



USAC
TRICENTENARIA
Universidad de San Carlos de Guatemala

Revista de **Filosofía**

Departamento de Filosofía - Facultad de Humanidades

Facultad de  Humanidades

Año 7, Número 7, Octubre 2020

ISSN 2520-0410

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año VII, Número 7, Octubre 2020

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

Correo electrónico: web@fahusac.edu.gt

Teléfono: 2418-8613

Edificio S-4, Ciudad Universitaria, zona 12, Guatemala, Guatemala, C.A.

Autoridades

M.A. Walter Ramiro Mazariegos Biolis
Decano

M.A. Erbin Fernando Osorio Fernández
Vocal Primero

Dra. María Teresa Gatica Secaída
Vocal Segunda

Lic. Francis Ramón Polo Sifontes
Vocal Tercero

Profa. Jazmine Alexandra García Barillas
Vocal Cuarta

Profa. María Guadalupe Miranda Chinchilla
Vocal Quinta

Licda. Ana Lucía Estrada
Secretaría Académica

M.A. Zonia Williams
Secretaría Adjunta

Licenciada Patricia García
Directora Departamento de Filosofía

Licenciado Harold Soberanis
Director de la Revista de Filosofía

Consejo Editorial

Licenciada Patricia García Teni
Licenciado Harold Soberanis
Licenciado Gutberto Chocón
Doctor Julio César de León

**Consejo Editorial de la
Facultad de Humanidades**

Licenciada Nanci Franco
Coordinadora

Equipo Editorial

Licda. Milena Barillas
Directora
Depto. Relaciones Públicas
Coordinación / Edición

M.A. María Álvarez Mazariegos
Diseño y diagramación

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

ÍNDICE

- 5** | Presentación
- 11** | Pensamiento guatemalteco reciente: la cuestión étnica en Mario Roberto Morales
Amílcar Dávila Estrada
- 30** | Pedro el Grande de Rusia, *creador* de San Petersburgo. Alegoría y hermenéutica desde el *Super Hombre* de Friedrich Nietzsche
Efraín Estrada Herrera
- 63** | La Idea de Estructura en Lévi-Strauss
Sergio Alfredo Custodio Contreras
- 79** | La Hermenéutica, Método Filosófico de Interpretación de La Verdad Estética
Otto Alfredo Custodio García
- 103** | Reflexiones Filosóficas Acerca de la Identidad
Olga Patricia García Teni
- 114** | El concepto de moralidad en la *Fenomenología del espíritu* y su desarrollo en la filosofía de Hegel
Pablo De la Vega
- 140** | Sobre los autores
- 141** | Normas para la entrega de contribuciones

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

En el presente año La Revista de Filosofía cumple siete años ininterrumpidos de publicarse y, por diversos factores se convierte en una publicación marcada por acontecimientos de suma importancia.

El número siete de La Revista de Filosofía está dedicado *in memoriam* del Licenciado Sergio Alfredo Custodio Contreras, filósofo y profesor insigne de la Facultad de Humanidades. Su partida deja un hondo vacío y si bien es cierto que es inevitable sentir una profunda tristeza al saber que no lo veremos más entrar por las puertas de la Facultad, es una oportunidad para celebrar su vida y sus innumerables obras que siempre permanecerán entre nosotros y forman parte de un acervo cultural y filosófico de un país que necesita tanto de obras escritas.

Es importante destacar que el Licenciado Custodio siempre estuvo presente en la Facultad y siempre acudió con gusto cada vez que se le invitó a dar una conferencia o participar en alguna actividad del Departamento de Filosofía. Lo cual fue importante para que las nuevas generaciones que no lo conocieron como profesor, pudieran disfrutar de su conocimiento y magistral habilidad para desarrollar los temas que se le solicitaban.

En este año también se cumplen cuatrocientos años de haber iniciado la primera cátedra de filosofía en Guatemala (20 de Octubre de 1620), lo cual se conmemoró de forma virtual el día 20 de octubre de 2020, con el tema: **Las ideas filosóficas en Guatemala.**

Antes que este año terminara conocimos del retiro de la Licenciada Olga Patricia García Teni, del Departamento de Filosofía, después de una vida dedicada a la enseñanza de esta disciplina. Deseamos reconocer y agradecer el conocimiento e interés que la

Licenciada García Teni, prestó siempre al Departamento, así como el apoyo para la publicación de esta revista.

Por último, cabe señalar que este año de 2020, con todos sus acontecimientos, no es un año cualquiera. Es un año que permanecerá en la Historia y en la memoria de todos los seres humanos que hemos transitado por sus trescientos sesenta y seis días. Año de pérdidas, cambios e incertidumbres. Año en el cual todos los adelantos de la humanidad, los cuales son muchos y asombrosos, no han sido suficientes para evitar que un virus invisible a nuestros ojos lograra que el mundo de pronto haya entrado en una dinámica que no conocíamos y que nos presenta, cuando menos, nuevos escenarios inimaginables todos hasta hace pocos meses y por lo tanto inimaginables también las consecuencias que traerán en los próximos años. Razón por la cual, la filosofía como siempre es una luz en el horizonte. Un faro que cada vez que nos ilumina con su luz nos recuerda que somos seres humanos y, que en esos seres humanos radica la esperanza de la humanidad.

Iniciamos con el artículo del Doctor Amílcar Dávila Estrada, **Pensamiento guatemalteco reciente: la cuestión étnica en Mario Roberto Morales**, el autor aborda un tema de suma importancia para nuestro país como es la cuestión étnica, para ello se basa en la visión publicada por Mario Roberto Morales en 1999, la cual incorpora aspectos estudiados por Mario Payeras y Antonio Gallo. Destaca los puntos de vista de Morales sobre esta cuestión que, a finales del siglo XX, recibió una especial atención obscurecida por intereses tanto políticos como económicos, donde unos grupos quedan fuera en favor de otros. Complicando todavía más un panorama altamente sensible. Morales, despliega una crítica sobre estos puntos y ofrece soluciones para que no haya exclusiones sino más bien puedan quedar todos incluidos.

El siguiente artículo, **Pedro el Grande de Rusia, creador de San Petersburgo Alegoría y hermenéutica desde el súper Hombre de Friedrich Nietzsche**, su autor el Maestro Efraín Estrada Herrera, profesor del Departamento de Filosofía, nos presenta una interpretación original y audaz sobre la idea del super hombre como lo entiende

Nietzsche y Pedro el Grande quien al coronarse Zar de Rusia, logra que una nueva y extraordinaria ciudad, como es San Petersburgo surja literalmente del fango a orillas del río Neva.

Sin dejar a un lado las sombras de este gobernante, el autor se enfoca en la voluntad de este quien consigue superar fuerzas aparentemente imposibles de neutralizar y logra materializar un nuevo imperio el cual había imaginado.

Continuamos con **La idea de estructura en Lévi-Strauss**, artículo póstumo del Licenciado Sergio Alfredo Custodio Contreras, profesor emérito de la Facultad de Humanidades. El Licenciado Custodio nos presenta una visión general e histórica del fenómeno social y el aporte que hace Lévi-Strauss, representante del estructuralismo, para comprender la razón del actuar humano.

Esta idea de estructura si bien en su construcción sigue el método científico en cada una de sus partes, va más allá. Supera el conocimiento de la Antropología social y la etnografía y se convierte en un problema epistemológico.

Práctica y estructura están unidas y la interpretación de estas son modelos, que a su vez son interpretados convirtiéndose así en la base de la estructura. La hermenéutica, por lo tanto, es la pieza toral que permite incorporar a la fórmula cualquier variante.

El artículo del Maestro Otto Alfredo Custodio García, docente del Departamento de Letras, **La hermenéutica, método filosófico de interpretación de la verdad estética**, nos presenta que existen diversos métodos para abordar la obra estética sin embargo el método hermenéutico es el que de manera más completa posibilita una mejor lectura y comprensión de ella, al responder entre otras cosas "el quién y el dónde". Conociendo así lo que no se presenta en la obra de arte, lo que no se encuentra representado y, sin embargo es parte intrínseca de la misma, lo que permite abrir una puerta que conduce hacia la verdad de la historia la cual se encuentra contenida en la creación

estética.

Seguimos con el artículo **Reflexiones filosóficas acerca de la identidad** de la Licenciada Olga Patricia García Teni, catedrática del Departamento de Filosofía quien con claridad y precisión expresa lo que significa el concepto de identidad y como se aplica este término actualmente para referirse a una idea de nacionalidad, lo cual en su opinión es un craso error. Destaca la importancia del filósofo para construir de manera coherente “el ideal de lo que debe ser, partiendo de lo que es”.

Por último, tenemos **El concepto de moralidad en la fenomenología del espíritu y su desarrollo en la filosofía de Hegel** del Master en Arts en Filosofía Pablo de la Vega. El autor de este artículo destaca la importancia que tiene la moral para Hegel, la cual se encuentra siempre como un telón de fondo en toda su obra. Revisa la evolución del concepto de moralidad en las ideas del filósofo alemán, hasta llegar a una teoría moral finamente acabada en la obra *La Filosofía del Derecho*. Así mismo, el autor señala la condición absoluta que tiene la conciencia para Hegel, la cual no se queda solamente en un plano de teoría, sino que es necesario que abarque también un plano práctico.

Deseamos agradecer a cada uno de los autores su valiosa colaboración, gracias a la cual es posible presentar a los lectores La Revista de Filosofía.

Margarita Estrada Pérez

Sergio Custodio, un filósofo modesto

Patricia García Teni

Cuando recordamos a Sergio Custodio Contreras, aquellas personas que lo conocimos, no podemos menos que tener una sensación de nostalgia por los momentos que vivimos juntos y que no volverán. Momentos que van desde las tertulias filosóficas a las cuales era tan aficionado, como a los momentos de alegría debido a las ocurrencias y bromas que hacían un momento feliz el de estar a su lado y compartir su clásico y peculiar humor.

Recordamos sus conferencias, siempre dichas de forma pausada y con voz baja, sus charlas con profesores y estudiantes en los que siempre estaba presente la filosofía y en los cuales hacía gala de una gran erudición y conocimiento de todos los temas de los que quisiéramos hablar con él.

Muchos fueron los años de docencia, de recorrer las aulas y los pasillos de la Facultad de Humanidades, llevando siempre la palabra filosófica a cada rincón de nuestra casa de estudios. Durante esos años, compartimos su amistad y su afecto, así como sus conocimientos.

Pasaron los años de docencia directa en las aulas y vinieron los años de constante colaboración con el Departamento de Filosofía más a distancia. Cada vez que se le invitaba a un sintópico, o a dar un cursillo, o a dar una conferencia, a asistir a la entrega de la revista de filosofía, en la cual siempre escribió, allí estaba Sergio listo para colaborar, siempre dispuesto a dar lo mejor de sí en estas actividades. Ya como profesor jubilado

nunca dejó de ejercer la docencia de la filosofía, en el Filosofado Salesiano impartió por más de 40 años el curso de lógica. Se le podía oír bromear con los estudiantes durante los recesos, e impartir su cátedra de forma magistral durante los períodos de clase.

El hecho de haberse jubilado no hizo mella en su amor por la filosofía y la docencia. Sólo le dieron más madurez para el enfoque de la filosofía, lo cual se vio plasmado en sus últimos libros, especialmente en el área de metafísica.

Si hablamos de sus libros, encontraremos desde el manual de lógica, con ejercicios sobre ciencia, historia, lenguaje, matemática y cultura general, hasta su monumental obra sobre Metafísica de la estructura formal de la posibilidad pura. No podemos pasar por alto su profundo conocimiento sobre la historia de la filosofía que se vio reflejado en sus obras como Nociones de teoría del conocimiento o la Filosofía una aventura de la humanidad.

Muchísimos son sus artículos de revista, que van desde las primeras publicaciones en los Cuadernos de Filosofía de los años 80 y 90, hasta sus últimos artículos para la Revista de Filosofía del Departamento de Filosofía de los años 2014 al 2020.

Difícil es hacer una reseña de sus publicaciones, de su docencia, de su vida, pero sí es posible rendir un homenaje a todas sus facetas, como docente, como escritor, como investigador, como amigo, como padre.

Esta Revista de Filosofía del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos, pretende rendir un pequeño homenaje a tan insigne humanista y ser el documento escrito de un *in memoriam* Sergio Alfredo Custodio Contreras.

Pensamiento guatemalteco reciente: la cuestión étnica en Mario Roberto Morales

Amílcar Dávila Estrada

Resumen

Visión introductoria de la obra *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, de Mario Roberto Morales (1947), publicada en 1999. Es parte de un proyecto que también estudia los aportes conceptuales de Mario Payeras (1940-1995) y Antonio Gallo (1925) —como Morales, reconocidos intelectuales guatemaltecos con formación en filosofía— acerca de los tópicos de la cultura, la identidad y la alteridad. Revisa de manera panorámica los planteamientos generales de Morales, sus objetivos, críticas y propuestas teórico-programáticas. Centra la atención en la caracterización que ofrece Morales del estado del debate acerca de la cuestión étnica en Guatemala a finales del siglo XX, marcado por la “vigorosa emergencia de un movimiento indígena autónomo”, así como por el “desplazamiento de la política a la cultura” y, conceptualmente, por un insostenible esencialismo fundamentalista al que Morales contrapone su idea de «mestizaje intercultural».

Palabras clave: Mario Roberto Morales, debate étnico en Guatemala, interculturalidad, mestizaje intercultural, movimiento indígena.

Abstract

Introduction to Mario Roberto Morales' work The articulation of differences or Maximón's syndrome. Literary and political discourses in Guatemala's inter-ethnic debate (1999). *The text is part of a project that also studies the conceptual contributions of Mario Payeras (1940-1995) and Antonio Gallo (1925)—who, like Morales (1947), are renowned Guatemalan intellectuals, philosophically educated—about the topics of culture, identity, and alterity. It reviews from a panoramic standpoint Morales' general argumentation, his objectives, criticisms, and theoretical and programmatic proposals. It center its attention on Morales' characterization about the state of the debate on the ethnic question in Guatemala at the end of the XXth century, stimulated by the "vigorous emergence of an autonomous indigenous movement," and by a "displacement from politics to culture," but, conceptually, by an unsustainable fundamentalist essentialism, to which Morales opposes his idea of an «intercultural mestizaje».*

Keywords: *Mario Roberto Morales, ethnic debate in Guatemala, intercultural relations, intercultural mestizaje, indigenous movement.*

El Proyecto

Este texto es un avance de la tercera etapa de un proyecto que pretende dar noticia del abordaje que tres intelectuales guatemaltecos formados en filosofía (Mario Payeras, Antonio Gallo y Mario Roberto Morales) han realizado acerca de los tópicos de la cultura, la identidad y la alteridad desde la perspectiva de la llamada «cuestión étnico-nacional» en textos cruciales en el desarrollo y la expresión de su pensamiento —respectivamente: *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca* (1997), *El hombre, mi hermano* (1996) y *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón* (1999). El proyecto fue emprendido con la pretensión de empezar a asentar un recorrido exploratorio iniciado hace algunos años con relación a la producción filosófica reciente en Guatemala. Aquel recorrido inicial quedó plasmado en dos estudios de base sobre los

libros publicados entre 1959 y 2010 por intelectuales con formación académica en filosofía. El primer estudio fue publicado por Juan Blanco en 2011; el segundo, por el autor de estas líneas al año siguiente.¹ Entre ambos contabilizamos casi 40 autores y más de 260 títulos, que abarcan temas típicamente filosóficos, así como campos tan variados como la educación, los derechos humanos, la antropología, la historia, la literatura o el arte. La profundidad que en aquel momento se perdía por la amplitud de la mirada, quiere recuperar este proyecto. Por medio de una lectura atenta, se estudian perspectivas, ideas y argumentos acerca de la problemática étnico-política del país ofrecidas por autores que, si bien no son los únicos que abordan la realidad nacional, son sin duda notables en su desenvolvimiento intelectual.

La escritura y publicación de los textos en los que ahora se concentra la lectura datan de alrededor de los años que van entre la redacción y promulgación de la Constitución de la República (1984-1985) y la negociación y firma de los Acuerdos de Paz (1991-1996). Esta época puede caracterizarse muy sucintamente, en contrapunteo nacional-global, como del fin del terrorismo de Estado (cuyo punto álgido fue el genocidio de alrededor de 100,000 connacionales, principalmente mayas, solo entre 1980 y 1982) y del inicio de la democracia electoral, por un lado, y por el otro, como época de la caída del Muro de Berlín y el inicio de la hegemonía indisputada del llamado Consenso de Washington o neoliberalismo (con los reacomodos que todo ello significó en el sistema-mundo). Sin duda, Payeras, Gallo y Morales vibran conscientemente con su época, como parece que no puede dejar de hacerlo un filósofo. Esto, desde luego, si por filosofía se comprende algo así como un cierto pensar que se hace cargo de su mundo —esto es, también de su época y de sus gentes— y consecuentemente busca significarlo y resignificarlo en sus notas esenciales. Por este latir sostenido en correspondencia con sus circunstancias de emergencia y vida, ha parecido importante reparar en lo que las obras estudiadas ofrecen a un pensar que acecha lo aún

1 Blanco, J. "Cartografía del pensamiento filosófico guatemalteco contemporáneo", en Montiel, E., Blanco, J. y Dávila, A. (coordinadores) *RePensarNos. Guatemala 2012, capital mundial de la filosofía*; Guatemala: URL-UNESCO, 2011. Dávila, A. "Una primera aproximación a la filosofía guatemalteca reciente", *Cultura de Guatemala. Enfoques humanísticos*, año XXXIII, vol. 1, enero-junio 2012.

no pensado tan explícitamente en lo ya expresado. Se trataría de un esfuerzo que busca recuperar lo que podría llamarse el a priori histórico que nos sitúa y nos permite (o impide) actuar en resolución comunal al porvenir, y así nos emparenta —a veces solo por el distanciamiento o la polémica— en el empeño múltiple, heterogéneo, por proteger y cultivar la vida.

Los autores

Mario Payeras —nacido en 1940 y muerto en 1995— fue un intelectual orgánico del movimiento revolucionario que cursó estudios de filosofía en Guatemala, México y Alemania. Antonio Gallo es un sacerdote jesuita italiano, nacido en 1925 y establecido en Guatemala desde 1961, año en que llegó para participar en la fundación de la Universidad Rafael Landívar. Estudió letras, filosofía, teología y antropología en Italia, España e Inglaterra. Mario Roberto Morales, el autor que ahora enfoco, nació en 1947. Estudió letras, filosofía, sociología y cultura latinoamericana en Guatemala, Costa Rica y Estados Unidos. Es escritor reconocido: ha publicado poesía y prosa, y recibido varios premios, incluido el Premio nacional de literatura 2007. Estuvo vinculado a la lucha revolucionaria desde la segunda mitad de los años 60 hasta el inicio de los 90. Ha sido docente universitario en Guatemala y Estados Unidos. Ha publicado abundantemente, además de literatura y crítica literaria y cultural, ensayo social y político. Es columnista regular en medios escritos guatemaltecos e internacionales.

La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón

La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala es el título completo de la obra de Mario Roberto Morales que compendia sus investigaciones, reflexiones y planteamientos acerca de “la cuestión étnica” (21) o, como también la llama, la “cuestión intercultural e interétnica” (24). El texto original fue escrito entre 1997 y 1998, y fue presentado como tesis doctoral. Su publicación data de 1999; conoce una segunda edición en 2002 y una tercera, aumentada, en 2008 (Guatemala: Consucultura).²

² Esta última es que la que se utiliza aquí.

En la presentación, Morales caracteriza su esfuerzo como una crítica de la cuestión étnica guatemalteca a partir del “análisis de los discursos posmodernos” (21) desde “el terreno de la posmodernidad teórica y de la producción, circulación y consumo globalizado de ideas académicas” (24). En tal sentido, considera la “movilidad y usos intersemánticos de conceptos como pueblo, nación, etnia, raza, mestizaje, ideología, cultura, identidad y etnicidad”, así como el papel que juega la cooperación internacional y el turismo cultural en la comprensión, valoración y usos políticos y económicos de lo étnico-cultural. El objetivo es, indica, “esclarecer el carácter de los movimientos indígenas ligados a reivindicaciones identitarias, culturales y diferenciales” (21). Se trata en buena medida de una crítica a lo que denomina «mayismo», planteamiento que considera culturalista, esencialista y fundamentalista. Para él, la identidad «maya» adoptada por ciertas organizaciones indígenas no representa más que un “emblema” étnico-ideológico para hacer reivindicaciones específicas, sobre todo, considera, “frente a su contraparte ladina, a la cual han construido como su «otro» y bautizado como «mestiza»” (22s). Lo «maya» constituiría un planteo discursivo, presuntamente igualador, libre de connotaciones despectivas, que otorgaría “una mejor posibilidad de negociación identitaria en los espacios del multiculturalismo y otras tendencias ideológicas internacionales, como el relativismo cultural y la *political correctness*”, al estilo de los afroamericanos estadounidenses (23). Ciertamente, Morales reconoce que en Guatemala, tal como lo estableció en su momento el célebre historiador Severo Martínez, la denominación «indio» ha sido “un término de contenido colonial que designa una realidad de esclavitud, servidumbre, vasallaje, opresión, explotación y discriminación” (23). Por ello le parece razonable el esfuerzo por negociar los códigos culturales que expresan especificidades, aunque —y este es un reparo crítico— no al costo de desconocer el mestizaje e interculturalidad que caracterizan a todos los grupos socioculturales guatemaltecos. Así, Morales insistirá en que estos, particularmente los indígenas y los ladinos, “que todavía articulan, aunque en forma decreciente, la diferenciación étnico-cultural”, no son más que “dos posicionalidades interculturales mestizas, con énfasis diferentes”, dos “abstracciones referenciales para ubicar las gradaciones de heterogeneidad, mestizaje,

e hibridación múltiple y plural que interactúan en la cotidianidad”, y que no agotan ni explican la “gran cantidad de identidades” realmente existentes en el país (22).

El planteamiento de la cuestión, el desarrollo de su crítica y la propuesta de salida negociada o democrática, los realiza Morales en una secuencia argumentativa de cinco capítulos, que caracteriza en los siguientes términos:

1. “Introducción. Cuestión étnica y debate interétnico: ¿qué ha pasado y qué pasa en Guatemala” plantea los hechos que llevaron la cuestión al punto en que se encontraban en el último lustro del siglo xx, a saber: “el activismo culturalista «maya» por la reivindicación de la diferencia cultural” (24).
2. “Identidades mestizas y ficción literaria” analiza comparativamente *Hombres de Maíz*, de Miguel Ángel Asturias, y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de Elizabeth Burgos, obras en las que ve ejemplos discursivos que dialogan desde las posicionalidades interculturales mestizas indígenas y ladinas (24).
3. “Esencialismo maya, mestizaje ladino y nación intercultural: los discursos en debate” deconstruye el «mayismo» como posición esencialista y fundamentalista, y propone el “mestizaje intercultural democrático” (24).
4. “Culturas autóctonas y mercado global” estudia el “conglomerado multihíbrido en el que la polaridad indio-ladino se negocia en el espacio del consumismo de bienes simbólicos globalizados”, revelando de esta manera la dilución fáctica de la llamada «diferencia cultural» en “identidades híbridas neomestizas” (25).
5. “Propuesta. De la patria del ladino a la del guatemalteco” explora una posible construcción identitaria ladina, no diferencial y no confrontativa. Incluye “una agenda para ordenar el debate interétnico”, así como criterios para realizar una negociación “como parte del proceso general de democratización en marcha” (25).

El conjunto ofrece, de acuerdo con el reputado latinoamericanista estadounidense John Beverly (14), un ensayo nacional a la altura de aquellos que nos legaran el escritor Luis Cardoza y Aragón (*Guatemala, las líneas de su mano*, 1955) y el historiador Severo Martínez Peláez (*La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad social guatemalteca*, 1970), revolucionarios ambos de distintas épocas y perspectivas. Ambos, como Morales, ladinos.

El debate acerca de la cuestión étnica

El primer capítulo —en el que ahora centro la atención— ofrece un estado de la cuestión a finales del siglo pasado. Consta de ocho apartados³ que en conjunto pretenden describir el panorama sociopolítico y étnico guatemalteco de las últimas dos décadas del siglo xx, esto es, el contexto en el que surgirá un replanteamiento importante de la cuestión étnica, sus conceptos clave y sus protagonistas principales. Inicia anotando el hecho de que en 1982 el país estaba ya pacificado “a sangre y fuego” (31), aludiendo así al “horror de la guerra contrainsurgente” (39) que para ese año había no solo neutralizado e incapacitado a las guerrillas (44), sino que perpetraba un verdadero holocausto maya a través de tácticas de guerra como la infame «tierra arrasada» o de control poblacional como los campos de concentración conocidos propagandísticamente como «polos de desarrollo» (42).⁴ Morales consigna el dato de la masacre de entre 100 y 150 mil indígenas, un millón de desplazados y 40 mil refugiados entre 1982 y 1984 (42). De acuerdo con él, tan contundente actuar del ejército de Guatemala buscaba y “logró neutralizar al apoyo popular-indígena de las guerrillas y aislarlas en el terreno” (41s).

3 “El paisaje interétnico”, “Guerra popular y concientización indígena”, “La «neutralidad» indígena”, “Del indio al «maya»: versión y visiones del indio y del ladino”, “Los conceptos clave: sus usos y sus espacios”, “Los «mayas» y los mayistas: negociadores de identidades y encantadores de turistas”, “Las ideologías movedizas del mestizaje”, “Los hechos recientes que condicionan el curso del debate interétnico”.

4 Otras tácticas mencionadas son: la organización de grupos paramilitares (PAC), el juego político local vigilado y la promoción del evangelismo fundamentalista. La lista también incluye la llamada «apertura democrática» de mediados de los 80 y hasta la negociación y firma de los Acuerdo de Paz, en el primer lustro de los 90 (42s).

Partiendo de semejante marco, se plantea entonces estudiar la “sobrevivencia pertinaz de las culturas tradicionales, aunque refuncionalizadas” luego de tales atrocidades (cuya responsabilidad, por cierto, él atribuye a las “derechas e izquierdas ladinas”⁵) por el evangelismo y el mercado —especialmente el turismo—, así como por “la conciencia etnocentrista” de los intelectuales orgánicos indígenas (33). Estos, en opinión de Morales, habrían llegado a formar una élite que marcaba el paso de un activismo político culturalista en pro de la “reivindicación de su cultura, su identidad y sus derechos en general” (34). El autor ve en tal activismo la “vigorosa emergencia de un movimiento indígena autónomo”, el cual no duda en calificar como “el principal legado de la guerra” (34).

Según su recuento, basado en estudios sociológicos y antropológicos, el «movimiento maya» estaba conformado hacia finales del siglo pasado por unas 80 organizaciones que comprendían desde las propiamente populares hasta agrupaciones de ancianos o guías espirituales y ONG de variados tipos (83, n. 1). Morales señala que era “justamente la heterogeneidad ideológica” de esta “mirada de pequeños grupos” lo que la hacía “el elemento social y político más dinámico” del momento, así como el más “rico (por ambivalente) y contradictorio” (34). No obstante, les adjudica a todos en conjunto estar “opuestos a los ladinos” (34, énfasis agregado), al punto de abrazar una «ladinofobia» según la cual se considera malo todo lo ladino: “Malo por ser ladino y ladino por ser malo” (89) —con la contraparte, desde luego, del “indio bueno y sojuzgado. Bueno por ser «maya» y viceversa” (ibíd.)—. El fenómeno es, explica, consecuencia de dos causas. Una, el rechazo de los “indígenas posrevolucionarios” (42) al ejército —y por extensión al Estado— y a la guerrilla, que consideran “instituciones ladinas”, represora una, instrumentalizadora

5 Comentando las investigaciones de David Stoll (antes de la publicación de su célebre libro *Rigoberta Menchu and the Story of All Poor Guatemalans*, en 1999), llega incluso a afirmar que “la responsabilidad moral de los hechos recae en los guerrilleros unilateralmente, ya que ... si el ejército no hubiera sido «provocado», los indígenas habrían vivido felices para siempre” (85, n. 5, énfasis agregado). Apoya su sentencia con las declaraciones del comandante de las Fuerzas Armadas Rebeldes, Pablo Monsanto, quien en entrevista con Marta Harnecker, reconoció que ‘la represión del enemigo’ estimulaba ‘a la población para incorporarse a la lucha armada’, revelando así, de acuerdo con Morales, una “mentalidad instrumentalista” que explica por qué la guerrilla dejaba “una y otra vez inerme y desprotegida a su población de apoyo”, algo que, señala, no ocurría en el vecino El Salvador (86ss, n. 6).

la otra (43). Segunda causa: la autoasignación de una cierta “pureza étnica” emblemática en el término «maya», contrapuesto a «mestizo», en sustitución de la “vieja” terminología «indio-ladino» (35). El autor detecta en ello la actuación de una “noción de pureza implícita” que tendría que ver con una “idea de absoluta «otredad»” (83, n. 2), la cual asemeja a “la pureza étnica implícita en el término «blanco» que la oligarquía local utiliza para su autoidentificación” (36). Semejantes «purezas» entran en conflicto, advierte, con “las discusiones acerca del espacio de la nación como ... intercultural, interétnico y multilingüe” (36), constituyendo así evidentes despropósitos de cara al proyecto de lo que llama la “democratización étnica del país”, parte integral “de su más amplia democratización económica, política y cultural” (38).

En contraste, Morales insistirá a lo largo de la obra en que las identidades están siendo hibridizadas como parte de una dinámica inevitable “de consumo de bienes simbólicos” (36) que ha traído la “homogeneización cultural vía globalización económica”, así como el ordenamiento de la “producción de objetos de cultura popular según necesidades de mercados externos”, acicateando a su vez “nuevas formas ambivalentes de resistencia-aculturación” (37). Semejante dinámica «glocal» claramente “choca con los discursos esencialistas indígenas, ladinos y extranjeros sobre etnicidad, resistencia, identidad y cultura” (37). Otro elemento político importante de la misma dinámica es la transformación de “los movimientos populares inspirados en la revolución socialista” en los llamados «nuevos movimientos sociales» (38s). Los indígenas no habrían escapado a esta metamorfosis: mientras a principios de los años 80 se había dado su “incorporación masiva” a “la guerra popular prolongada”, en los 90 surgía una “reacción antiladina ... contra los revolucionarios” (39), al tiempo que abogaban crecientemente por un “autonomismo étnico” (42). Se operaba así un “desplazamiento de la política a la cultura” (39), el cual se concretaría en la proliferación de ONG mayas, con el decidido apoyo de la cooperación internacional dentro del marco del financiamiento de los Acuerdos de Paz,⁶ los cuales se habrían firmado “sin que las causas” del conflicto “tuvieran siquiera visos lejanos de

⁶ Morales consigna una cifra general de entre EU\$2,000 y EU\$2,500 millones (34, 40).

solución". Para Morales, el apoyo extranjero que fluía a través de agencias de cooperación, iglesias y universidades estadounidenses o europeas (42) fue clave en esta mutación de «lo popular étnico» en «pueblo maya» (39), al punto de hacerlo entrar "al nuevo milenio bailando al son de la cooperación internacional, en una tradición dependientista ... sin pena ni gloria", según escribe con evidente sorna (44).

Aparte del intervencionismo foráneo —por lo demás, inevitable en la era de la globalización—, Morales detecta una falsedad esencialista y autonomista insostenible en la fundamentación de las reivindicaciones indígenas de la vuelta del siglo. Se trata de la concepción del «pueblo» como un "conglomerado inmerso en un desarrollo ininterrumpido de carácter trans y suprahistórico" (39s), y de la «mayanidad» como "eje esencializador" que habría de manifestarse principalmente a través de ciertas "tradiciones y de una religiosidad y espiritualidad «mayas» esenciales" (41). Evidentemente, los problemas conceptuales en todo esto son muchos, pero en primer lugar al autor le preocupan las demandas que se derivan de tales planteamientos, a saber, la "restauración de una serie de esencias" y el "reconocimiento de la existencia de la diferencia cultural" (40). Tales demandas representan para él el núcleo del "autonomismo indígena hoy conocido como «pensamiento maya»" (45).

Antes de desmontar críticamente el universo conceptual del que abreva el pensamiento maya así comprendido, Morales ofrece algunos hitos históricos latinoamericanos y guatemaltecos de los avatares de las concepciones de «lo indio» y de «la cuestión étnica» que desembocarán, de acuerdo con él, en «lo maya» y la «interculturalidad» a finales del siglo XX. El recorrido arranca con el antecedente decimonónico de la ideología racista de Domingo Sarmiento (1811-1888), la cual, no deja de observar, "de hecho inspira a [Miguel Ángel] Asturias en su tesis de abogado" (1923) (46s) —ello no obstante que su obra propiamente literaria (1930-1964) llegó a constituirse ella misma (como se verá en el capítulo siguiente) en una "versión de la interculturalidad guatemalteca —y latinoamericana—" que ofrece

intuitivamente nociones tales como las de la «heterogeneidad» (Antonio Cornejo Polar), la «transculturación» (Fernando Ortiz y Ángel Rama) y la «hibridación» (Néstor García Canclini) (50)—. El racismo de Sarmiento, continúa, se convierte, suavizado “por la ideología del mestizaje mexicano [José Vasconcelos, años 20], en políticas asimilacionistas puestas en práctica desde el Estado, con la ayuda de intelectuales orgánicos” como Mario Monteforte (47). Se alude con ello al proyecto de ladinización echado a andar por el Instituto Indigenista Nacional (1945-1988), el cual respondía a “una franca actitud eurocéntrica pero imbuida de nacionalismo ladino y mestizo” (ibíd.). Semejante empresa —en la que destacan intelectuales como Antonio Goubaud y Juan de Dios Rosales— contó con el trabajo y la influencia de prestigiosos antropólogos estadounidenses (el más célebre de los cuales fue el recién fallecido Richard Adams), que llegaron a determinar “la política gubernamental hacia los grupos indígenas”, por un lado, mientras que por el otro configuraron “los criterios de identificación étnica y cultural entre los ladinos” (ibíd.). Este trabajo acentuó, de acuerdo con Morales, el esquema binarista indio-ladino, el cual no deja de evocar “la contradicción blanco-negro” (48), aunque “el carácter complejo y mestizo del país siempre estuvo muy claro” (ibíd.). A partir de tal binarismo se corrió el riesgo de concebir las relaciones étnicas guatemaltecas como racistas, comprensión que Morales rechaza, entre otras razones, por la idea misma que animaba el proyecto ladinizador: que el indígena pudiera convertirse en ladino.⁷ En época reciente, esta transformación quedaría documentada en los estudios de Carol Smith, Douglas Brintnall, Santiago Bastos y Manuela Camus (90s).

Según Morales, a partir de los años 70, las discusiones están

7 Morales atribuye la emergencia de la noción de racismo en nuestro medio al ensayo de Carlos Guzmán B. y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social* (México, D. F.: Siglo XXI, 1970), el cual “tuvo y sigue teniendo una gran influencia en el pensamiento indianista por su magnificación de la contradicción étnico-cultural” (48). No obstante, observa, estos autores la hacen coincidir con la contradicción de clase (52) “sin traicionar el programa marxista-leninista” (53). Por otra parte, la “insistencia en el racismo de los ladinos” (49) en los estudios de Marta Casaús, Charles Hale y Carol Smith, es atribuida a una “conciencia ladina culposa” (53) o a “una perspectiva solidaria y «políticamente correcta» a favor de los indígenas, con toda la carga de conciencia norteamericana de izquierda académica que eso implica” (49). En la primera ve Morales el “germen del indianismo antiladino ... que explica la actual ideología mayaista” (53).

ligadas “al desarrollo de la lucha armada revolucionaria” (50), en particular las que quedaron plasmadas en las obras Severo Martínez (*La patria del criollo*, 1970), Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert (*Guatemala: una interpretación histórico-social*, 1970), y Humberto Flores (*Proletarización del campesino de Guatemala*, 1971). En primer lugar, nota Morales que estos importantes autores coinciden en privilegiar “la contradicción de clase por encima de las contradicciones étnico-culturales” (ibíd.). En segundo lugar, se ocupa de las divergencias. Mientras Flores estima que “los indios ya están lo suficientemente proletarizados como para responder a estrategias de organización clasista proletaria” (52), Martínez considera al indígena como “lastre para la revolución popular”, dado que “solamente en la etapa de la industrialización socialista podría jugar un papel en tanto que proletario, no como indio” (51). Mientras Guzmán y Herbert hablan de la “existencia real” del indígena en tanto “su cultura es «propia», genuina y no importada”, en contraste con el ‘ser ficticio’ ladino, “colonizado” e “importador de teorías e ideologías” (52), Martínez piensa que la conciencia étnica es ideológica o falsa, a diferencia de la “conciencia «objetiva» ... de clase” (51). Por último, mientras Martínez iguala la “cuestión indígena” con la “cuestión agraria” y subsume ambas en la “lucha economicista”, reparando en que desde la perspectiva de esta “la dicotomía entre indios y criollos” es la protagónica (51), Guzmán y Herbert insisten en las figuras del ladino-patrón y del indígena-trabajador como las principales en la dinámica social guatemalteca, que no dudan en calificar como racista (52).

Todavía dentro del pensamiento revolucionario, Morales apunta que los años 80 verán la emergencia de “organizaciones de fuerte contenido indianista”, como por ejemplo la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (1979) y el Movimiento Revolucionario Pueblo Ixim (1982) (53). Sus reflexiones se centran aquí en las ideas de Rodrigo Asturias, Héctor Rosada y Mario Payeras. Los trabajos del primero sobre el racismo (*Racismo*, 1976, y *Acerca del racismo*, 1982) reúnen, opina Morales, “consideraciones descoyuntadas que ilustraban actitudes discriminatorias hacia los indígenas”, “etiquetadas ... como racistas” (53). De *Indios y ladinos (un estudio*

antropológico-sociológico) (1984), de Rosada, rescata su reivindicación, “fiel al marxismo”, de “la primacía de la contradicción clasista y de la base sobre la cultura o superestructura” (54). A Payeras lo asocia con la antropóloga Elizabeth Burgos y el filósofo Régis Debray, con quienes compartiría la posición de que la variable cultural es “más importante que la variable de clase” —aunque también señala que en sus escritos posteriores a esta asociación, “[l]a contradicción de clase y la étnica se hacen coincidir” (54). De sus “consideraciones sobre la cuestión étnica” de la época de Octubre Revolucionario (1984), destaca el “autonomismo” y la “solución multinacional, con todos los problemas de separatismo indianista” que ello implicaría (54). Dicho sea de paso, a Payeras atribuye tales reivindicaciones autonómicas mayas: “ya le concedía [al indígena] un autonomismo del que después haría gala el movimiento indígena independiente y ya desligado de la izquierda” (54).⁸

De acuerdo con este recuento, la agencia indígena propia no aparecería sino hasta los años 90, cuando los indígenas dejan de ser meros “sujetos históricos manipulados para proyectos políticos ladinos” o, a lo sumo, “objetos de estudio”, y pasan “a ser sujetos históricos autoconscientes” (54). Es interesante que se provea como mojón de ello una expresión concreta de resistencia, que Morales califica de autonomismo “particular y sonoramente visible” (55), a saber, las acciones de la población de Santiago Atitlán en diciembre de 1990, cuando luego de una masacre perpetrada por el ejército de Guatemala, se expulsó al destacamento militar ahí establecido. Luego de registrar este evento, el autor vuelve a las expresiones teóricas acerca de la cuestión étnica, las cuales una vez más califica de esencialistas y ligadas “a una coyuntura internacional favorable” (55), esto es, a la cooperación y el turismo extranjeros (56). El campo discursivo estaría demarcado en estos años, además de las ideas y propuestas de intelectuales como Demetrio Cojtí o de entidades como la Academia de Lenguas Mayas o la Confederación de Sabios Mayas,

⁸ Morales recoge una observación de Richard Adams respecto de que Joaquín Noval había propuesto el autonomismo antes que Payeras, pero igual se queda con que la rearticulación de este es la que recoge el movimiento maya de fin de siglo (88, n. 9). Más adelante en el capítulo, Morales escribe: “el autonomismo de los indios y de los «mayas» surgió ... de la finalización de la alianza interétnica indígenas-izquierda” (68).

por “diversas variantes del mestizaje”, incluyendo el asimilacionismo, pero también la “hibridación democrática” antiesencialista del mismo Morales, posicionado en contra tanto de la “élite de poder” como del “nacionalismo esencialista «maya»” (55). De acuerdo con el autor, la discusión atravesaría por una “fase confrontativa” de “mutua incriminación violenta”⁹ como parte de una necesaria «catarsis étnica» (55) que debía “transcurrir completamente hasta agotarse” (56), como parece que terminó ocurriendo. No obstante, discursivamente por lo menos, pareciera haber triunfado el esencialismo étnico, el cual, según Morales, articularía el *Acuerdo de identidad y derechos de los pueblos indígenas* (1995), haciéndolo descansar en “definiciones esencialistas de identidad, cultura, Maya, Ladino ... cosmovisión, espiritualidad, etc.” (56).¹⁰

Llega así la discusión al estudio de los conceptos clave de la cuestión étnica, sus usos y espacios, como reza el subtítulo respectivo. Antes que nada, Morales ofrece algunas consideraciones metodológicas. Plantea que no fija los conceptos en una comprensión previa a su examen, sino que parte “de las nociones que se viven en el espacio de análisis” para luego encajarlas o relacionarlas “con un sistema categorial en formación ... que dialoga críticamente con los paradigmas rotos de la modernidad” (57). Insiste en tener cuidado en capturar “las nociones vividas”, las cuales “varían dependiendo de las posicionalidades móviles de los sujetos” (57), en una alusión a la “movilidad semántica” que afecta a “los diferentes paisajes teóricos y críticos” (57). Partiendo de estas breves orientaciones, el autor se propone emprender el escrutinio crítico de “conceptos como nación, etnicidad, identidad, cultura, pueblo, hegemonía, subalternidad, género y clase” (57). Inicia con la discusión de la idea de nación, la cual es clave. La aborda desde la perspectiva de la «comunidad imaginada», de Benedict Anderson, que Morales atribuye con mayor precisión a la “imaginación ilustrada”, y en América Latina a una

9 Cf. el debate entre Morales y el antropólogo y periodista maya Estuardo Zapeta, que de sus respectivas columnas de opinión rebalsaría al foro académico. Véase, *Estudios Sociales*, IVª época, N° 59 (1998), donde se recogen textos de ambos y otras ponencias sobre el tema de la identidad étnica en el 2º Congreso de Estudios Mayas, 1997.

10 Aparte de los problemas conceptuales, Morales reclama al Acuerdo el que haya dejado “el candente asunto de la tenencia de la tierra a ser resuelto en el Acuerdo Agrario, el cual se firmó después sin modificar dicha tenencia en ... nada” (57). Como quiera que sea, las reformas constitucionales requeridas para la implementación de los AAPP fueron derrotadas en la consulta popular de 1999.

“oligárquica y despótica” (58). El “espacio nacional”, sostiene, es un “espacio oligárquico y burgués por naturaleza” (59), ya que no es sino el “resultado del ejercicio del poder político de los grupos dominantes con el objetivo de homogeneizar el espacio de su acción y explotación” —o, en clave postestructural, el “resultado de estrategias escriturales tendentes a realizar inmensos marginamientos y exclusiones de grupos humanos que, por contradicción, sirven de referente especular para definir y legitimar la ciudadanía de las élites dominantes” (58). De ahí que conceptos derivados como «ciudadanía» o «patriotismo» no sean más que negaciones afirmatorias (58) —niegan a unos para afirmar a otros.

Con todo, de acuerdo con Morales, en la posmodernidad “no existe otro espacio político que pueda servir de alternativa al espacio nacional” (59): “el pensamiento posmoderno es una continuación crítica de la modernidad”, escribe (60) —crítico, sí, pero también continuación. La alternativa a la nación sería su fragmentación, pero esta “no forma parte de la agenda reformista” a la que la discusión de la cuestión étnica responde; la nación es “algo a ser reparado y remozado, y no destruido ni sustituido” (60), de manera que ya solo se busca su “ampliación y democratización” (59). Parece completamente descartada “la destrucción de la nación burguesa y el cambio de estructuras económicas”, ya que se ha obliterado el “rasgo” (59) o el “planteamiento utópico” de su superación junto con la del “liberalismo y las élites” (60). Solo queda la búsqueda de inserción en el sistema, el “ingreso en un mundo de privilegios hasta ahora negado”, algo que el movimiento indígena intentaría bajo “la divisa” de la “identidad cultural respetada y reconocida por las leyes y el imaginario hegemónicos” (59). En palabras llanas: “La subalternidad étnica quiere ... una tajada del pastel de la dominación y la hegemonía” (59). Y la lucha que da está basada “en la politización de construcciones identitarias fijas así como en la racialización y etnicización de esas identidades” (58s). De ahí que su “arma teórica” favorita consista en un “esencialismo estratégico” (59), posición, por lo demás, “harto explicable e incluso justificable” (80), dado que “el precio que la subalternidad pagó por haberse embarcado en el proyecto moderno y elitario de izquierda que propuso la liberación fue demasiado alto” (60).

Por otra parte, en “un mundo en el que la dictadura del proletariado ha sido enterrada por sus propios ejecutores”, observa Morales, la «democratización» es la única opción (60). Ya no se habla, entonces, de «liberación nacional» sino de “ampliación democrática” (60). Asimismo, se le ha dado vuelta a la idea fanoniana de que la nación es el basamento natural “que posibilita la construcción de una cultura” (89, n. 13) y se pretende antes bien acomodar en el espacio nacional una cultura presuntamente ya hecha. Tanto en el caso de la nación como en el de la cultura pareciera entonces operar “más una puesta al día que una vuelta al ayer”, una actualización que además explicaría “la construcción-invencción del ayer” en consonancia con “fines políticos de hoy” (59). Esto es, de acuerdo con Morales, en lo que parece trabajar el “pragmatismo desencantado” de los intelectuales indígenas latinoamericanos de la vuelta del siglo: los “planteos utópico-modernos” de un José Carlos Mariátegui, anota, han sido trocados por las reivindicaciones y las denuncias estilo Guillermo Bonfil, así como por la voluntad de reproducir el “capital cultural y étnico” indígena “en el espacio de acción global”, eso es, en el mercado (61).

En contraposición al acomodamiento étnico-cultural en el espacio nacional vía la ampliación democrática, Morales plantea “un proyecto político nacional-popular ... interclasista e interétnico” (61) de “democratización intercultural” (70) o de “democracia radical (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe) que lleve a sus últimas consecuencias los principios y realidades que el liberalismo propone” y le arrebathe “la hegemonía al neoliberalismo” (64). Sigue con ello, afirma, una “lógica de la construcción del espacio utópico”, que exigiría la formación de “un sujeto popular interclasista e interétnico” (61). Este sujeto actuaría, explica, “en los espacios en los que las diferencias étnicas y culturales se articulan sin dejar de ser diferencias” (61). Es decir, no se busca homogeneizar. Solo se apela al “amplio espectro de oposición que el neoliberalismo” crea entre quienes —como él, es de presumir— “ven en el Estado un necesario ente regulador de la vida económica y social” (61). Solamente así se podrá dar una “cohesión interclasista” (61) o, más importante para lo que se viene discutiendo, un “mestizaje cultural ... democrático como eje de las identidades y de la nacionalidad, sin negar las especificidades indígenas y ladinas ni mucho menos sus derechos y sus reivindicaciones específicas y generales” (80). Se trataría de una “democratización intercultural ...

por la vía de un mestizaje ... asumido como transculturación, hibridación, diglosia y negociación culturales, identitarias y políticas" (70, también 64). Ello exige "repensar la noción de mestizaje cultural, despojándola de su carga ideológica homogeneizante y desproblematizadora", "demagógica y autoritaria", pero también requiere no ahondar las diferencias (73). No se trata de reciclar la "vieja ideología del mestizaje como demagogia exclusionista de construcción «nacional» de élites oligárquicas", sino de la "democratización política" de los "espacios de mestizaje (inter)(trans) cultural" (70) para desde ahí construir una nueva utopía: la "hegemonía popular interétnica" (64).

Morales insistirá en que un gran obstáculo para la concretización de tal ideal son los binarismos que animan el "discurso reivindicativo culturalista" y los "proyectos multiculturales" de las políticas de identidad, que no hacen más que estimular el separatismo "mediante la magnificación y esencialización de las diferencias", de acuerdo con "la agenda política de la globalización en clave neoliberal" (62, 66). Es la noción de la "«diferencia» cultural total" la que tratará con gran animosidad de "poner en entredicho" (84, n. 2), mediante el uso de la "táctica discursiva" de la polémica (63), principal, pero no exclusivamente, con intelectuales mayistas, como provocadoramente les llama. Con todo, puntualiza, no se trata de "deslegitimar el movimiento indígena cuyas reivindicaciones son justas", como tampoco de "obviar el hecho de que el construccionismo identitario, el esencialismo y el fundamentalismo se usan estratégicamente para librar luchas justas" (62, también 64). Si bien uno de sus pertinaces reclamos es la desmedida influencia extranjera en las reivindicaciones culturales, vía la cooperación o el turismo, Morales aclara que nunca ha dicho que el resurgimiento cultural sea *solo* una actuación, sino que *mucho en él* sí que es "una puesta en escena para la cooperación internacional que financia proyectos culturalistas" (63) y "busca turistizar las diferencias esencializadas" (64). Ciertamente, reconoce, lo maya puede comprenderse como la "identidad política ... de los indígenas concientizados y politizados de Guatemala" (69) construida a partir de una reescritura inventiva de la historia "con fines políticos contrahegemónicos" «deshegemonizantes» porque «deshomogenizan», en palabras de Jonathan Friedman- (65). Sin embargo, advierte que es importante no sucumbir al peligro de ver resistencia hasta en el menor gesto del subalterno, "por inconsciente e inconsistente que sea" (65).

Semejante actitud provendría de una solidaridad “incondicional y principista (si es subalterno, es bueno)”, que bien vista resulta ser “verticalista y pater(mater)nalista” (66), guardando parentesco con lo que Morales llama las “demagogias de la utopía socialista”, específicamente con la “idealización izquierdista del pueblo como sujeto esencialmente liberador” (68). A esta falsa solidaridad pretende en cambio oponer una *solidaridad crítica*, que no rehúye el debate puesto que es “horizontal y democrática” (66). Esta le permite adherirse a las reivindicaciones indígenas, al tiempo que deconstruir “el discurso esencialista” (77). Así, declara como objetivo crítico de su trabajo: “elucidar seriamente el contenido popular o no de las demandas culturalistas e identitarias esencialistas de las élites que dicen representar a los subalternos” (66s), lo que implica la desmitificación y el desenmascaramiento de su “invención de la historia, de la tradición y la identidad” (68s). Ello en un “ejercicio democrático del criterio, es decir, de la crítica” (68), que, con todo, reconoce como límites, por un lado, “la autenticidad y genuinidad de la vida humana que busca un sentido” y, por el otro, el cuidado por no “frustrar las aspiraciones ajenas” (69).

Morales se tomará el cuidado de forjar dos ideas íntimamente vinculadas para proponer una salida a la problemática étnica guatemalteca: el mestizaje interétnico y la articulación de las diferencias. Se cuidará de desligar el primero “de sus acepciones decimonónicas y sus usos demagógicos en el siglo XX” (70), es decir, de su comprensión como “ideología de élites oligárquicas útil para homogeneizar el espacio nacional y construir una ciudadanía excluyente”, que “pretende asimilar al indígena a la cultura mestiza «superior»” (75). Propone, en cambio, un “mestizaje de juntura” (71), que asuma la «diglosia cultural» (Martin Lienhardt), esto es, la “actuación de un sujeto que maneja una pluralidad de códigos que pese a ingresar en un solo rumbo discursivo no sólo no se confunden sino que preservan en buena parte su propia autonomía” (72). De ahí que se hable de juntura o, mejor, de articulación “en condiciones democráticas”, manteniendo el “respeto a la diferencia”, antes que su desaparición en una “fusión feliz” o en una “quimérica armonía «nacional»” (73). Morales insiste en que debemos “situarnos en el espacio en el que las diferencias se articulan”, dado que solo desde ahí se podrá lograr el “ensanchamiento inclusivo de la nación, hasta ahora excluyente y discriminatoria” (74). El marco irrenunciable de tal aspiración es “la transformación democrática del

Estado y de la nación" (73), por lo que no cabe ningún tipo de autoritarismo, como los que ve en el "esencialismo binario" de los grupos hegemónicos y subalternos (74, 76). En lugar de una democracia multicultural—la cual, dada la que considera "reivindicación intransigente de la diferencia", remite "a compartimentos estancos"—se ha de preferir una interculturalidad democrática (73, 76); y en lugar de nociones esencialistas de etnia o raza, el "mestizaje intercultural", comprendido como el "conjunto de formas de relación democrática de las culturas mestizas que conforman el espacio nacional" en "articulación interdiferencial" (75s). Con ello busca dismantelar la binaridad del diálogo acerca de la cuestión étnico-nacional y contribuir a la conquista de la autonomía en su solución (82).

Bibliografía

AAVV, "Ponencias del 2º Congreso de Estudios Mayas". Estudios Sociales, IV época, N° 59 (1998).

Blanco, J. "Cartografía del pensamiento filosófico guatemalteco contemporáneo", en Montiel, E., Blanco, J. y Dávila, A. (coordinadores) RePensarNos. Guatemala 2012, capital mundial de la filosofía; Guatemala: URL-UNESCO, 2011.

Dávila, A. "Una primera aproximación a la filosofía guatemalteca reciente", *Cultura de Guatemala. Enfoques humanísticos*, año XXXIII, vol. 1, enero-junio 2012.

Morales, M. La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala; Guatemala: Consucultura, 2008.

Pedro el Grande de Rusia, *creador* de San Petersburgo.

Alegoría y hermenéutica desde el *Super Hombre* de Friedrich Nietzsche

Efraín Estrada Herrera

Resumen

El siglo XIX nos ofrece nuevos caminos para entender la vida humana, entre ellos, el Romanticismo y el Vitalismo son posibilidades de rebelión contra los sistemas totalizantes, propios del racionalismo moderno y del idealismo. Friedrich Nietzsche abre una brecha, que más allá de pretender sistematicidad, logra una pasión y una fuerza capaces de escudriñar desconocidos motivos de la interioridad del individuo, quien ya no será únicamente escrutado por la *razón* y el *espíritu*. La individualidad será descifrada desde: instinto, pasión, guerra, irracionalidad, orgiasmo; estos *nuevos ímpetus*, serán leídos dentro de un nuevo ideal humano que se debe gozar, y que nace de la *tragedia dionisiaca*. La pluma de Nietzsche en su *etapa zaratústrica* dará vida a *el eterno retorno, voluntad de poder, transmutación de valores, superhombre, anticristo*. De esta referencia hermenéutico-filosófica, nace la inquietud de decantar una práctica *simbólico-alegórica* de la vida de Pedro I Alekseiévich Romanov, conocido como Pedro el Grande de Rusia; un hombre cuyos desmanes pueden ser interpretados como virtudes propias del *superhombre creador* que rechaza la *moral de rebaño*, propia de las costumbres y religiosidad de su época. Esta decantación no pretende conclusiones probatorias, sino la posibilidad de disfrutar la problematización y criticabilidad que

solamente la filosofía puede lograr cuando se enfrenta el enigma de la vida humana.

Palabras Clave: hermenéutica, alegoría, símbolo, irracionalidad, dionisiaco, apolíneo, transmutación, superhombre, voluntad, eterno retorno, moral de rebaño, anticristo.

Abstract

The XIX century offers us new ways to understand human life, among them Romanticism and Vitalism are possibilities of rebellion against totalizing systems, typical of modern rationalism and idealism. Friedrich Nietzsche opens a gap that, beyond pretending to be systematic, achieves a passion and strength capable of scrutinizing unknown reasons for the interiority of the individual, who will no longer be only scrutinized by reason and spirit. The individuality will be deciphered from: instinct, passion, war, irrationality, orgasm; These new impetus will be read within a new human ideal that must be enjoyed and that is born from the Dionysian tragedy. Nietzsche's pen in its zaratustric stage will give life to the eternal return, will of power, transmutation of values, superman, antichrist. From this hermeneutic-philosophical reference, the concern is born to decant a symbolic-allegorical practice of the life of Peter I Alekseevich Romanov, known as Peter the Great of Russia; a man whose excesses can be interpreted as virtues proper to the creator superman, who rejects the flock morality proper to the customs and religiosity of his time. This settling is not intended as evidentiary conclusions, but rather the possibility of enjoying problematization and criticism, which only philosophy can achieve when it faces the enigma of human life.

Keywords: hermeneutics, allegory, symbol, irrationality, dionysian, apollonian, transmutation, superman, will, eternal return, flock morality, antichrist.

1. Introducción y cometido

La contemplación de la vida humana y su sentido forman parte de la problematización filosófica. Hablar del hombre como enigma no tiene carácter conclusivo, ya que la afirmación es en sí misma la manifestación de un anhelo profundo, esto es la comprensión de las aspiraciones de la vida humana, por muy laberíntico o espinoso que nos parezca el asunto. La reflexión antropológica no puede ser arrinconada en el bosquejo de la *facticidad positiva* o en la formalidad deductiva de lo preestablecido a manera de armonía u ocasionalismo divino. El hombre como enigma no tiene carácter conclusivo porque su misterio no está sujeto a la medida, porque como vida, su fuerza no queda compendiada en los cánones biológicos; porque como vida, su historia es un desacato frente a las ciclópeas categorías espacio-temporales.

El hombre no tiene resuelta la vida, no es un arrojado de materia en el cosmos. La errancia de los *rebaños* no sintoniza con la búsqueda de una vida auténtica, que es dicho de otra manera búsqueda de sí mismo. Es más deseable el ostracismo en profunda soledad, donde el único pábulo para las jornadas y correrías serán el interior y la subjetividad, dos ímpetus que revientan los grilletes de los sistemas totalizantes y las definiciones que como sombras frías tullen el heroísmo del individuo. Ir al desierto de la soledad reclama dejar de ser el *camello* que añora la carga, impera ser león que se abate con el dragón, y finalmente se convierte en un niño, alguien renacido, inocente y novedoso; como el sol que nace cada día, pero que con la danza de las horas es peregrino al patíbulo de su ocaso.

El hombre debe rebelarse ante la deshumanización del heroísmo, o ante la engañosa idea de heroicidad. Sobre la misma pesan centurias de pensamiento filosófico, pesan las doctrinas religiosas, la moral. Llevar en el lomo existencial esta carga, nos asemeja a la bestia dócil, que recibiendo mendrugos de la mano del amo dirige su mirada dócil al suelo, evitando el dolor de la fusta. Esta imagen dibuja con escrúpulo fino, la representación tan arraigada, que no pocos hombres tienen de algunas virtudes sublimes como mansedumbre, bondad, sacrificio,

entrega. Ahora bien, ¿Qué ocurriría si la bestia se rebela, si muestra su brío, si no voltea la mirada al peso moral y revienta las amarras de la historia y la cultura? El juicio de los otros sería mirada afilada que condena a la castración de un nuevo heroísmo; aquel que aspira a un nuevo camino, donde el hombre como individuo se metamorfosea o transmuta desde su subjetividad a nuevos valores, o quizás, según Nietzsche a los verdaderos valores, que como columna sostienen al nuevo hombre, al *superhombre* que viviendo con los otros, está lejano de ellos, o bien no es un eremita que se hace *fuga mundi* y en el desierto ora desde su cueva. El nuevo héroe del que nos hablará Nietzsche, asume y enfrenta la presencia de su soledad como un estilista anacoreta¹, cuya columna es la sede de los nuevos valores. Desde ahí se proyecta una nueva magnanimidad que no pretende falsas igualdades, el nuevo y auténtico héroe está por encima, es un gigante, y como un señor aristócrata proyecta la nueva bondad, es un superhombre. Esta postura estará traspasada por el afán de encontrar una vida auténtica, es decir, la valentía de seguir al sol que nace y que luego camina heroicamente hasta su ocaso y se hunde con él. Mas el sol volverá a nacer, como renacerá también el hombre, como el niño inocente, el individuo que atravesará alborozos y pesadumbres con un inédito gesto heroico.

El hombre debe ser héroe que se sumerge, como concluye Zaratustra: “en su propio ocaso” para volverse a hacer un niño, cuya inocencia es como el *nuevo sol del amanecer* que lo libra de la servidumbre de aquellos que viven proyectando la envidia y mezquindad connatural a los rebaños que son guiados por valores y principios que no ven y ni gozan. El superhombre tiene una nueva guisa para manifestar su voluntad, esta será ahora la *voluntad de poder*, un constructo permanente de superación y creación. Si bien es cierto la especie humana es, en su dimensión natural un remolino de impulsos, pasiones y capacidades, no puede obviarse la energía de su vivencia existencial, misma que se vierte como apetito de preponderar, de no querer ser uno más, de no ser rebaño. Esta postura requiere el

1 Los estilistas en particular eran monjes solitarios que decidían vivir en oración sobre una plataforma colocada en la cúspide de una columna. Los anacoretas eran también monjes que vivían solitariamente dedicados a la oración. Mencionar el anacoretismo estilista es aquí una metáfora que ayuda a entender la nueva idea de héroe y Superhombre en Nietzsche, aquel que se aparta del rebaño.

denuedo y temple para transmutar los valores, a sabiendas de que lo único bueno será aquello que secunde el incremento y desarrollo de la vida. La *voluntad de poder* del *superhombre* rechazará la moral cristiana que Nietzsche define como *moral de esclavos*, dominados e incapaces. Por el contrario, la moral del hombre que ama la vida y tiene *voluntad de poder*, debe asemejarse a la del señor aristócrata, que con sus virtudes creadoras, aventaja a los frágiles y vulnerables, no tiene porque asumir sus normas.

Llegado este punto, es necesario plantear la correspondencia que podría haber entre la filosofía de Friedrich Nietzsche y la existencia de Pedro el Grande de Rusia. La intención del artículo no es demostrativa, más si alegórica y hermenéutica. Alegórica porque la vida de este personaje de Rusia será recurso simbólico; más que una identidad con el *superhombre* nos aproximará a su realidad, y esta última se afinca en el pensamiento de Nietzsche, quien haciendo las veces de faraute y mensajero, interpretará el sentido de la vida humana, hará la tarea de un hermeneuta existencial, aquel que lee y traduce la vida humana. Con ello, el marco de referencia del artículo no es histórico sino filosófico-antropológico, y muy a pesar de que los hombres no sean exactamente clasificables en su comportamiento, afanes y existencia; la antropología filosófica de Nietzsche es reveladora cuando nos permite leer la historia de un hombre que no solamente se afectó a si mismo, sino a una nación entera. Esto revive, más allá de lo fenomenológico y hermenéutico, el carácter trascendental de la filosofía, que desde la lupa de la antropología nos permite leer al hombre. Estos motivos son provocadores cuando se hace discurso de pocos hombres y mujeres que parecen no tener especie, son inclasificables en su tiempo, como Friedrich Nietzsche (gran filósofo vitalista) o Pedro Alekseyevich Romanov (gran emperador de todas las Rusias). Estos supuestos me hacen recordar un corto fragmento escrito por uno de mis alumnos de filosofía, comentando un artículo que escribí hace un año: "estos personajes muerden desgarrando el paradigma del tiempo, rompen el orden establecido, aunque lo mismo sea digno de castigo y muerte. Hombres que pueden ser capaces de embaucar a sus aliados. Sus ideas son tachadas como locura atrevida, son para los otros "locos de remate". Pero generalmente con ellos se

escribe la historia, los hitos; ellos han sido causa inspiradora de libros que cuentan gestas apoteósicas y de una historia matizada por *giros*; ellos han sido tildados como dementes. Todos los demás, los que se ajustaron a la moral de turno y a las buenas costumbres, nunca tuvieron el problema de ser encasillados como locos, a estos últimos hoy nadie los recuerda". Fueron buenas bestias de carga o animales de tiro, mansos y sosegados.²

Esta aproximación filosófica hacia la vida humana no habría sido posible antes del Siglo XIX, ya que la tradición metafísico-escolástica, el racionalismo moderno, el idealismo alemán, y el cientificismo positivista, tienen como sinopsis una sistematicidad que determina el mecanismo adecuado para entender la realidad, incluyendo al hombre. En cambio el Vitalismo de la segunda mitad del siglo XIX se distingue por una fehaciente carga de irracionalismo que le autoriza ir en pos de categorías que trascienden la vida como objeto de la ciencia natural-positiva. Los vitalistas están resueltos a comprender la vida misma como realidad principal, entre ellos sobresale Nietzsche, quien a pesar de no ofrecer unidad doctrinal o metódica, nos hereda la exaltación de los instintos contra la racionalidad, el individuo contra la sociedad y sus costumbres, y lo *dionisiaco* contra lo *apolíneo*; es él la cumbre del movimiento filosófico romántico. Un pensador que se hace acompañar por la belleza literaria y el carácter apasionado; en sus escritos es difícil establecer un esquema, quizás eso sea en sí mismo el contrasentido de su doctrina contumaz como coherencia propia de sus dramas existenciales. El *Vitalismo Nietzscheano* será faro y lumbrera hermenéutica que nos permitirá sondear el interior y motivos de la vida humana. Y luego como parangón, las gestas de Pedro el Grande de Rusia y su obsesión por la fundación de San Petesburgo, serán el símbolo alegórico desde donde se proyecta la metáfora continuada de la vida humana, que allende de poseer energía biológica, es también la fuerza histórica del *superhombre*.

Al ultimar la *intención y cometido*, quisiera hacer una brevísima mención de contradicciones a flor de piel en el Zar Pedro; el gigante de dos metros, espléndido y bestial, artesano sencillo y sofisticado

² El fragmento fue escrito por Osiris Rivera SDB, comentando el artículo "Julio Cesar y el cruce del Rubicón, alegoría y hermenéutica desde el pensamiento de Sören Kierkegaard", en Revista de Filosofía del Departamento de Filosofía de la FAHUSAC, Guatemala, 2020.

político, causa de la muerte de su hijo y luego niño que solloza arrepentido en el regazo de una mujer, hábil con el hacha y torpe con el tenedor, obediente como soldado y tirano como zar, noble y luego vulgar hacedor de una emperatriz que tuvo oficio de cantinera. Estos antagonismos dejan entrever una personalidad única, la del hombre que en su individualidad se bate como héroe de sí mismo; un creador que en carne propia asume la faena existencial de transmutar los valores, al punto de ser llamado por su coetáneos *anticristo*. El camino por recorrer no tiene vanidad demostrativa. Eso sería en sí un insulto a la esencia de la filosofía, que no es un saber verificable. La misión es, afirmar la filosofía como sabiduría que por antonomasia reflexiona, desde la antropología, el sentido de la vida humana.

2. Acercamiento al pensamiento y biografía de Friedrich Nietzsche

Un 15 de octubre de 1844 nace Friedrich Wilhelm Nietzsche, el hecho se registra en Röcken, una pequeña población de la Sajonia Prusiana. Su nombre lo debe a la fiesta del rey Federico Guillermo que se celebraba en esa fecha. Su padre, piadoso pastor luterano feneció en 1849 al desplomarse de una escalera, esto marcaría dramáticamente a nuestro pensador. Posteriormente en 1850, su madre migró a Naumburg, lugar donde Nietzsche se crío en un ambiente luteranamente pietista y femenino, por la presencia de su abuela paterna, tres tías, madre y hermana. Ese mismo año ocurriría otro suceso que marcaría trágicamente su vida, la muerte de su hermano, que extrañamente presentiría en un complejo sueño. Empezaría su vida estudiantil en la escuela preparatoria para el Gimnasio Catedralicio al que ingresó en 1854, ya por esa época manifestaba amor y afición por la poesía y la música. 1858 le abriría una nueva puerta académica, ya que ingresó como becario a la Escuela Municipal Real de Pforta en Turingia, de estilo militar-luterano, cuyo estilo humanista le hizo amar las culturas clásicas, al punto de hacerse bastante ávido en el dominio del griego y el latín. Ser pastor luterano no era lo suyo, y para decepción de su madre renunció a la carrera eclesiástica de Pastor en 1861, momento de su vida en el que ya le caracterizaba el anticlericalismo. A

continuación se matriculó en la Universidad de Bonn, donde fue estudiante de filología clásica y también cursó algunas clases de teología. Un año después, en 1865 empieza otra etapa de estudios en Leipzig donde le llega el abandono de la Fe, funda una Sociedad de Filología³ y entabla amistad con Ritschl y Erwin Rohde. El primero lo recomendaría para desempeñar la cátedra de la especialidad de filología en Basilea, empezaría también en ese momento su interés por el pensamiento de Schopenhauer y su obra *El mundo como voluntad y representación*.⁴

En aquellos años Nietzsche era ferviente admirador de Otto Von Bismarck⁵ y en el transcurso de la Guerra Franco-Prusiana se alistó en el ejército. La empresa no tuvo buen fin y fue interrumpida por un severo desplome del caballo, posteriormente tuvo que resignarse como parte del cuerpo de sanidad. Su salud se debilita aún más y finalmente es retirado de la carrera militar. La amistad y la música Wagneriana le mueven e inspiran en el escrito *El origen de la tragedia*, que abiertamente manifiesta una crítica al racionalismo y las pautas burguesas de la época. Omnímodamente recibe la influencia del espíritu Wagneriano y el pensamiento de Schopenhauer, a quienes encumbra como los auténticos adalides de una nueva filosofía de la vida, legítima heredera de la genialidad griega. No obstante, el modelo de Wagner se le develará como un fiasco, ya que intuye que el músico en realidad añora el cristianismo.⁶ Este apartamiento se patentizaría con sus publicaciones, *Consideraciones Intempestivas* (1873-76) y *Humano demasiado humano* (1878), en los que sanciona a la historia como ponzoña del hombre saludable y alegre de vivir la vida. El alejamiento de Wagner y las obras recién-citadas coinciden con la terminación de su etapa filosófico-romántica, a partir de aquí escribe libros que le conducen por

3 Por esa época se le encargarían algunos trabajos en la revista *Rheinisches Museum*, los mismos versaban sobre: Homero, el historiador Diógenes Laercio, los fragmentos de Teognis, los líricos griegos, entre otros.

4 Otro rasgo importante de este período es su amistad con Wagner, representante del romanticismo musical alemán. Con él compartía el gusto por la música y la afición por el vitalismo en Schopenhauer.

5 Príncipe de Bismarck y conde de Lauenburgo (1815-1898), apodado el "Canciller de hierro" por la tenacidad con la que se embarcaba en sus misiones políticas.

6 En 1876 Nietzsche se encontraría con Wagner en Italia. El compositor preparaba su obra *Parfisa*, misma que implicaba elementos cristianos como instrumentos redentores: el Santo Grial y la lanza que atravesó el costado de Cristo. La obra se presentó cerca de 1882 y designa para Nietzsche la cumbre de la degeneración europea, es decir, la negación de la voluntad de vivir. Cf. NIETZSCHE Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Cronología, Ed. Porrúa, México, 2014, p. xx.

otro rumbo, de ellos podrían ser mencionados: *Aurora* (1881) y *La Gaya Ciencia* (1882), escenarios donde se avista una cercanía al racionalismo ilustrado, positivista y cientificista⁷.

Ya en 1879, debido a su estado frágil de salud, se vio obligado a abandonar su cátedra en la Universidad de Basilea, que le adjudicó una pensión que le permitiría sostener su vocación de escritor prolífico. En 1881, mientras se encontraba en el valle alpino de Engandina al este de Suiza, se dedicaba la lectura de Empédocles, Kant y otros filósofos que influyeron en que concibiera el universo animado por un devenir cíclico. Es este el momento del éxtasis de su madurez filosófica, ya que intuye la idea del *eterno retorno* y con la misma, el *numen* de su obra cumbre, *Así habló Zaratustra* (1883-1885), que como libro profético enaltece los valores de la vida frente a los del conocimiento. En esta obra Zaratustra presenta una nueva "buena nueva", sustituye las antiguas Tablas de la Ley por un "nuevo decálogo",⁸ además el escrito está cargado de un estilo literario propio de la belleza seductora, impetuosa y valiente del romanticismo. Su fuerza y sonido son trampa que atrapa y hace sucumbir cualquier prejuicio respecto de su autor, surge en el recorrido de la lectura del libro la idea de *voluntad de poder*. Luego saldrán a luz sus venideras publicaciones: *Más allá del bien y el mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887). En el año de 1888 Nietzsche se encontraba deambulando entre Turín, Niza y Sils Maria. El momento fue propicio para escribir de manera prodigiosa, ya que su pluma dio a luz las siguientes obras: *El caso Wagner*, *El ocaso de los ídolos*, *Nietzsche contra Wagner*, *El Anticristo*⁹, y *Ecce Homo*. Esta vertiginosa seguidilla de escritos señala, a partir de *Así habló Zaratustra* y su idea de *eterno retorno*, su Etapa Zaratústrica, su momento filosófico más original y su baluarte máspreciado para el vitalismo y la historia de la filosofía.¹⁰ Nietzsche revela en este momento el ímpetu de sus ataques y el proceder patético de su estilo, anuncio

7 Cabe mencionar que años antes Nietzsche había encasillado a lo ilustrado, positivista y cientificista como corruptor de lo vital.

8 Esto sería una transmutación de los valores o una transvaloración.

9 En este no sólo imprecia contra Jesús y sus discípulos, además alaba la existencia de personajes como César, Nerón, César Borgia, Napoleón y Goethe. Cabría la conjetura de incluir a Pedro el Grande como símil de las nuevas virtudes y valores que la "buena nueva" de Zaratustra predica.

10 De hecho, será esta Etapa Zaratústrica la perspectiva, desde la que intento proyectar la alegoría y hermenéutica de Pedro el Grande.

probable de su desequilibrio y demencia. En 1889, Franz Overbeck teólogo de Basilea corría a Turín para salvar a Nietzsche, quien había caído enajenado en las callejuelas, producto de una crisis de demencia; le acompañaban hojas sueltas de papel y el capricho de recuperar lo más valioso¹¹. Dos días en tren marcan su regreso a Basilea, donde será internado en la clínica psiquiátrica de la universidad. Luego, por voluntad de su madre fue trasladado al manicomio de Jena, lugar que abandonó en 1890, sin embargo ya no recobraría la cordura. Su madre, Franziska Nietzsche le proporcionó cuidados hasta 1897, año en que la encontró la muerte. Elizabeth, su hermana se hizo cargo de cuidarlo en la localidad de Weimar, donde finalmente llegó a su ocaso en el año de 1900.¹²

3. Marco hermenéutico-zaratústrico

Como se mencionó someramente, en el despliegue filosófico de Nietzsche se pueden enfocar tres momentos: romántico, positivo y zaratústrico. En el presente trabajo pongo especial interés en la tercera etapa, la *zaratústrica*, ya que es en ésta donde se puede hacer la contemplación alegórico-hermenéutica que permite entender algunos rasgos vitales y volitivos de Pedro el Grande. La vida, como impulso vital y vivencia es propuesta por Nietzsche con una originalidad que permite leer dos nuevos pilares en la misma; estos serán la *voluntad de poder* y el *superhombre*. Las detracciones de Nietzsche contra la moral se dirigen como mazazos al sistema platónico-cristiano-occidental que la ha parido. Dos asuntos repele de esta moral; el primero tiene que ver con una agrupación de preceptos y leyes que deprimen y desnaturalizan la prodigalidad de la vida, un juego perverso que cohibe los impulsos, la vitalidad y el desarrollo del hombre. El segundo gran martillazo quiere dar en la teoría de las ideas de Platón, ya que la misma adquiere su realidad en un mundo suprasensible e ideal, opuesto y ajeno al humano. Las metafísicas, medieval y moderna de igual manera serán objeto de la crítica de Nietzsche, quien las acusa de guiar al hombre a caminos irreales y sinsentido, la enredosa distinción entre el ser aparente y el ser real, lo único que logran es

¹¹ Entre estos montones de papel se encontraba el manuscrito de *El Anticristo*, finalmente publicado en 1895.

¹² Sus restos fueron enterrados en su natal Röcken.

apartarnos del ser. El aparente (*nouménico*) es el que ven nuestros sentidos, y el otro (el *real*), nos queda imposible y remoto. La construcción de la vida y el mundo no tienen consonancia con un ser que tiene su cimiento en entidades abstractas como sustancia, esencia, forma, idea. Y en esta misma lectura se encuentra Dios como entidad metafísica, un ser infinito ausente e inasequible para el proyecto humano, un obstáculo que impide el surgimiento del *superhombre*.

La misión filosófica de Nietzsche por ende se reúne, en el hombre y la vida humana. Su pensamiento no tiene la sistematicidad de un Kant o un Hegel, y en ocasiones puede ser una borrasca de contradicciones; no tendrían razón de ser los intentos de sistematización o apologética del mismo. Lo inequívoco es, que su propuesta *zaratústrica* desafiará la cultura occidental, la idea de moral, y planteará un rumbo sin par para descifrar la vida humana, esto será la superación del hombre mismo desde una nueva moral y unos nuevos valores; así Nietzsche es propuesta que fortalece, eleva y dignifica la existencia.¹³ Para entender la *voluntad de poder* es indispensable reconocer la influencia que ejerció en Nietzsche la obra, *El Mundo como voluntad y como representación* de Arthur Schopenhauer, de esta fuerza él mismo divisaría: *la vida y mi propia naturaleza, pintados con grandeza terrible*¹⁴. Además, es menester reconocer la citada influencia Wagneriana,¹⁵ que durante una época concibió como reencarnación de *Esquilo*, un ser que auténticamente recobraba el espíritu del mito y lograba un anabolismo existencial entre el drama y el embeleso dionisiaco. De esto surge un ideal de hombre, un arquetipo metafórico surgido de una rivalidad de elementos mítico-divinos de la cultura griega: lo *apolíneo* contra lo *dionisiaco*. Apolo simboliza y figura paz, ocio, reposo, contemplación del intelecto; es armonía y medida, un equilibrio de orden racional. Opuestamente Dionisos trae a colación la divinidad del vino, la orgía, es el alborozo de la acción que se vierte en emociones como el drama y la danza; “vida eres mala pero te adoro”.

13 ESCOBAR VALENZUELA Gustavo, *Introducción a la filosofía 2*, Mcgrawhill, México, 1994, p.110.

14 NIETZSCHE Federico, “El origen de la tragedia” en *Obras Completas*, Tomo V, Aguilar, Madrid, 1963, p.36.

15 Que como hemos visto en la parte biográfica, posteriormente se convirtió en un fiasco para Nietzsche, al punto de rechazar desde su vitalismo la actitud de Wagner, a quien percibió agobiado por el cristianismo.

La etapa *zaratústrica* es sinónimo de la llegada al ideal del *superhombre*. El hombre no debe negar su propia ventura o destino, es decir su propia superación, y la misma no será en un "más allá", sino en la vida terrenal. Y tamaña tarea la que Nietzsche pone al hombre; esta vitalidad requiere la renuncia a Dios aceptando su muerte, es una condición *sine qua non* para que el hombre alcance su enaltecimiento en el único camino y verdad viables: la Tierra a pesar de sus limitaciones. Nietzsche escribirá explicando esto: *El super hombre es el sentido de la Tierra. Dejad que vuestra voluntad diga: el superhombre será el significado de la Tierra*".¹⁶ A pesar de que *Así habló Zaratustra* es considerada la obra cumbre de Nietzsche, y referencia por excelencia de su etapa del *superhombre* o *zaratústrica*, he considerado necesaria la inclusión de otras obras que permitan ampliar las consideraciones y objetivo de este trabajo, entre las mismas: *Más allá del bien y del mal*, *El Anticristo*, y finalmente, *El ocaso de los ídolos*.¹⁷ A partir de *Así habló Zaratustra*, nuestro pensador suscita un nuevo credo, la religión del *superhombre* que manda negar la religión del Dios trascendente y termina endiosando al hombre, le hace una divinidad en el sentido dionisiaco terrenal. Para argumentar su postura, Nietzsche recurre propiciamente a Zaratustra¹⁸, quien predicará una nueva sapiencia, en la que el *superhombre* encarna la *voluntad de poder* que lo conduce a su superación exigiéndole no ser débil, ni física ni moralmente. Este nuevo imperativo es antónimo al modelo cristiano, y que quede claro, Nietzsche no está prescindiendo de la ética, más bien presenta una *transmutación de los valores*, donde el nuevo hombre será un creador en el bien y en el mal. Como consecuencia, la *vir* o fuerza de los valores cristianos, como caridad, compasión, resignación, humildad, abnegación y obediencia, será transmutada, ya que proyecta debilidad, e incluso una perversa concepción de la justicia e igualdad. Este cambio secunda la moral del nuevo hombre, el *superhombre*. Las virtudes cristianas serán así cambiadas por su opuesto; ahora deben brillar el orgullo, el poder, la fuerza, dominio, valentía, virilidad, audacia, entre otras.

16 Cf. GARCÍA MARCOS M., *Curso de historia de la filosofía*, Alhambra, México, 1984, p. 309.

17 Algunos autores consideran en esta etapa otras obras como, *El caso Wagner*, *Ecce Homo* y *Genealogía de la moral*. No obstante, las cuatro obras mencionadas son el esquema dentro del que se encuadra la misión de este artículo.

18 Zaratustra o Zoroastro se considera un sacerdote o profeta proveniente de la cultura Persa (actual Irán). Sería el fundador del *Mazdeísmo* o *Zoroastrismo* (dos últimos siglos del segundo milenio A.C).

La crítica de Nietzsche hacia el cristianismo se endurece con calificativos como moral de esclavos, débiles y frustrados. Esta *moral* busca el gregarismo que la transluce como *moral del rebaño*, cuyos compromisos y comportamientos reflejan carencia de confianza en la vida, o sea, deja ver predilección por la paciencia, la humildad y la caridad. Con la moderación y la vida ordenada el hombre es amaestrado en una falsa y mediocre perfección. Termina siendo perfecto únicamente como instrumento, no como el señor aristócrata, que manda para crear, que es *superhombre*. Por estas, y muchas otras afirmaciones, el vitalismo *nietzscheano* es *contra* o *anti-democrático*, porque dicho sistema político es una apología ficticia de vengativos que la promueven como práctica de hombres *iguales*; luego a esa aberración le llaman justicia. Pero siendo consecuentes con la *moral de señores*, el *superhombre* no le adjudicará estima ni a pactos ni a contratos¹⁹, ¿Acaso importan estos convencionalismos (acuerdos, convenios) a quien tiene *voluntad de poder* o naturaleza para regir y hacer obedecer? La paz es parte del libreto del *rebaño*, al *superhombre* antónimamente le nace la apetencia por la guerra, ya que ésta es el puente que atraviesa un pueblo alfeñique y débil, para transformarse en un pueblo fuerte y cargado de instintos que no pueden ser arraigados por las temporadas de paz. El pontífice que guía al pueblo debe comportarse como un señor aristócrata, cuyo martillo, cual magnanimidad que nace de su individualidad, destroza el afeminamiento democrático según Nietzsche.

Si quedamos en los linderos de la apariencia, algunas aristas de la etapa del *superhombre* o *zaratústrica* serían alucinógenos que tergiversan el pensamiento de Nietzsche, vertiéndolo en los límites de la inmanencia, la fugacidad y lo caduco. Estos acabamientos los habría superado cerca de 1881, cuando le cubrió como *revelación* y *éxtasis* la idea del *eterno retorno*²⁰. Desde ella explicará, que la fuerza de la vida que exige plenitud, afirmación y eternidad en lo placentero no conoce término, es decir, ha de volver, ya que el universo está animado por un movimiento cíclico. La vida y el *superhombre* han de volver siempre,

19 Como lo considerarían Hobbes (Pacto Social) y Rousseau (Contrato Social).

20 Que se convertiría en el punto de arranque de la *etapa del superhombre* o *zaratústrica*. De aquí le provino el arrebato para escribir *Así habló Zaratustra* y otras obras mencionadas previamente.

como el sol que muere en su ocaso y nace cada día. La vida volverá eternamente, como el niño que recién nacido es inocente; retornará nuevamente con su diafanidad, mas de igual modo con la pesadez de su miseria y ruindad. Aparece en la doctrina del *eterno retorno* la filosofía de Heráclito, como una especie de profecía de rescate o salvación, una especie de *eternidad cíclica*. La vida es huida al desierto cuyas fases serán: el *camello de carga*, luego el *león que se bate contra el dragón* y por fin el niño con su inocencia. Así, siguiendo este camino metafórico usado por Nietzsche, llegamos al consentimiento de que la vida no es concordante con conformismo, desgano, postración, fatiga y tedio. Esto da pie a entender el elogio de Nietzsche hacia personajes de la talla de Julio César, Nerón, César Borgia, Napoleón y Goethe. ¿Daría esta interpretación cabida a Pedro el Grande? ¿Podría éste (cual símbolo), encarnar alegóricamente la moral del *señor aristócrata* y del *superhombre*?

4. El joven Zar, símbolo alegórico de la *voluntad de poder* nietzscheana

Pedro I Alekséievich, o Pedro I de Rusia (1672-1725), conocido en la historia como Pedro el Grande²¹, da inicio a su reinado a sus apenas diez años de edad en 1682, este se desplegaría casi por cuarenta y un años hasta su perecimiento en 1725. Pedro pertenece a la legendaria y longeva dinastía de los Romanov²², establecida en 1613 en la crisis sucesoria provocada por la muerte de Iván IV, apodado *el Terrible*. Pedro nace en Moscú y Muere en Sanpetesburgo. Estas dos ciudades, la primera antigua y santa; la segunda nueva y mundana, son interrogante y respuesta para apreciar las profundas contradicciones de un zar que, en una de sus vertientes, construye a fuerza de su individualidad, la brecha para que su nación marchase firme hacia el futuro. La otra vertiente, es la del gobernante pérfido de su santa religión ortodoxa, alevoso contra las buenas costumbres de su gente, tirano que mancilló y torturó el rostro de Rusia. De primera mano viene la agudeza del morbo moral, para hacer un juicio a este personaje, las

21 Nace del vientre de la segunda esposa del Zar Alejo I, su Padre. Su madre era Natalia Naryshkina. Pedro sucedió en el trono a su medio hermano Fiodor Alekseievich (Teodoro III) fallecido en 1682.

22 La dinastía duro poco más de trescientos años (1613-1917).

preguntas serían más que elementales ¿cuántas muertes causó?, ¿A cuántos cortó la cabeza?, ¿A cuántos torturó?, ¿A cuántos obispos o popes rusos cortó la barba?, ¿Era amigo de los bacanales?, ¿Por qué desbarató tantos monasterios?, ¿Fue un esposo fiel? ¿Qué le llevó a provocar la muerte de su hijo?, ¿Cuántas mujeres tuvo?, ¿Por qué razones su ambición no conocía límites?

En el esquema de la moral platónico-cristiana, bastaría una decena de páginas de su biografía para condenarle perverso y malévolo (de mala voluntad). El zar Pedro no encaja en la benevolencia de este sistema platónico-occidental de valores. Asiduo en los bacanales, parece un devoto de lo dionisiaco, no conoce la medida y el equilibrio apolíneo, no tiene paz ni descanso, su falta de sosiego y desobediencia le proyectan como un desquiciado porque no es entendido. Como Zar ha ido allende de las fronteras de Rusia para traicionar a la *Casta Moscú*, la humilla y no quiere vivir en ella. Su actuar es sospechoso, como hombre no tiene la probidad moral para ser zar de todas las Rusias, carece de la armonía del arquetipo religioso de su tiempo. Le consideran un enajenado espiritual, al punto de creerle poseído por alguna entidad maligna, ha osado rasurarse traicionando la barba sagrada y venerable, es el *Anticristo*. Ahora bien, el tiempo también puede hacer juicios de la vida humana, porque el hombre en su condición terrenal tiene magnitud y dirección histórica. Esta premisa nos conduce, desde la *individualidad* del zar Pedro, a encontrar acontecimientos e hitos que por su fuerza de hierro se hicieron magnánimos para el futuro de una nación. Su *irracionalidad* incapaz de domeñar sus excesos instintivos le llevó a guerras, que en la veteranía de sus consejeros, eran un disparate militar. Podría haber la posibilidad de que la guerra fuese su *modus natural* y la paz su *contranatura*. Casi de un *ex-nihilo* militar se atrevió a luchar contra dos potencias de su tiempo. Venció a los otomanos en 1696 arrebatándoles Azov, el mundo quedaría boquiabierto al ver, como a partir de los sueños de navegante que vivió en una chalupa vieja y reconstruida en el lago de Ferialslav, logró hacerse de una de las flotas navales más temidas en la Europa de finales del siglo XVII. Otra de sus grandes faenas la encuentra el 27 de julio de 1709 en la Batalla de Poltava, su adversario era el temido estratega militar Carlos XII de Suecia, también

conocido como el Alejandro Magno del Norte. La victoria le abrió paso al más grande sueño de Pedro Alekseievich, la fundación de San Petesburgo, símbolo de la Rusia occidental y moderna.²³ La guerra entre estos dos hombres (Carlos XII y Pedro I) muestra una contradicción muy afín al asunto de este trabajo. Por un lado Carlos XII es *ascético*, disciplinado, culto, religioso, un signo de admiración de su pueblo, en sus campañas militares parecía entronizar la biblia en su carpa; bien representaría al dios *apolo* y al buen hombre cristiano, un dechado de virtudes. Su contraparte es Pedro I, acostumbrado a los bacanales durante sus campañas militares, adicto al licor, considerado bárbaro por sus costumbres, un hombre a quien su pueblo deseó la muerte, un rey que vio en el clero la más alta expresión de la traición. Este escenario antitético manifiesta la paradoja de dos morales antagónicas, la cristiana y la *nietzscheana*. Pedro según el pensamiento de Nietzsche, tiene el aroma de la *tierra*, Carlos XII al incienso y *más allá*. Pedro el Grande representará la nuevas virtudes: guerra, fortaleza, soberbia, poder que domina; podría ser el virtuoso *superhombre dionisiaco*, un ser que tiene la valentía de transmutar todos los valores, alguien que fue creador porque se rebela ante el ingente peso religioso-supersticioso de su cultura. Pedro no aceptó este aparejo (moral-religioso-cultural) como el *camello*, no se arrodilló para recibir la carga. Podría hacer unísono con Nietzsche que pronuncia: "Esta voluntad es la que me alejó de Dios y de los dioses, porque ¿qué podría yo crear si hubiera Dios?".²⁴ Con este asentimiento no se pretende el disparate filosófico de crear una similitud entre Pedro I y Nietzsche. **El primero es símbolo alegórico del superhombre, el segundo es hermenéuta zaratústrico de la vida humana.**

Así como la antítesis terrenal de Pedro I será Carlos XII de Suecia, la contraparte de Nietzsche, será en un momento de su vida, Richard Wagner. Esto se encarnizará a manera de libelo en el *Caso Wagner*; el zar y el filósofo nuevamente podrían confluír en una crítica similar a sus adversarios: "En cuestiones de decadencia soy el recurso más alto que hay en la tierra. Esos hombres de hoy, con su instinto lastimero y en

23 En el transcurso del presente trabajo se irán resaltando otros logros y actitudes, estructurándolos de manera que se puedan interpretar desde la filosofía de Nietzsche.
24 CRUZ PRADOS Alfredo, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1991, p.

degeneración, deberían estar muy contentos de tener junto a ellos a alguien capaz de ofrecerles un vino generoso en los momentos más tristes. Seguramente lo que Wagner ha logrado hacer creer de sí mismo, es una prueba de genio, pero este genio es el de la mentira. Yo tengo el honor de ser lo contrario: un genio de la verdad".²⁵

5. Pedro Alekseevich Romanov: tempestad de la vida contra la razón

Reza un dicho, "después de la tempestad viene la calma". Lo mismo es lógicamente camino para comprender lo opuesto, dígame el desasosiego y la intranquilidad. La calma es paz y la tempestad es guerra; pertenecen mitológicamente a Poseidón la agitación violenta del mar, los vientos intempestivos, las violentas precipitaciones, el concierto de nubes oscuras, rayos, truenos y relámpagos. Esto, más que un carácter propenso al descanso del mar y sus mansas oleadas, es temperamento e *instinto* en carne viva, una manera de ser que se revela indómita, contraria a la mansedumbre y humildad de corazón.²⁶ Desde su niñez, Pedro Alekseevich experimenta esta tormenta contradictoria. Su medio hermana Sofía ambiciona el trono después de la muerte de Tedoro III, y el cuerpo militar más nutrido de Rusia, los Strelitz no le ve con buenos ojos. Los boyardos²⁷ parecen inclinarse a favor del medio hermano de Pedro, Iván V, cuya personalidad semejava debilidad, tontuna, achaques de salud y endeblez. Iván proyecta ser un *zar-marioneta*, pacto seductor para los planes de su hermana Sofía, el ejército y los nobles boyardos de Moscovia. Pedro en plena infancia distingue ya la nocividad del acontecimiento; la sucesión de su raquíctico hermano es legítima, jurídica y religiosamente. Pero esta *conceptualidad* lo hastía, él pretende su propia perspectiva, no viene al caso si la misma es falsa o verdadera, su *interior individual* le reclama desde máximas, con las que va patentizando lo que Nietzsche decía de él mismo: **"Un día mi nombre irá unido a algo formidable: el recuerdo de una crisis como jamás habido en la tierra"**, Pedro desde niño también gritará orgulloso, **"Yo no soy un hombre, soy dinamita"**.

25 Esto escribía a Malwida von Meysenburg en septiembre de 1888. Cf. NIETZSCHE F. "cronología" en *Así habló Zaratustra*, o.c., p. xxii.

26 Escribirá Nietzsche, *si amo el mar y lo que es como él, y le amo más cuanto más enojado se me opone... lo ilimitado ruge en torno a mí...* Cf. *Así Hablo Zaratustra*, o.c. p. 181.

27 Clase noble y terrateniente de Rusia y otros países del oriente europeo, especialmente eslavos. En el contexto de la Rusia Moscovita de Pedro el Grande, estaban muy asociados a sostener las tradiciones y costumbres patriarcales ortodoxas.

Hay en su vida un afán revolucionario y destructor, radical y asumido, que se exterioriza con cuestionamientos que alcanzarían para anatematizarle, “¿Tendrá el reinado de mi hermano Iván provecho para la vida?, ¿Engrandecerá a Rusia la debilidad de Iván?”. Su vida es *alegoría* que empieza a tomar *fuerza simbólica*, que entiende el mundo con su imaginación, no con las categorías que le impone el sistema. La imaginación será para Pedro habilidad para leer sus ideales *metafóricamente*. Nietzsche escribió de esto: “Una buena metáfora es como una pantalla a través de la cual contemplamos el mundo; ella filtra los hechos, suprimiendo algunos y poniendo otros de relieve”.

Algunos boyardos con un poco de ceso, convinieron en que era necesario designar también a Pedro como Zar, con ello Rusia tendría dos zares, Pedro I e Iván V. Uno será **símbolo del superhombre**, el otro símbolo del hombre débil, producto de la *moral platónica* y la *piedad cristiana*. Se sabe que el trono era en realidad un “doble trono”, es decir hecho para dos zares, con la peculiaridad de contar con una cortina en su parte posterior, recoveco desde donde Sofía, hermana de Iván y medio hermana de Pedro, susurraba al zar enfermizo lo que debía decir; bloqueaba su mente para que repitiera las mentiras del pasado. Iván es el espíritu sufrido, el *camello* que ansioso lleva su carga.²⁸ El trono de Pedro tendría costos para él y su madre Natalia, uno de ellos fue la muerte de su tío Iván Narychkin, quien sería finado por las picas salpicadas de sangre de los Strelitz. Pedro es apenas un niño, y en su *voluntad* que vacila como llama en la tormenta, decide para el *futuro* la condena a muerte de los veinte mil strelitz que se sublevaron ante su llegada al trono. Sofía, voraz con el poder es enaltecida como regente, los dos zares son unos jovencuelos inofensivos; la fuerza de los strelitz, muchos boyardos y la Iglesia Ortodoxa rusa la secundan y favorecen. No conviene la presencia de Pedro en el Kremlin, él y su madre deben ir al destierro, el camino es extraño como huida a lo *desolado* y sombrío, al **desierto**; de súbito divisan Preobrajenskoia, esa población donde Pedro se convertiría en el **león** que pelea contra el **dragón**, ahí sería divisado como el insólito príncipe que lucía camisas harapientas, pantalones andrajosos, que no tenía sombrero y usaba zapatos sin tacón.²⁹ Sofía, desde la lectura de Nietzsche, hizo un favor a Pedro, lo libró de la etiqueta bizantina y los ritos, le apartó de caminar en procesión como ídolo. La mezquindad

28 Cf. NIETZSCHE Friedrich, “Así habló Zaratustra”, en *Obras Selectas*, Edimat, Madrid 2012, p.47.

29CARTIER Raymond, *Pedro el Grande*, Libros Maravillosos, p.17.

de la hermanastra, abre un mundo nuevo para el pequeño zar, aperturó la *libertad*. Allí Pedro crecería como gigante, sus manos callosas serán capaces de quebrar las herraduras de hierro, de él se podría afirmar a una sola voz con Nietzsche: "Y ese ser tan sincero, este yo revela el cuerpo y lo quiere incluso cuando sueña y se forja fantasías y revolotea de un lado para otro con sus alas rotas. El yo aprende a revelarse con mayor sinceridad cada vez, y cuanto más aprende, más ensalza y honra al cuerpo y a la tierra".³⁰

La *demencia* es *status communis* entre Pedro y Nietzsche. El príncipe zar sufre de fuertes convulsiones que le crispan y tuercen el rostro. El asesinato de su tío, el miedo, el olor a sangre y los gritos locuaces de los strelitz le han marcado; a veces queda sumido en triste agotamiento, mas es un hombre intenso, cuando se enfurece rompe, cuando bebé no conoce medida y se emborracha, cuando golpea derriba. Así se levanta la fortaleza de *voluntad* (de poder) de Pedro el Grande, mientras que su hermano será tildado en el Kremlin, Iván "el idiota". En Preobrajenskoia el juego favorito de Pedro es la *guerra*, rasgo peculiar de los que llevan en la sangre el *grito de la tierra*, la *voluntad de poder*. Al fin de cuentas es zar y tiene la esplendidez de armarse un ejército de "hombres de juguete", que siendo de carne y hueso le obedecen. Pedro se va abriendo, desde los hechos miserables que marcan su niñez; la vida es un *eterno retorno*, donde no solo vuelve lo placentero sino también lo *funesto*, y el está listo para tal intensidad vital.

6. Pedro I, símbolo de lo dionisiaco y desdén de lo apolíneo

Pedro integra en su "tropa de juguete" a un coronel prusiano Von Meugden que vivía en Sloboda³¹, así empezará a poner los cimientos de una nueva Rusia, fuerte, guerrera, sofisticada, occidentalizada y grande. Aprende, deja de ser carpintero para hacerse constructor, deja de ser marinero para convertirse en almirante. Pedro ama el mar como Poseidón ama la tempestad, los barcos son su pasión

30 NIETZSCHE Friedrich, "Así habló Zaratustra", o.c. p.51.

31 Sloboda era una población previa en el camino hacia Preobrajenskoia. En la misma vivían muchos extranjeros. Pedro les empezará a admirar, mientras que el pueblo ruso les considera paganos y bárbaros.

y domina el astrolabio. Pero le critican, ¿Para qué necesita la náutica si con sus pies puede navegar por las vastas tierras de Rusia?, el zar no debe ir más allá de los confines de Rusia, en los barcos según la tradición hay intervención del demonio. El zar es un *Dionisos* ruso, es libertador porque libera a los demás se ser normales mediante los excesos, su misión y *drama* coinciden con liberar a Rusia de los atavismos que la hacen medieval, lóbrega, sombría y críptica. Los popes ortodoxos gruñen sordamente ante el carácter indomable de Pedro. “El momento, en realidad, es grave. El mundo va a perecer. Lo han anunciado los profetas. La gran catástrofe está muy próxima. Se conoce la fecha: el año 7197³² de la Creación, que los bárbaros llaman 1689”.³³ A sus diecisiete años el joven zar es encarnación del *Anticristo*. Además de su afición al *bacanal dionisiaco*, Pedro fuma, y ha olvidado que San Mauricio condenó el tabaco porque en su raíz amarga vive la envidia; el zar se ha pervertido, o mejor, se ha liberado. El *desierto* y *solitud* de Preobrajenskoia han dado sus frutos en él, renace *cíclicamente* como un niño, no extraña la campana del Kremlin fundida por el mismo San Nicolás.³⁴ Natalia su madre está en desazón, Pedro puede perder su reinado, urgen las nupcias para detener todo su ímpetu, el casamiento será un buen bozal para detener la bestia que bufa en su interior, y para ello una doncella prudente y virgen caería como anillo al dedo, ¡no se diga más! La candidata es Eudoxia Lapukin. ¡Pobre de Pedro! o mejor ¡Pobre de ella! Hasta en su nombre es antitético, *Eudoxia* representa según la etimología la correcta doctrina: *eu-doxa-ia*, cuya traducción literal sería, correcta-doctrina-cualidad. La vida de Pedro es una madeja de celos palatinos protagonizados por Sofía su medio hermana, popes ortodoxos, nobles boyardos y militares strelitz; su *voluntad* debe elevarse por encima de ellos, su **voluntad de poder** será divergente al señorío y aristocracia acostumbrados en Rusia. Pedro visita a los bárbaros herejes en Sloboda³⁵, encierra a Sofía en un monasterio, ¿Qué va a decir el patriarca, la piadosa Moscú, la santa Rusia cuando sepa que el zar ungido y consagrado es extravagante, visita barrios de herejes y es aconsejado militarmente

32 Este año es según el antiguo Calendario Ruso, mismo que Pedro cambiaría por el calendario Gregoriano.

33 CARTIER Raymond, *Pedro el Grande*, o.c., p.22.

34 Según la tradición rusa esta era la campana más grande del mundo.

35 Sloboda estaba compuesta por pobladores de la Europa Occidental, franceses, ingleses, holandeses, suizos y alemanes. Todos ellos tenían el estilo de vida de una burguesía apacible.

por extranjeros paganos?, las añejas tradiciones rusas se enciman sobre Pedro, quien las reprende cuando pretende festejar el triunfo de sus *superaciones*: “entonces hicisteis que cuantos me querían se pusieran a gritar que yo era quien más daño les hacía. Así habéis actuado siempre: amargaste lo mejor de mi miel y el trabajo de mis mejores abejas”.³⁶

Las masas rusas, cuyo proceder es semejante al de un **rebaño**, viven sumidas en la miseria debido a su ignorancia e ingenuidad, miran con agorería y ojos de mal agüero al zar Pedro, quien percibe sus sordos gruñidos. Las mujeres rusas apenas enseñan el rostro y los ojos, en cambio en Sloboda las mujeres muestran cuellos, hombros y gargantas. Pedro no obedecerá dictados religiosos y racionales, eso le deprimiría y uniformaría; el Kremlin y la santas costumbres narcotizarían su *impetu vital*, será un *héroe* que no contemporizará con el *racionalismo socrático-platónico* y su subsiguiente especulación moralista occidental. Este *heroísmo trágico*, es compromiso en y desde él mismo, es su *destino fatal* que aceptará y hará suyo. Nietzsche encuentra este reclamo de la vida en la Grecia Presocrática, donde la Naturaleza se muestra como un universo originado constantemente gracias a un *principio vital* cargado por una fuerza que anima y es *interior*. Al seno de este universo regresa el hombre con la muerte, para volver a nacer de nuevo. He aquí presente el *eterno retorno* que Pedro deberá vivir con sus placeres, fatalismo y naturalismo, el nuevo héroe aceptará ese *sentido cíclico de la vida*, se hundirá como el sol en su ocaso y renacerá como el niño inocente. Buscará plenitud *gozando y sufriendo en la tierra*, no esperando un *más allá*. Esa atmósfera puritana-moscovita, que pretendía ahogar al zar, representaría en Nietzsche a los despreciadores de la *tierra* y el cuerpo, son aquellos que anhelan una vida supraterrrenal ya que no pueden crecer por encima de ellos mismos, es así cómo la cultura rusa contemporánea a Pedro, reniega de la *vida* y de la *tierra*. Sus miradas se llenan del desprecio presente en el tuétano de la envidia inconsciente. Nietzsche les diría: **“no sigo vuestros pasos, depredadores del cuerpo, pues considero que no sois puentes tendidos hacia el superhombre”**³⁷, el zar pedro también lo haría. Hará de su vida una *tragedia* donde

36 NIETZSCHE Friedrich, *Así habló Zaratustra*, o.c. p.102.

37 NIETZSCHE Friedrich, *Así habló Zaratustra*, en *Obras Completas*, o.c., p.53.

beberá champaña para ahogar a los pequeños, a los desagradables que le mordisquean el corazón ¿Acaso reside en la vida de Pedro la psicología del orgiasmo, que para Nietzsche es *exuberancia y fuerza de la vida*? En este orgiasmo mora el dolor como un estimulante, es la llave para abrir el cofre donde se guarda el *sentimiento dionisiaco de la tragedia*, tergiversado pesimistamente por Sócrates, Platón, Aristóteles y el Cristianismo.³⁸

7. El Zar, insurrecto de la *nueva moral*

Pedro el Grande convive con una ávida, inagotable y extenuante curiosidad. En el lago de Fereiaslav se aburre porque es pequeño y triste, y él es *Grande* y animosamente rebelde, sueña con mares y grandes flotas, cosas que son prohibidas para el zar, hombre consagrado o condenado a no salir nunca de Rusia. A pesar de ello la naturaleza de Pedro no contempla íconos sagrados y tampoco respeta los juramentos hechos a su madre. En el puerto de Arcángel desafía siglos de valores sagrados, encarga un barco equipado con cañones porque su naturaleza es la *guerra*, lo ordena a holandeses quienes no profesan su religión y son paganos para la Iglesia Ortodoxa. El zar no sabe como pagará, pero el *placer y la vitalidad* sentidas traicionan a la razón; al remate del arrebato³⁹ anota lo siguiente: “Le escribiré más largo otra vez, porque en este día de alegría no me siento en disposición de escribir, sino, más bien, de rendir tributo a Baco”⁴⁰. Había muerto por estas fechas el Patriarca Joaquín molesto y preocupado por el actuar del zar, su testamento más que herencia era sentencia, acusaba las costumbres, amigos e ideas del rey de Rusia. Pero Pedro es un coloso de mayor altura que los improperios moralizantes; además bebe, apuesta, tiene amante y es un cínico mundano. Ama la tierra, en el día se divierte en ella, en la noche se entrega a sus placeres; en uno de sus ritos dionisiacos bebe y corona en una bufonada a un falso zar. En la *transmutación de valores* concebida por Nietzsche es necesario destruir la moral conocida, no dejar de ella “piedra sobre piedra”, la

38 Cf. NIETZSCHE Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, en *Obras Completas, o.c.*, p.631.

39 Esta ocurrencia se debe entender dentro de la filosofía de Nietzsche como un momento donde Pedro acepta la belleza de la vida, su placer. Y sin lugar a dudas este pudo ser uno de los momentos en los que el zar experimentó una de las mayores luminosidades y fuerzas que la vida y la tierra le habrían de dar.

40 Dios Romano similar al dios griego Dionisos.

explicación es concisa, la base de esa moral son el rechazo y la negación de la vida. Las tradiciones, costumbres, religión y moral vividas en la Rusia del tiempo de Pedro, forman un sistema moral que predica pletóricamente el resentimiento contra la vida, es una moral que busca cuadrarse desafiante *contra los fuertes, poderosos y enérgicos*. Ante esta "canonización de la debilidad", se busca y festeja la detención de la vida en una cárcel poco viril, en la que los convivientes serán, según Nietzsche, la *misericordia, caridad, obediencia, resignación*, entre otras. La condena debe guardar la esperanza de una "falsa libertad", cuya creación ficticia equivale a un *cielo o más allá*. Si el hombre como reo o esclavo es gregario se salvará, porque el gregarismo es crucial para que los enclenques se defiendan del fuerte. La *nueva moral* propuesta por Nietzsche es de *señores aristócratas*, es en favor de la vida que enaltece nuevos valores: *individualidad, fortaleza, prominencia y personalidad excelsa*. En *Así habló Zaratustra* hay un pasaje que pareciera que está hecho por Nietzsche a la medida de Pedro: "Tu virtud debe estar muy por encima de la afinidad de los nombres, y cuando tengas que hablar de ella no te de vergüenza hacerlo balbuceando. Di pues balbuceando: 'Este es mi bien; esto es lo que amo; así me gusta, sólo así quiero el bien. No lo quiero como el mandamiento de un dios, ni como norma o necesidad de los hombres: no quiero que sea para mi una guía para mundos ultraterrenos y paraísos. La virtud a la que amo es una virtud terrena, que tiene poco de razonable y menos aún de razón colectiva'".⁴¹ A Pedro no le va bien el consenso, sobre los cráneos y espaldas de sus siervos cae asiduamente el peso de su garrote, cuando emprende campañas militares se hace caso a él mismo, refrenda el "así lo quiero, así me gusta", con ello expresa su *fuerza individual*. No importa que las primeras incursiones para hacerse de Azov hayan sido un fiasco, el zar siempre gana, la batalla no tiene rasgos de guerra santa o vieja moral, no es la Cruz contra la Media Luna. *Guerra* para este ruso no es un momento o batalla, el *superhombre* es el mismo "**estado permanente de guerra**", las conquistas son efecto de la inconformidad que no conoce cercos. La *individualidad* es la medida más alta de sus *propios valores*.

41 NIETZSCHE Friedrich, *Así habló Zaratustra*, o.c. p.54.

Al final, la inversión de valores promulgada por Nietzsche, puede tener una apreciación en el campo de las posibilidades del conocimiento, ya que demanda la *transmutación* o *transposición* de categorías como falsedad y verdad. En esta senda, lo que las tradiciones han clasificado como erróneo, desde el punto de vista de los que menosprecian la vida, se transformará en *verdad* para los *filósofos del futuro*. Una apreciación moral de tal magnitud demandará a Nietzsche, como filósofo zaratústrico, y a Pedro el Grande, **símbolo de la voluntad de poder**, la asunción de la valentía y fortaleza individual capaces de despreciar cualquier tipo de objetividad y cualquier realidad o entidad que les trascienda. No pueden necesitar de un bastón existencial ajeno y compartido que les ampare, cuando la auténtica tarea que el *superhombre* se echa a costas, para guarecer sus creencias y valores, es propia o individual. Que trance tan arduo puede ser la vida misma cuando se vive bajo la *nueva moral* o la *transmutación de valores*, alzar Pedro le puso en innumerables ocasiones en peligro de muerte, y es curioso que Nietzsche deje entre ver esta devanadera en su obra *Mas allá del bien y del mal*: “Muy pocos son independientes; éste es un privilegio de los fuertes. Y quien, sin necesidad, trata de serlo, aunque tenga todo el derecho a ello, demuestra no sólo que es fuerte, sino sumamente temerario. Se mete en un laberinto, multiplica los peligros que ya entraña la vida, se aísla y es desplegado trozo a trozo por cualquiera de los minotauros que hay en las cuevas de la conciencia”.⁴²

Un ejemplo de esta temeridad sale a escena, cuando Pedro construye su propia flota en Voroneye con la que conquistó Azov. En medio de siervos y esclavos se pasea un gigante, los ve gemir y caer de cansancio y les increpa: “¡Cerdos! ¡Sucios puercos! ¿Por qué descansan tendidos y no hacen nada? ¿Acaso yo no me gano mi pan?”, Pedro hace llover golpes, con su propia mano rompe cabezas, es un monstruo que aúlla, su puño pareciera ser el del mismo hércules. El y sólo él mantiene actividad en ese astillero lleno de demencia, si él no está todo se detiene, cuando trabaja entre los obreros parece igualar la labor de diez. Su dubina⁴³ sigue cayendo sobre los cráneos,

42 NIETZSCHE Friedrich, *Más allá del bien y del Mal*, en *Obras Selectas*, o.c., p.288.

43 Maso ruso con puntas de madera o acero en la parte superior. Usado para el castigo de esclavos y animales.

con sus manos construye buena parte de su propia galera, que bautizará con el nombre de *principium*, ahora más allá de ser zar se ha convertido en el Capitán Pedro, *creador*.

Nietzsche despotrica contra la moral de los que renuncian y son ascetas. Pedro no es fuerte sólo porque la biología le ha dotado de altura y vigor. Su fuerza reside más allá del biologismo fáctico-positivista, no es *factum* sino cualidad, no es *quantitas* sino *qualitas*, por ello la auténtica vida moral no es el despojo de la fuerza física o el dominio fáctico. Pedro el Grande supera ese reducto, *su moral* expresa valores vívidos, claros y auténticos; *solemniza lo profano y su amor a la tierra*.

8. Pedro Alekseevich, embajador y transmutador de nuevos valores

¡Cambiaré a mi pueblo, los haré hombres! Un diez de marzo de 1697 se alejaría de las estepas rusas para ver los adelantos de Suecia, Brandemburgo, Prusia, Hannover... Mujeres nobles como Carlotta de Prusia y Dorotea de Hannover huronean su misteriosa estrella, y luego escribirán a Gottfried Leibniz, "es un salvaje amable", "es un hombre extraordinario, no puede nadie imaginarlo sin haberlo visto".⁴⁴ En su itinerario los nobles se quieren esforzar por atenderlo, pero el soberano terrible y monumental aprende a vivir en una casita de Holanda, la simplicidad le habla a su corazón grande de *león* y a su espíritu *inocente de niño*. Mientras Rusia se debate en dilemas teológicos, Pedro descubre para sí una ley esencial: el esfuerzo debe ser ordenado, claro, guiado por la ciencia.

La expresión de la *nueva moral* viva en Pedro es coherente. Las cortes y la parafernalia le provocan bostezos; con la ciencia y el trabajo es insaciable, en Zaandam Holanda aprende de la construcción de barcos, Inglaterra le aburre. La siguiente lección será la política, y para ello se encamina a Viena. Un disparate retoza en su cabeza, derrotar al Imperio Osmaní⁴⁵ y apoderarse del Mar Negro. Se aviva en este Zar

44 CARTIER Raymond, o.c. p.68.

45 Imperio Otomano. La Guerra ruso-turca se dio entre 1710 y 1711.

incontenible lo escrito por Nietzsche: “Es difícil que le comprendan a uno, especialmente si piensa y vive **gangasrotogati** (a la velocidad con que fluye el Ganges), cuando los hombres que te rodean piensan y viven de otro modo: **kurmagati** (con la lentitud que anda una tortuga) o, todo lo más, **mandeikagati** (a saltos como la rana)”.⁴⁶ Así es Pedro, el hombre superior que porta una nueva moral, no ha nacido para estar abatido, ha surgido con la luminosidad del eterno retorno para ser libre, no para soportar el yugo de la moral de los débiles. A esta libertad Nietzsche le interpondrá una doble interpelación, “¿libre de qué?” y “¿libre para qué?”, las respuestas de tal inquisición no se circunscriben a la espontaneidad biológica. Como un señor Aristócrata, Pedro inicia un proyecto de suyo: la *creación de valores*; la posibilidad descansa en la plenitud de su energía, que no necesita el asentimiento del gran *rebaño* que vive en Rusia. Su cabeza rezuma de ideas, él les cambiará, porque tiene *voluntad de poder*. En su *Gran Embajada Europea* (1697-98), disfruta de momentos de soledad, se aparta para concebir el sentido y rumbo que tomara la nueva Rusia, su Rusia. Para crear le fue necesario alejarse del Dios ortodoxo ruso, ¿qué hubiera podido crear rodeado monjes y popes?, niega a su Dios para fortalecer la vida creadora, simbolizar alegóricamente al *superhombre* es el anuncio de la *muerte de Dios*. En los pasos del Zar no calzan los mecanismos de defensa de aquellos debiluchos que han fingido e ideado una falsa moral, aquella que hizo categoría o criterio de medida la inferioridad. Han forjado con la aleación del odio y el resentimiento de los mediocres, una *fraudulenta virtud*. Pedro prefiere la *inocencia nietzscheana* que predica la *inocencia del ser* antes que la espera de una vida “*más allá de la vida*”. La creación de valores nacidos de su *individualidad* le libran del *nihilismo*, no derriba los viejos valores porque sí, los abate porque esto dará paso a la *pujanza vital de un hombre superior*, y con ello tiene una revelación, ¡está listo para reinar! Rusia será grande, porque él tiene el deseo o *voluntad* de ser grande.⁴⁷

46 NIETZSCHE Friedrich, Más allá del bien y del mal, o.c., p.286.

47 Este ideal del *superhombre* será percibido por Nietzsche en el espíritu germánico, libre de cualquier indicio de cristianismo y romanidad. La autenticidad está en la tragedia griega porque ella es mito y heroicidad.

9. **Voluntad de poder: la victoria del niño zar**

La *voluntad* es sufriente y “los últimos secretos fundamentales los lleva el hombre en su propio interior y éste le es accesible en la forma más inmediata”.⁴⁸ De esta manera sigue Nietzsche a Schopenhauer, comprendiendo que *la vida es voluntad*, mas no solo de vivir, sino de *poder*. La vida despidе placeres y miserias que se funden en la *voluntad de poder*, será bueno así lo que aumenta este sentimiento de *poder y dominio*. Pedro desde niño *intelige* así la vida, ella debe ser concebida como *voluntad de dominio*, ese es el punto donde deben converger su moral, su razón y su conocimiento. La mirada del zar quiere imperar más allá de Rusia y Azov, su poderío se dirige hacia Suecia, ahí se abre el Mar Báltico, la puerta de Rusia al Occidente.

Pedro descubre una triste evidencia, en su tierra la gente simplemente vive, acepta como caídas del cielo pobreza y miseria. Eso le agita e irrita porque no basta vivir aceptando el pauperismo, largas barbas y harapos como voluntad de Dios. Para él es ahora imprescindible que la vida sea *voluntad de poder*; se preguntará para sí ¿me bastará la vida para cambiar a mi país? Pero la vida se afirma más allá de su dolor, irracionalidad y preguntas, porque la vida se realiza en la *voluntad de poder* y en el *eterno retorno*. Cambiar a Rusia parece tan absurdo e imposible, pero mimetizándose con Nietzsche, Pedro el Grande se aferra al *poder* y la *voluntad*, concluirá que la tarea por titánica y sufrida que parezca es posible, porque *su querer* se contraría con la razón. El zar ostenta tal poderío que elimina el antiguo calendario ruso, ya no habrá año 7208,⁴⁹ la histeria religiosa se apodera del *rebaño* que ve nuevamente en Pedro al *Anticristo*, ¡El zar nos ha robado a Dios!, el Apocalipsis se avecina. Estos desmanes no lo inmutan ni lo resignan. Su querer es amor por lo necesario, irremediable e incorregible; su *superioridad* se arroga y quiere la vida aunque implique amargura y crueldad, su destino paradójico carga con placeres y lastra con fatalidad. El *eterno retorno* se presenta en la vida del hombre y será héroe valiente el que acepte la vida sin pretender idealizarla,

48 Cf. HIRSCHBERGER Johannes, *Breve historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1982, p.253.

49 Según el Calendario Ruso, los años se contaban a partir de la Creación. Esto tenía un carácter sagrado.

Pedro no es dulzarrón, *su deber es su querer, y su querer es poder*: “es su voluntad que todo sea como es y ha sido”⁵⁰, no hay arrepentimiento en su faz, su vida *dionisiaca* le hace héroe trágico. Pedro es “el Grande”, porque su *magnanimidad* se exhibe en la lealtad de su *inevitable destino*. Es incomprendido por la gente “¿acaso Pedro Romanov entrega a satanás el país?” se preguntan, empero él sabe que no se apaciguarán y eso le hace cavilar, seguramente se preguntará como Nietzsche en el *Anticristo* “¿Qué es la felicidad? Sentir que *aumenta* nuestro poder, que superamos algo que nos ofrece resistencia”. Este descendiente de los Romanov no tiene el querer de vivir en paz, sino el de obtener más *poder*; no es la paz por encima de todo, sino la *guerra*; no es la virtud; sino la *fuerza* (virtud sin moralina)⁵¹, su punto de arranque está en *El origen de la tragedia*, como mina de donde sale el tesoro de los *nuevos valores (transmutación)*, he ahí la fuente del *eterno retorno* que hace brotar el *superhombre* que afirma la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros como el goce del devenir y el *placer de destruir*.⁵²

10. Eterno Retorno: arrebató y éxtasis para el emperador de todas las Rusias

“¡Manteneos fieles a la tierra, hermanos míos, con toda la fuerza de vuestra virtud! Que vuestro amor dadivoso y vuestro conocimiento estén al servicio de la tierra.” “No permitáis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y que sus alas se estrellen contra paredes eternas”.⁵³ La fidelidad a la *tierra* es aceptar su *movimiento cíclico*, que afectará no sólo al hombre sino a todo el universo. No caben la disyuntiva ni la libre elección, ya que el mundo es *eterno retorno* de lo mismo, no hay cambio ni alteración, y la muerte de Dios ha dejado al hombre en una situación fatal e irremediable, su libertad individual. Ella será su mejor arma para enfrentar el *eterno retorno* en un universo cerrado, subsistente en su *ciclo dinámico*. Sin esa libertad quedamos a merced de la *moral de esclavos*, del gregarismo. Es absurdo y *nihilista* ser parte de un rebaño o grey que espera el cielo en un mundo inmanente,

50 CRUZ PRADOS Alfredo, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, o.c., p.95.

51 Cf. NIETZSCHE Friedrich, *El Anticristo*, o.c., pp.458-459

52 Cf. NIETZSCHE Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, o.c., p.632.

53 NIETZSCHE Friedrich, *Así habló Zaratustra*, o.c., p. 80.

la única posibilidad de grandeza está en el *heroísmo* que ama la *tierra*. Por ello Pedro no evita que su vida se realice en la *circularidad dinámica* que no conoce termino, no evita el *eterno retorno*, lo recibe en los valores terrenales como la guerra y las conquistas. La grandeza vuelve eternamente y le pertenece a la tierra, no caben las preguntas sobre la finalidad y sentido, ya que el poder que el zar tiene como *superhombre* y *anticristo* forman parte de una imperecedera *anáfora* existencial. El hombre forma así parte de la autoafirmación cósmica del mundo, es en el *eterno retorno* donde su vida se manifestará fuerte, viril, poderosa, terrenal y creadora. Esta condición de la vida humana se manifiesta patente en el zar y su constante espíritu de guerra. Contra todo buen augurio decide entablar pelea contra Carlos XII rey de Suecia. El *eterno retorno* de la vida no es la guerra contra "este o aquel" rey, es aceptar su *individualidad* como *superhombre* que se encamina al *futuro* donde también estará presente el *eterno retorno*, por ello no tiene más salida que manifestar su *voluntad de poder*, con la que sembrará más guerra y desigualdad, la vida debe estar constantemente superándose a si misma, ese es el camino del *dinamismo cósmico*.⁵⁴ Pedro perderá la batalla de Narva y huye para salvarse, el suceso no lo desmerece como *superhombre*, lo esencial será evitar hacer paz y capitular, lo *grande* y *virtuoso* será mantenerse en estado de guerra.

11. San Petesburgo: advenimiento del *superhombre* creador

Pedro es destructor de la *moral* vetusta, enemigo de la grey que espera un más allá para ver grandezas. Después de la derrota en Narva su espíritu guerrero adquiere matiz *forttissimo*, guerrear no es pervertido, por el contrario, es una virtud que debe fulgurar en el *superhombre*. La polémica vida de Pedro le ha concedido el mote de *Anticristo*, es hostil a la ortodoxia rusa, y en la visión de Nietzsche es un *profeta* que anuncia la *muerte de Dios*. Si evidencia fuese necesaria para dar probidad a lo dicho, existe registro histórico de las acciones del zar para mantenerse en estado de guerra, ha ordenado fundir las campanas de las iglesias para hacer cañones y les confisca bienes

54 Cf. Ibidem, p.94

porque el clero esta cebado; guerra para Pedro no significa ganar o perder, es parte de su *eterno retorno*, para él la historia es un continuo rebotar. Pronunciará una máxima que coincide como "añño al dedo" con Nietzsche, "Les voy a enseñar a los monjes y a los popes otra manera de ganarse el cielo", nadie en todo el imperio tiene la aptitud de trabajo de Pedro, nadie tiene su capacidad de acción, su disposición para beber y su fuerza para amar. Todo en Pedro Romanov camina a la par, y como un *niño renacido* se prepara nuevamente para la lid contra Carlos XII, que en sus virtudes es antónimo existencial del Zar. El primero es un hugonote-calvinista-puritano que lee por las noches el Evangelio en su tienda de guerra, el segundo ve su grandeza como *señor aristócrata* que usará su *moral individual* en la política, el trabajo y la guerra.

Por muchos "sabios" de su tiempo, Pedro será clasificado como un hombre malevolo. Pero ese mal se leería como *bien* en el lente de Nietzsche: "¡Ay, si eso fuera cierto hoy en día! Pues el mal es la fuerza mayor que puede tener el hombre. El hombre ha de volverse más bueno y más malo. Esto es lo que os enseño. Se necesita un mal mayor para mejor bien del superhombre"⁵⁵. Para Pedro ha llegado una manifestación del *superhombre* y da paso a una campaña monumental, a orillas del río Neva fundará "su edén y paraíso en la tierra"⁵⁶, está esclarecido que para él Dios ha muerto. Corre el año 1703 y el 16 de mayo pronunciará: "aquí quiero fundar San Petesburgo", los humedales fangosos no le detendrán, no conoce la palabra imposible, Pedro *renacerá como niño* en esa *tierra*, el escándalo y la injuria maldicen ese lugar; ¡pobre de la santa Moscú!

En su camino vuelve a encontrar otra antítesis humana, otro mediocre, su mismo hijo, el zarevich Alejo quien es tildado de "monjecillo" y "mujercita"; mientras Pedro no evade las fatigas y los peligros, el zarevich detesta la guerra y ama la capilla. En esta crisis nace San Petesburgo, como un sitio mitológico donde hay un dios que dirige entre trabajos y dolores, es una escena bien lograda para hablar de la *tragedia*, la *locura ritual* y el éxtasis. Este paraíso es más palpable que la misma victoria, simboliza el advenimiento del *superhombre*;

55 Ibidem, p.217.

56 Es sabido que el Zar Pedro llamaba a San Petesburso "su paraíso".

Pedro es un creador y su ciudad tiene su sello: regularidad, orden, fuerza; en este hombre, que asumió a los diez años un trono compartido entre el hombre del pasado y el hombre del futuro, se encarna la *voluntad de dominio*. La faena existencial ha sido espinosa y solo la puede llevar adelante alguien *superior*, ha requerido de la *transmutación* radical. Quizás Nietzsche no haya sistematizado y logrado pulir este ideal de hombre, a él también le acompañaba un temperamento complejo, ataques dementes de furia y destrucción. Es complejo e imposible proyectar un ideal de algo que riñe con la razón, que no acepta conceptualizaciones.

En filosofía, la existencia de los ideales es insustituible, forma parte de la contemplación teórica que se hace del ser en sus distintas realidades; la antropológica por ejemplo contempla el ser del hombre. Pensar en la filosofía es rememorar los ideales de ser humano que han esbozado distintos filósofos a lo largo de la historia. A la antropología filosófica no le atañe juzgar estas posturas, ni arrogarse fanáticamente la autoridad de declarar cuál de ellas es la más pertinente y acabada. Cuando se reflexiona el misterio humano no hay respuestas, solo criticabilidad y problematicidad. El ejemplo de Pedro el Grande no se usa como camino de verificación o probidad; querer usarlo como canon del *superhombre* sería abiertamente una sandez en el terreno filosófico. Menos aún se podría afirmar su vida como arquetipo consumado de la *voluntad de poder* y de la *transmutación moral*. Empero, es patente el tatuaje contradictorio que dejan en la piel de nuestra historia algunos hombres y mujeres. Para muestra un botón; Pedro Romanov ha sido símbolo espléndido para alegorizar simbólicamente el pensamiento de Nietzsche y la grandeza del *superhombre*. La praxis hermenéutica nietzscheana es seductora, ya que está aquilatada por la belleza y fuerza arrolladora que emanan de la pluma y letras de Nietzsche, un gran escritor. No es un contrasentido imaginar que el *superhombre* dio fuertes dolores de cabeza a Nietzsche, ya que postulaba ser como realidad humana, la conjunción y actualización total y última de toda dimensión vital sin distingo alguno; el gozo de toda actividad y potencia en pleno desarrollo, sin restricciones ni carencias para ninguna. El *superhombre* será "simbolizable" mas no "demostrable", con la condición de que hombres como Pedro Alekseievich Romanov asuman el desafío de

transformar los valores antiguos y creen nuevos a partir de su propia vida. Esto es posible porque esta clase de hombres es excepcional, *fecunda* y *paradójica*. La paradoja fue concebida por Nietzsche y la dejó escrita: el *superhombre* es como “el César romano con el alma de Cristo”, o una conjunción de la vida entre Napoleón y Goethe.

Al hacer la lectura de diversas obras para el presente artículo, encontré un fragmento peculiar en *Más allá del bien y del mal*. El mismo está relacionado con la fuerza de la voluntad como la entiende Nietzsche, y para mi propia fascinación me vino la intuición de que escribe tácitamente sobre Pedro Romanov. Esto me provocó un sosiego filosófico, ya que la Rusia poderosa creada por el zar es una pauta propicia para discernir y apreciar que es *la voluntad de poder*. Como conclusión ilustrativa, presento literalmente el fragmento escrito por Friedrich Nietzsche: “Ahora bien, donde esta voluntad se manifiesta de un modo más fuerte e imponente es en Rusia, ese imperio intermedio en el que, por así decirlo, Europa retrocede hacia Asia. Allí se ha ido concentrando y acumulando fuerza de voluntad desde hace mucho tiempo, y esa voluntad, que nadie sabe si es voluntad de afirmar o negar, espera amenazadora el momento en que se la haga accionar, por decirlo con la palabra favorita de los físicos de hoy”, “Yo lo que desearía es que la amenaza de Rusia llegara a tal extremo que Europa se viera obligada a convertirse también en un poder amenazador, esto es, a *forjarse una voluntad única*, mediante una nueva casta que dominara Europa; a forjarse una duradera y terrible voluntad propia, capaz de perseguir metas a lo largo de miles de años”.⁵⁷

Hoy la gran voluntad de Pedro el Grande sigue abriéndose paso sobre sepulcros, aún subsiste como algo presente; de ella (la *voluntad de poder*) se podría decir como escribe el mismo Nietzsche: “En ti subsiste aún lo irredento de mi juventud, y como la vida y la juventud, te has sentado, henchida de esperanza, sobre las ruinas amarillentas de los sepulcros. Si aún te tengo por la fuerza capaz de destruir todo sepulcro. ¡Salve, voluntad mía!; que solo donde hay sepulcros hay también resurrecciones”.⁵⁸

57 NIETZSCHE Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, o.c. p.209.

58 Cf. NIETZSCHE Friedrich, *Así habló Zaratustra*, o.c. p.103.

Bibliografía

Bercker Ernest, *La estructura del mal*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

Chávez Calderón Pedro, *Historia de las doctrinas filosóficas*, Pearson, México, 2008(4).

Coreth Emerich, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1991.

Cruz Prados Alfredo, *Historia de la filosofía contemporánea*, EUNSA, Pampona, 1991(2).

Escobar Valenzuela Gustavo, *Introducción a la filosofía*, McGraw Hill, México, 1994. Hirschberger Johannes, *Breve historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1982.

Hirschberger Johannes, *Historia de la Filosofía II*, Herder, Barcelona, 1994.

Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, en OBRAS SELECTAS, Edimat, Madrid 2012.

Nietzsche Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, en OBRAS SELECTAS, Edimat, Madrid 2012.

Nietzsche Friedrich, *El Anticristo*, en OBRAS SELECTAS, Edimat, Madrid 2012.

Nietzsche Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, en OBRAS SELECTAS, Edimat, Madrid 2012.

Nietzsche Friedrich, *El origen de la tragedia*, M. Aguilar-Editor, Buenos Aires 1947. Söhngen Gottlieb, *El cristianismo de Goethe*, Cuadernos Taurus, Madrid 1959.

La Idea de Estructura en Lévi-Strauss

Sergio Alfredo Custodio Contreras

Resumen

La idea de estructura comprende las relaciones entre lo abstracto y la particularidad de lo concreto. Se dilucida esta dicotomía en la relación establecida mediante el análisis estructural de las culturas desde dos aspectos: el diacrónico y el sincrónico, que se complementan en la formación de las estructuras etnológicas, sociales y culturales.

Palabras clave: estructura, forma, particularidad, concreto, abstracto, sincronía, diacronía, civilizaciones "frías", civilizaciones "calientes", modelos.

Abstract

The idea of structure is closely related with two fundamental aspects, that is, the abstract and the concrete. This dichotomy is solved through the analysis of the different structure of the different cultures from these two aspects: the diachronic and the synchronic mechanisms which complement each other in the formation of the ethnological, social and culture structures.

Keywords: structure, form, particularity, concrete, abstract, synchronic, diachronic, "cold" civilizations, "hot" civilizations, models.

I. Introducción

La interpretación del fenómeno social en todos sus aspectos posibles (las relaciones sociales, su origen, la sociedad, etc.) han sido objeto de estudio con el fin de llegar a proposiciones generales que permiten el esclarecimiento de dicho fenómeno. Los esfuerzos se han multiplicado en la actualidad, obedeciendo al análisis científico del hombre occidental. Las ciencias naturales han llegado a un desarrollo tal que el afán de medición, cálculo, predicción, ordenamiento, estructuración, ha invalidado el área social de la actividad humana.

La razón lógica fue introducida por los griegos. El descubrimiento del orden se planteó como meta ineludible en cualquier tarea que el hombre pudiera desarrollar. El arte, la filosofía, la ética, etc., fueron campos explorados inicialmente por los griegos y la marca de su 'metodología' la instituyó el uso de la razón del cálculo y la medida. El griego trataba de llegar a un orden universal – establecido por *Logos*– el que gobernaba tanto los fenómenos naturales como los sociales. Sin embargo, dicha actitud fue decayendo y el hombre, centro de la creación, fue considerado como el elemento fuera de lo causal, lo natural de lo existente. El hombre, poseedor de voluntad, de razón, no puede estar sujeto al mismo modo que las demás criaturas de la onticidad. El destino del hombre es único y múltiple. Único, porque se constituye en la excepción dentro de la creación; y múltiple porque la posibilidad de escoger, el hecho de escoger, el estructurar mundos, se presenta como 'la salida' de lo cósmico. Los mundos a desarrollar por el ser humano son múltiples y ricos; en contraposición al mundo de las 'cosas', que se presentan como dadas y sin posibilidad, en movimiento circular, formado y determinado.

A partir del renacimiento, el pertenecer a un mundo diferente no se cristalizó en una idea muy común con respecto al hombre. Este fue considerado como parte de la naturaleza, pero, al mismo tiempo, dicha pertenencia se constituyó en su máxima expresión, antes que una 'disminución' de su nivel ontológico. El pertenecer a la naturaleza fue el orgullo máximo del hombre. Esta nueva actitud condujo hacia

una nueva consideración por parte del hombre del renacimiento con respecto a la naturaleza. El afán griego se hizo presente. Las matemáticas, la física, la ciencia en general, empezaron a servir como vehículo más apropiado para el desenvolvimiento del hombre en la onticidad. Todo era susceptible de ser medido, calculado y razonado; aún la misma ética, la política, la sociología, etc. entraron dentro del círculo metodológico de la razón. Se buscaron razones, medidas, números, cálculos y las ciencias recibieron el empuje deseado.

Actualmente, con el aumento del afán antes descrito, la acción humana se ha visto sometida al análisis y la síntesis de la razón. Teoría acerca de la historia, la cultura, la sociedad, el alma humana, el lenguaje, etc. han proliferado tratando de encontrar lo 'seguro' racional, firme y comprensible racionalmente.

Dentro de estos esfuerzos por encontrar 'la razón' de la acción humana tenemos a la corriente etnológica (antropología social) conocida como estructuralismo. El propósito de este esfuerzo intelectual es el de encontrar la estructura original, primitiva, de la humanidad. El supuesto –la existencia de esta estructura– se constituye en la meta a realizar. La humanidad tuvo un origen racional –lógico– inconsciente. Su estructura mental produjo un orden primitivo que ha sido alterado en la evolución social de las civilizaciones 'clientes'.

El estructuralismo se originó –principalmente– por el influjo que tuvo a principios del siglo pasado las investigaciones respecto a la lingüística. Diferentes estudios acerca de la capacidad humana de comunicación –de Saussure, Propp y otros– llegaron al convencimiento de la existencia de estructuras sincrónicas dentro del lenguaje. El análisis y estudios con respecto a los cuentos de hadas, los mitos, las leyendas, etc., dieron la pauta para llegar a creer que el hombre se comunica con base a determinadas estructuras lógicas y que son susceptibles de ser descubiertas.

El supuesto metodológico de estas corrientes estructuralista, ya sean dentro de la sociedad como en la lingüística, es que estas estructuras a encontrar se encuentran encubiertas excesivamente en

las civilizaciones 'calientes' debido a los múltiples factores de la civilización que las encubre. Las civilizaciones 'frías', cuyo nivel de desarrollo se encuentra casi en el cero, las estructuras se encuentran más inmediatas y más accesibles. Por tal circunstancias, el esfuerzo debe estar dirigido hacia las formas de expresión –tanto sociales como lingüísticas– más primitivas, tales como los cuentos, las leyendas, los mitos, etc., y dentro de la antropología social, Lévi-Strauss ha estudiado las relaciones de parentesco.

Claude Lévi-Strauss se ha convertido en la representación genuina del esfuerzo intelectual que representa al estructuralismo. Es propósito de esta investigación el de exponer el pensamiento de este autor con respecto a las ideas de estructura y estructuralismo. También se incluirán breves críticas de parte de otros autores para que, asimismo, poder analizar dichas críticas y llegar a tener una noción general del estructuralismo y su problemática.

II. Estructuralismo y formalismo

El estudio del problema humano siempre ha contado con dos extremos: el formalismo y el empirismo con una serie de variantes. El estructuralismo de acuerdo a Lévi-Strauss, se aparta del formalismo. Es decir, el estudio del fenómeno humano que el estructuralismo realiza no prescinde totalmente de lo concreto; aunque, por otro lado, no se queda en la inmediatez de lo concreto y lo empírico. La forma y el contenido siempre se han visto como dos posiciones antitéticas en el problema social, provocando que la particularidad del empirismo se quede en un nivel de pseudociencia de consideración. Aunque, por el otro lado, el formalismo ha llegado a estructurar nociones vacías de conocimiento.

El estructuralismo, por su parte, rechaza la connotación de formalista que la noción de estructura pueda tener. Es decir, tanto el contenido como la forma encuentran su expresión en un amalgamiento total. No se resuelven en una posición antitética, sino más bien se unen de tal manera que el contenido mismo va provocando la forma. Lévi-Strauss lo dice textualmente:

“Al contrario del formalismo, el estructuralismo se niega a oponer lo concreto a lo abstracto y a conceder a este último un valor privilegiado. La forma se define por oposición a la materia que le es extraña; pero la estructura no tiene un contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real¹”.

Dentro del estructuralismo, la noción tanto de forma como de contenido no se suponen opuestas, sino más bien complementarias.

En el plano de la ciencia aplicada, el estructuralismo no separa la historia, entendida esta por el orden de los acontecimientos, del orden de las estructuras. Tal como lo hace ver Enzo Paci en “El Sentido de las Estructuras en Lévi-Strauss”, “El problema es de la síntesis entre ambos órdenes; o sea la relación entre percepción y forma; entre fundación intersubjetiva de la ciencia y génesis histórica de esa misma; entre lo precategórico y lo categórico²”. Es decir, la objetividad, tal como la entienden los fenomenólogos, en el sentido de ser una intersubjetividad, tiene que ser una característica del conocimiento científico y en tanto tal, debe ir unida a la base misma del desarrollo histórico de esa misma ciencia.

En otros términos, la estructura debe ser similar a los hechos observados, a la experiencia; de tal manera que, al llegar al descubrimiento de la estructura de la sociedad, tal estructura, en función formal, debe dar cuenta de todos los actos posibles dentro de esa misma sociedad, que se constituyen en el material empírico a examinar mediante un acercamiento de ‘vuelta’ a la ‘realidad’, entendida esta como la fuente misma de la cual parte el conocimiento para llegar a la noción de estructura.

En realidad, el problema de la estructura llega a rebasar el límite de la etnología o antropología social para convertirse en un problema epistemológico: ¿cómo llegar al conocimiento de la estructura? ¿Qué posibilidades tenemos de alcanzar tal conocimiento?

1 Lévi-Strauss, Claude. La estructura y la forma, p. 117.

2 Paci, Enzo; El sentido de las Estructuras, P. 36.

¿Qué medios deben servir para llevar a cabo dicho proceso cognoscitivo?

Los elementos empíricos, a la mano, se encuentran en la multiplicidad de fenómenos sociales e históricos. Lo concreto de la noción de estructura se suscita en los mitos, en las instituciones, en la experiencia espacial y temporal de la sociedad, los hechos geográficos e históricos.

Aunque las estructuras son construcciones humanas, estas no son diferentes a 'la realidad', sino más bien constituyen un reflejo de la misma. Los mismo hechos concretos –históricos, geográficos, sociales, etc.– nos proporcionan el material para llegar a la noción de estructura y, al 'regresar' a la realidad, si los modelos son correctos, obtendremos resultados positivos al confrontarlos con los hechos particulares. La experiencia contiene en sí de algún modo las estructuras que el científico va haciendo conscientes paulatinamente. La inconsciencia de las estructuras revelan en la medida que la civilización va envolviendo las relaciones sociales objetivas con una serie de normas –las cuales constituyen lo menos real– y con leyendas y mitos que se manifiestan como lo empírico de dichas estructuras e inconscientes.

Cuando hablamos de las nociones de estructura y forma, el tratamiento a dicho problema se resuelve dentro del campo epistemológico, dejando, para su aplicación, el campo de la etnología. Es decir, la definición, la fundamentación de las ideas, se debe operar dentro del campo fundante de la filosofía, dejando para su aplicación al campo etnológico. Lévi-Strauss es claro en este aspecto, cuando dice, textualmente:

“... cuando se habla de estructura social, se hace sobre todo referencia a los aspectos formales de los fenómenos sociales; se abandona, pues el campo de la descripción y se consideran nociones y categorías que no pertenecen en sentido propio a la etnología³”.

3 Lévi-Strauss, Claude. Op. Cit. P. 249.

Es decir que, en tanto que se constituye en una categoría, la noción de estructura queda a un nivel de tratamiento que se aleja del campo de su aplicación científica, para quedarse en un nivel de tratamiento filosófico. Lo formal de la estructura es problema filosófico; el contenido, la aplicación, es científica y, por eso, pertenece a la etnología.

III. El problema metodológico

La noción de estructura, a pesar de no ser designada por lo concreto (las relaciones sociales, los fenómenos sociales, geográficos e históricos), no se deduce que el procedimiento nos daría únicamente lo probable, y el supuesto metodológico, básico de la etnología, lo constituye la existencia cierta de la estructura. La inducción nos daría una serie de hechos que habría de comparar y encontrar el común denominador, llegando, por abstracción a la noción de estructura. Lévi-Strauss rechaza este acerto, cuando dice, textualmente:

“...La noción de estructura no depende de una definición inductiva, %fundada en la comparación y la abstracción de los elementos comunes a todos las acepciones del término tal como se lo emplea habitualmente⁴”.

En otros términos, la noción de estructura no es la simple enumeración de elementos comunes, por cuanto, a pesar de ser los hechos sociales la materia prima para su conocimiento, permanece ajena a cada uno de estos hechos en particular. Es decir, estructura, es una noción que hace referencia a los modelos que se constituyen a partir de la experiencia empírica, pero no se relaciona directamente con cada uno de los hechos empíricos en particular.

Lévi-Strauss lo exponen claramente:

“... el principio fundante afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con esta...’las

⁴ Ibid. P. 250.

relaciones sociales' son la materia prima empleada para la construcción de estos modelos que ponen de manifiesto la 'estructura social' misma⁵".

En otras palabras, a partir de la experiencia empírica se construyen los modelos, pero estos no nos dan la noción de estructura, esto es, los hechos particulares de la experiencia empírica. Procedemos de la experiencia empírica para estructurar modelos, y el sentido que estos puedan tener es lo que constituye la estructura de la sociedad. En otros términos, la estructura permanece inconsciente, pero se puede llegar a su conocimiento consciente a través de la estructuración de modelos a partir de los elementos particulares de los hechos sociales –los mitos, las leyendas, los cuentos, el lenguaje, etc. –

El sentido que los modelos (ya sean mecánicos o estadísticos) puedan tener es lo que constituye la estructura. Los modelos en sí mismos son materia prima para la noción de estructura. _

Sin embargo, se ha dicho que, la experiencia y la estructura, no están separadas; sin embargo, la relación que se da entre ambos se da en una forma mediata. La interpretación de las mismas es lo que constituye los 'modelos' y, al mismo tiempo, la interpretación que se hace de estos modelos es lo que va a dar origen a la noción de estructura. Los modelos mismos no son la estructura, por cuanto permanecen todavía dentro de un plano de particularidad, la cual es obtenida por la particularidad misma de los hechos empíricos de cada uno de los hechos sociales (mito, lengua, leyenda, etc.).

El carácter formal de la noción de estructura radica, entonces, en sus características propias: es abstracta (no se queda en lo concreto), es general (no atañe directamente a las particularidades de los hechos sociales), y no tiene referencia empírica inmediata, sino que es necesario que se recurra a la generalización modélica para llegar a su conocimiento.

5 Ibid. P. 251.

IV. El carácter sistemático de la estructura

La visión que nos proporciona la estructura es la de un todo homogéneo: cada uno de sus elementos se encuentran bien correlacionados recíprocamente. Lévi-Strauss lo dice textualmente:

“En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación de todos⁶”.

En otros términos, la homogeneidad en el espacio, en el tiempo y en el carácter de cada uno de los elementos constitutivos de la estructura, permite que la estructura llegue a ser una realidad. Si los elementos fueran completamente heterogéneos, la posibilidad del agrupamiento, del amalgamamiento de los hechos, no llegaría a concretizarse; se quedaría en el conocimiento de lo particular y lo contingente, sin poder estructurar una definición y delimitación de lo que se trata de investigar.

El aspecto sistemático de las estructuras es importante en el sentido de que la generalización se hace posible. Es verdad que un sistema puede revelar cierta alteración en sus elementos constitutivos con relación a otro sistema. Pero, la alteración siempre es contingente y no fundamental, por lo que dicha alteración no afecta al sistema mismo. La crítica a Lévi-Strauss parece injustificada:

“...Para que un conjunto esté provisto de una estructura o constituya un sistema, no es necesario que exista una dependencia absoluta entre sus elementos... imaginemos ahora que un lugar de traer los dos términos ‘primo’ y ‘prima’ con los valores masculino y femenino, se tenga un solo término para el cual las dimensiones del sexo no fueron pertinentes ¿habría que abandonar, por ejemplo, la distinción entre ‘tío’ y ‘tía’, ‘hermano’ y ‘hermana’, etc. Ciertamente no... encontramos por lo tanto, en el interior de las estructuras, zonas de coherencia local cuyas transformaciones no afectan la estructura global⁷”.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

Es claro que la relación que se da en este hecho social del parentesco se nos presenta con otras modalidades, tal como lo presenta el autor, las cuales tendrían que afectar al sistema total, tal como lo sostiene Lévi-Strauss. Es decir que, si prescindimos del sexo para determinar las relaciones de parentesco, el sistema social tiene que ser alterado, por cuanto las relaciones tendrían que darse desde otro punto de vista. El sexo se ha convertido en una referencia o criterio a partir del cual se pueden establecer las relaciones de parentesco, y si este es abolido, las relaciones tienen que alterarse. Lévi-Strauss sostiene que las diferencias de los elementos constitutivos de los sistemas se dan, pero estos tienen que presentarse homogéneos. Si esta característica desaparece, entonces, el sistema será otro, distinto a otros. De tal manera que la alteración que el autor nos presenta en su crítica es fundamental y básica, suficiente para cambiar la estructura, por cuanto se cambia el carácter mismo del sistema.

La relación recíproca (interrelación) que los elementos sistemáticos guardan entre sí es fundamental, por cuanto determinan –en tanto que son la materia prima mediata de la estructura– al sentido de la estructura.

V. Observación y Experimentación

En la elaboración o descubrimiento de las estructuras, el estructuralismo sigue el método científico con todas sus características. Se parte de la observación de una serie de fenómenos los cuales son trasladados a un marco teórico (modelo) a partir del cual se elabora una hipótesis, una consideración probable con respecto a la estructura que se trata de descubrir, y, posteriormente, se lleva, nuevamente, al plano de la práctica para constatar en cada uno de los hechos particulares la probabilidad de la hipótesis; en este caso, la estructura. Lévi-Strauss dice:

“Desde nuestro punto de vista, permiten comprender que no existe contradicción sino última correlación entre el cuidado por el detalle concreto, propio de la descripción etnográfica, y la validez y generalidad que

reivindicamos para el modelo construido a partir de ella. Se pueden concebir en efecto distintos tipos de modelos pero cómodos, por distintas razones, para describir y explicar un grupo de fenómenos. Con todo el mejor será siempre el modelo 'verdadero', es decir, aquel que siendo el más simple, responderá a la doble condición de no utilizar otros hechos fuera de los considerados, y de dar cuenta de todos. La primera tarea es, pues, saber cuáles son los hechos⁸".

Algunos se han opuesto a la concepción de la estructura como algo fijo e invariable. Principalmente, dentro de las nuevas escuelas se habla de la variación de las estructuras en la medida que la sociedad evoluciona de tal manera que el método científico no se hace aplicable. Los sistemas de valores se hacen importantes dentro de este nivel de consideración. El ser humano se mueve, esencialmente, por un sistema de valores, los cuales pueden cambiar susceptiblemente la estructura de una sociedad completamente, por lo que el carácter científico tal como ha sido apuntado anteriormente se perdería. Al respecto, E. Vogt dice:

"La identificación y el análisis de las variables que influyen de manera decisiva en la orientación de los procesos direccionales en una sociedad, es pues, indudablemente, uno de los problemas más complejos en el estudio del cambio cultural, su complejidad se debe en gran parte, al hecho de que aún no disponemos de un modelo analítico (estocástico u otro) que nos permite comprender hasta qué punto las formas tecnológico-ambientales, los ordenamientos socioculturales o las creencias y valores culturales son decisivos en determinada situación y, también, al hecho de que carecemos aún de suficientes estudios empíricos sistemáticos para verificar las pocas proposiciones que poseemos⁹".

8 Sperber, Dan. El estructuralismo en Antropología. P. 235.

9 Vogt, Evon Z. Sobre los Conceptos de Estructura y Proceso en Antropología Cultural. P. 79.

El autor antes citado pone en duda la naturaleza de la sociedad que actúa como supuesto en la elaboración de estructuras. Para él, la sociedad es un algo diferente a la naturaleza y, por lo tanto, fuera del curso causal. Por esa razón, el investigador sociológico, etnológico, etc. no cuenta hasta la fecha con un criterio referencial para llegar al descubrimiento de las estructuras. Las sociedades cambian de tal manera que su estructura está en constante cambio, debido, en gran parte, a los sistemas de valores –que también son cambiantes– que influyen en la dirección que las sociedades deben tomar. Sin embargo, tal como lo anota Lévi-Strauss, los sistemas de valores –el tener sistema de valores– constituyen una característica de la lógica del desenvolvimiento de las sociedades y, principalmente, esa característica es la que va determinando la estructura de dichas sociedades. El tener sistemas de valores, pues está dentro de la estructura, no importando la dirección o los cambios que estos sistemas puedan tener y que influyen dentro de los aspectos diacrónicos de las sociedades.

Lo mismo se puede anotar con referencia a los aspectos tecnológicos y económicos de las sociedades. Lejos de significar estos la negación de la existencia de una posible estructura, (como agregada por sentido) más bien la afirman. Es decir, la confluencia que todos estos aspectos puedan tener sobre las sociedades en su desarrollo no niegan la existencia de una estructura específica, sino más bien son indicadores, precisamente, de la existencia de la misma. El problema con respecto a la crítica de E. Vogt radica en la no diferenciación entre los aspectos diacrónicos y sincrónicos de las sociedades. Aunque el autor no niegue de hecho o categóricamente la existencia de una posible estructura, todo parece indicar que pone en tela de duda el aspecto metodológico del descubrimiento de la misma. En otros términos, la naturaleza cambiante de las sociedades no alteran la posibilidad de la existencia de la estructura, sino que son los aspectos que componen a la misma y que se dan como parte de su naturaleza –el cambio podría ser uno de ellos– constituyen parte de la estructura.

VI. Lo inconsciente y lo consciente de las estructuras

A través de la evolución de las civilizaciones, los aspectos reales de las estructuras (las relaciones sociales) se han ido sumergiendo en el encubrimiento. Las civilizaciones que Lévi-Strauss llama 'calientes' por su alto grado de evolución son las que presentan mayor problema. La evolución de estas sociedades ha sido tal que las estructuras se han hechos inconscientes. Los miembros de estas sociedades actúan inconscientemente dentro de sus propias estructuras. Lo contrario sucede con las civilizaciones 'frías' donde las relaciones sociales permanecen dentro de una consciencia plena de realización. La rigidez de las mismas manifiesta la conciencia de los que se 'debe' hacer y por qué. Esa rigidez se ha diluido en las civilizaciones 'calientes', encubriéndose con una serie de protocolos y necesidades jurídicas que sirven como velos que encubren a la 'estructura'.

El nivel de conciencia e inconsciencia depende del grado de desarrollo de las normas. Lévi-Strauss dice que:

"Un modelo cualquiera puede ser consciente e inconsciente sin que esta condición afecte su naturaleza. Solo se puede decir que una estructura sumergida en forma superficial en el inconsciente hace más probable la existencia de un modelo que la oculta, como una pantalla, a la conciencia colectiva. Los modelos conscientes, en efecto —que se llaman comúnmente 'normas'— se cuentan entre los más pobres, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos¹⁰".

En otros términos, los modelos que se dan en las relaciones sociales se van a hacer conscientes e inconscientes de acuerdo a la manera, también, de cómo funcionan en la sociedad; y su función normalmente dentro de la sociedad es la de servir de encubridores de una realidad más 'real' y no el de exponerla. Las normas perpetúan o tratan de perpetuar una realidad social que se ha construido a partir de otra más real que son las relaciones sociales.

10 Lévi-Strauss, Claude. Antropología Estructural. P. 253.

De esto se puede deducir que el carácter inconsciente de la mayoría de las estructuras es el que influye en su característica de estable de las misma, de tal manera que los modelos tienden siempre a repetirse, por cuanto la dirección del desarrollo ha permanecido dentro de los límites mismo de la estructura. Esta, por ser inconsciente, no ofrece ninguna alternativa al cambio, por cuanto los medios, los fines y las metas que se dan dentro de la sociedad se dan ya dentro de las consideraciones de la estructura misma. Todos los elementos están dados y todo cambio será únicamente diacrónico, no fundamental para el carácter mismo de la estructura.

E. Vogt dice al respecto que:

“El acento se pone sobre el carácter reiterativo del modelo y estos proceso se repiten por regularidad todo vez que hacen miembros individuales en una sociedad y son socializados por ella y, más tarde, cuando mueren y dejan la sociedad; o bien perecen regularmente cada año, cuando la sociedad se adapta al curso natural de las estaciones; o cuando el sistema realiza adaptaciones periódicas para establecer contacto con otras sociedades¹¹”.

Lo individual es absorbido dentro de lo colectivo, es decir que los nuevos miembros –los individuos– son socializados o incorporados dentro de la sociedad a través de una serie de mecanismos que obedecen a la estructura, la cual se da inconsciente dentro de estos mismos miembros y que obedecen mediante la aplicación inconsciente, las normas y las estipulaciones sociales actúan como medios para la socialización y estandarización de los individuos dentro de una misma estructura. De tal manera que el tratamiento de la sociedad desde el punto de vista científico –aplicación del método científico– se hace posible gracias a que los fenómenos sociales son reiterativos y que obedecen a un orden determinado estructuralmente.

11 Vogt, Evon Z. Op. Cit. P. 74.

“En una cultura encontramos un marco de creencias, simbólicas y valores mediante los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y formulan juicios. En el sistema social tenemos los procesos del comportamiento interactivo, cuyas formas persistentes denominamos estructura social¹²”.

Dentro de la sociedad, todos los medios y fines están dados dentro del marco de una estructura, y los individuos lo utilizan para sus propios fines, pero, siempre obedeciendo a lo formal, abstracto y general de la estructura, de tal manera que son incorporados, al menos formalmente dentro de la sociedad.

VII. Conclusiones

1. Aunque la idea de estructura es formal no se antepone a lo concreto y particular, sino más bien se complementa de tal manera que puede dar explicaciones con respecto a la particularidad de los hechos sociales.
2. El proceso a utilizar para el descubrimiento de estructuras es el método científico: se parte de lo particular y concreto para llegar a lo general y abstracto; pero, la estructura no se relacionará directamente con los hechos particulares, sino con los modelos construidos a partir de la observación y la experimentación de los hechos empíricos.
3. La estructura es sistemática, por cuanto que guarda en sí misma toda una serie de fenómenos que están íntimamente relacionados y cualquier alteración en uno de estos, altera la estructura, siempre y cuando tal alteración sea fundamental.
4. Los modelos a partir de los cuales se puede descubrir una estructura puede ser consciente o inconsciente, según sea el nivel de funcionamiento en que se encuentren dentro de la

12 Ibid. P. 70.

sociedad. En las civilizaciones 'calientes' las estructuras permanecen inconscientes, por cuanto han sido encubiertas más espesamente por una serie de normas y estipulaciones sociales. No sucede lo mismo con las civilizaciones 'frías' donde las relaciones sociales se establecen bajo un marco rígido de funcionamiento, siendo conscientes para cada uno de los actantes.

Bibliografía

Lévi-Strauss, Claude. **La estructura y la forma**, en: "introducción al estructuralismo"; Editorial Nueva Visión, Buenos Aires. 1972.

----- **El pensamiento Salvaje**. Trad. Francisco González Aramburo. Fondo de Cultura Económica, México. 1964.

----- **Antropología Estructural**. Trad. Eliseo Verón, Eudeba, Buenos Aires. 1970.

Ducrot, Oswald. ¿Qué es el estructuralismo? Trad. Francisco González Aramburo. Losada, S.A., Buenos Aires. 1971.

Pací, Enzo. El sentido de las estructuras en Lévi Strauss. En: Estructuralismo. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires. 1971.

Sperber, Dan. El estructuralismo en Antropología. Nueva Visión. Buenos Aires. 1971.

Vogt, Evon Z. **Sobre los Conceptos de Estructura y Proceso en Antropología Cultural**; en "Estructuralismo e historia"; Editorial Nueva Visión, Buenos Aires. 1972.

La Hermenéutica, Método Filosófico de Interpretación de la Verdad Estética

Otto Alfredo Custodio García

Resumen

La obra de arte como creación estética contiene una verdad, la interpretación de dicha manifestación artística sirve como vínculo entre la realidad histórica, que es ajena al sujeto y el sujeto que percibe a la obra. La manera de lograr esa conexión con la verdad histórica, es por medio del método hermenéutico. Para comprender el funcionamiento de este proceso resulta mandatorio las concepciones de, Schleiermacher, Dilthey y Gadamer, estos se enfocan en una suspensión fenomenológica. Mientras que, otra manera de comprender el método, la esgrime Heidegger, Nietzsche y Derrida, quienes plantean partir del lenguaje que revela el arte para la comprensión de la verdad histórica. En este trabajo se dará mayor énfasis a la concepción hermenéutica de Gadamer en su obra Verdad y Método.

Palabras clave: hermenéutica ontológica, construccionismo, estética, percepción, verdad.

Abstract

Artwork as an aesthetic creation possesses a truth, the interpretation of such artistic manifestation serves as a link amongst the historical reality, which is alien to the subject and the subject that perceives the artwork. The way to achieve such connection with the

historical truth is achieved through the hermeneutic method. To comprehend the functioning of the process, is mandatory Schleiermacher, Dilthey and Gadamer's conceptions; these authors focus in a phenomenological suspension; while, another way to comprehend the method is presented by Heidegger, Nietzsche and Derrida, who proposes analyze the language in art in order to comprehend the historical truth. In this paperwork more emphasis is given to Gadamer's hermeneutic conception presented in his book, Truth and Method.

Keywords: ontological hermeneutic, constructionism, aesthetic, perception, truth

-Primera parte-

El método hermenéutico

Maurizio Ferraris, en su libro, **La Hermenéutica**, realiza una exposición de las ideas fundamentales acerca de este método homónimo filosófico. Partiendo de su raíz etimológica, el término hermenéutica, puede surgir al término griego *hermeneutikos*, dividido en los vocablos *hermeneuo*, que significa, yo descifro y *tekhné* arte; o sea arte de explicar o descifrar¹. A su vez se hace referencia a *Hermes*, el dios mensajero del Olimpo.

Para poder ocuparse de la hermenéutica como método, es preciso diferenciarlo de la exégesis, siendo esta la interpretación del texto en su contexto original. El objetivo de la exégesis está en comprender el estudio del texto, la forma, el propósito, el contenido doctrinal y las conclusiones. Es decir, en la exégesis se enfatiza el momento en que fue escrito el texto, mientras que en la hermenéutica, se propone traer el mensaje del texto a un momento actual. Entonces, en sus orígenes había que enfocarse necesariamente en la exégesis,

¹ De Chile. Diccionario etimológico español en línea [En línea]. Funcionando desde 1998, última actualización Julio 2016, [13 de Agosto de 2018]. Disponible en la Web: <http://etimologias.dechile.net/?hermene.utica>

mas no en un proceso hermenéutico. Ora, es menester distinguir la división exégetica en la que estuvo enmarcado el método acorde al enfoque que este adaptó, la primera partición que señala Ferraris es: ámbitos profanos, los textos de Homero y Hesíodo; también, los textos de escuelas helenísticas. El segundo ámbito es el sagrado, el Antiguo Testamento de Pablo.

Algo muy importante que resalta Ferraris en consecuencia a esta división de la exégesis, está en palabras de Spinoza, en su libro **Tratado Teológico Político**: “La Biblia debe ser interpretada como el resto de la literatura antigua, o sea sin escrúpulos religiosos²”; por tanto, debe estudiarse la biblia sin prejuicios, ¿será este un primer destello de la reducción eidética de Edmund Husserl para el método fenomenológico? Resulta sumamente difícil contestar tal cuestionamiento de forma categórica, no obstante, es innegable el interés por evitar el sesgo o tergiversación de datos por parte de los primeros estudiosos del método.

En relación al método hermenéutico, otros filósofos subsiguientes hacen propuesta interesantes, por una parte, Dilthey arguye: “todo comprender es un interpretar”, refiriéndose a que la hermenéutica solo va a intervenir en los malos entendidos o bien obscuridad textual. Por otra parte Gadamer, quien es considerado el padre de la hermenéutica moderna, va a tomar un enfoque opuesto a Dilthey, mientras este apuesta por un proceso psicológico que culmina en un abordaje histórico, Gadamer asegura que el proceso histórico es el más seguro para extraer verdades no tergiversadas. Finalmente, Heidegger, en **Ser y Tiempo**, afirma que el ser humano pertenece a una tradición histórica-lingüística y hermenéutica ayuda a la comprensión de dicha tradición. Esta idea histórica de interpretación se refleja en la concepción del ser estético-histórico presente en **Arte y Poesía**: “[...] la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje. La poesía es le lenguaje primitivo de un pueblo histórico³”. O sea, en la interpretación del lenguaje poético (antiguo) de una cultura, yace el

² Ferraris, Maurizio. La Hermenéutica. México: Taurus, 1999. P 12.

³ Heidegger, Martín. Arte y Poesía. Traducción: Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica. 2002. P. 140.

ser histórico de ese pueblo, al cual, solo se tendrá acceso a través de un método interpretativo del lenguaje de textos antiguos, el método para esta empresa, por excelencia, es el hermenéutico, dado que posibilita traer el lenguaje antiguo, comprenderlo y darle un sentido en lenguaje contemporáneo.

Tomando en consideración esta última concepción heideggeriana, Ferraris opina: "...en la interpretación no estaba en juego la comprensión de un hecho, de un dicho o de un escrito, sino la existencia histórica del hombre...⁴". En este fragmento se atisba la importación del método hermenéutico, no para un texto o un apartado lingüístico, más bien para la construcción de la historia a través de interpretaciones de los hechos. La interpretación de los hechos se representa por medio de una reducción lingüística: "[...] de símbolos que resultan universales y que derivan de impresiones presentes en el alma, a través de sonidos particulares⁵". Resulta evidente el parangón entre esta idea del lenguaje como medio universal para la expresión de la realidad a través de "símbolos" que quedan impresos como improntas en el alma; con la idea de juegos del lenguaje del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, quien puede proveer luz respecto al tema de la interpretación del lenguaje: "¡Considera el juego del lenguaje como lo primario! y los sentimientos, etc., como un modo de ver, una interpretación del juego del lenguaje⁶".

Dado que la hermenéutica como método se basa en la interpretación de los hechos, es necesario entender las dos posturas en relación a la interpretación, según el desarrollo en la historia de la filosofía. Primero, el eje Schleiermacher-Dilthey-Gadamer, con la idea de que la interpretación sirve como puente entre dos épocas históricas distintas; como segundo eje se encuentra, Nietzsche-Heidegger, dirigiendo a la interpretación como medio para comprender el mundo, cargado de historia y principalmente lenguaje. Independientemente la postura interpretativa que se siga en la hermenéutica, es menester cuestionarse ¿este método guía a la universalidad?, debido a que si no

4 Ferraris, Maurizio. *La Hermenéutica*. México: Taurus, 1999. P. 18.

5 *Ibíd.* P. 23.

6 Wittgenstein. Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Traducido por: Jesús Padilla Gálvez. España: Editorial Trotta, 2017. P. 232.

provee datos universales, como método de análisis filosófico sería un fracaso. Ferraris considera que se ha universalizado porque no aborda el problema desde una postura ontológica (del ser), sino desde una semántica formal, o sea el análisis de la relación que los conceptos guardan entre sí. El lingüista John Lyons defiende la universalidad de los componentes semánticos:

“Los componentes semánticos puede combinarse de diversas maneras en distintas lenguas (y así producir sentidos o conceptos únicos para las lenguas concretas), pero ellos mismos son identificables como los mismos componentes en el análisis de los vocabularios de todas las lenguas⁷”.

Pero, si no se parte del ente, si hay que ir hacia los conceptos mismos, es necesario dirigirse a donde se encuentran inmersos los conceptos; o sea, el otro, porque ahí yace la universalidad de la lengua, no en el hecho, sino en su lenguaje estructurado por conceptos. Hay que analizar el otro leibniziano, o en palabras de Schleiermacher, ponerse en los zapatos del otro.

Es posible afirmar que la hermenéutica es un método filosófico con enfoque lingüístico-histórico, el cual busca validar los hechos del pasado y traerlos a una época contemporánea a través de la universalidad del lenguaje, no representado en el ente, sino en las intenciones, sentimientos y en general, sentires del otro (quien habla). El proceso interpretativo, entonces, debe aplicarse hacia el sentir humano escondido en los conceptos de su lenguaje.

Ser e interpretación, Heidegger y Nietzsche

Continuando con el trabajo de Maurizio Ferraris en su libro, *La Hermenéutica*, se presenta la idea de que en la interpretación no hay ser, más bien lo que existe es el lenguaje, muchas veces, cotidiano, con el que se comunican los hechos, esta idea la denomina, ontología

⁷ Lyons, John. Introducción en la Lingüística Teórica. España: Editorial TEIDE, S.A. 1971, p. 487.

hermenéutica y para aceptarla, hay que tener la convicción de que el mundo físico está conectado con el alma; lo que significa que no es posible prescindir de la experiencia presente en las cosas, dado que ahí se encuentran las impresiones que se quedan plasmadas en el alma, siendo estas el objeto de estudio de la ontología hermenéutica.

Posteriormente, para llegar a las impresiones en la ontología hermenéutica, solo existe una vía, la interpretación de los hechos. **Nietzsche**, externaliza dicha idea con la frase, “no hay hechos solo interpretaciones de los hechos”; a través de esta poderosa frase se estudia la posibilidad de que no existe el ser, por tanto ¿se cae en un nihilismo?, generalmente el término nihilismo es utilizado por las doctrinas que tienden a negar la realidad, no obstante, el nihilismo nietzscheano, se debe entender en la siguiente postura:

“[...] no es solamente un conjunto de consideraciones acerca del tema: ‘todo es vano’, no es solo la creencia de que todo merezca perecer, sino que consiste en poner las manos en la masa, en destruir...Es el estado de los espíritus fuertes y de las voluntades fuertes, a las cuales no les es posible atenerse a un juicio negativo: la negación activa responde mejor a sus naturalezas profundas⁸”.

Por tanto, no es el nihilismo de la negación absoluta, más bien, se refiere a la actitud de poder interpretar al hecho, partiendo, no de lo establecido o aceptado en común, sino de la idea de que el ser que se nos quiere hacer creer, solo es una interpretación y no llega a ser absoluto, dejando abierta la premisa, siempre existirá algo más. Cuando Nietzsche habla de la negación activa se refiere a la visión de negar, pero no quedarse en la negación de las impresiones, (como bien lo podría hacer un racionalista o idealista) sino ir al hecho a la interpretación con voluntad (en todo el sentido nietzscheano).

⁸ Abagnano, Nicola. Diccionario de Filosofía. Traducido por: Alfred N. Galletti. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1963. P 854.

Acorde a lo anterior y al pensamiento de Ferraris, la frase debería ser: no solo hay hechos, sino también interpretaciones de esos hechos. Por otro lado, Heidegger afirma que al ser hay que buscarlo en las interpretaciones, independientemente de la certeza en relación a la existencia del ser exacto, como bien se representa en la geometría. Donde mejor se evidencia la idea de interpretación nietzscheana es en el arte, en este campo Heidegger encontrará la imaginación, siendo el mundo para el artista imaginación pura, o sea, en término kantianos, solo estudiar el fenómeno, más no el noúmeno. Se debe estudiar la generación del mundo a través de la imaginación, a este proceso le denominara Heidegger construccionismo y la verdad del mundo se va a plasmar a través de la obra de arte, lo ejemplifica con la pintura “Los zapatos” de Van Gogh (1886):

“En el cuadro de Van Gogh acontece la verdad. Esto no significa que en él se haya pintado correctamente algo que existe, sino que el manifestarse el ser útil de los zapatos, en su juego recíproco, logra la desocultación?”.

La interpretación del arte es lo que va a permitir llegar a la contemplación de la verdad, al desocultamiento del ser. Dado que sin la interpretación de la obra, o sea del fenómeno, esta puede ser una pintura, escultura, un poema, básicamente cualquier manifestación de la imaginación del hombre. En el construccionismo se va a analizar el fenómeno como una sombra de la historia y el lenguaje; según Heidegger existen dos verdades en este análisis: (1) la *adequatio*, conformidad entre la proposición y la cosa, o sea una relación comprobable empírica o lógicamente; (2) la *alétheia*, el no-ocultamiento del ente, o sea el ente antes de posicionarlo en alguna relación lógica. Las ciencias prácticas o duras, se centrarán en la *adequatio*, mientras que La filosofía se ocupará de la *alétheia*. Estos dos tipos de verdades son explicados a través del lenguaje, no obstante, el lenguaje no es absoluto, servirá solamente como los posibles esquemas mentales que las palabras puedan evocar en mi alma (o sea en la mente). Este tema, en gran medida, pertenece al campo de la teoría lingüística, a

9 Heidegger, Martín. Arte y Poesía. Traducción: Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica. 2002. P. 90.

propósito opina el lingüista Kurt Baldinger:

“Es fácil comprender que no exista relación directa entre significante y realidad. ¿Cómo sería posible, si no, designar la misma cosa en distintas lenguas, con distintas imágenes acústicas: mesa, *table*, *tisch*? En otras palabras, el significante no está motivado por la realidad; el signo lingüístico es arbitrario. Si fuera de otro modo, tampoco podría cambiarse la forma, es decir, no había historia de la lengua¹⁰”.

Este problema de la realidad y el objeto mental encuentra sus orígenes en la tradición aristotélica, el lenguaje es un puente para la formación de imágenes acústicas que sirven como referente de los entes de la realidad; en todo caso solo se puede vincular con ayuda de un tercero, tal es el ejemplo que señala Ferraris, describirle un perro a alguien que nunca había visto uno. Entonces se plantea que en la ontología hermenéutica no hay hechos reales, sino hechos del espíritu, como el arte (problema que aborda Gadamer con minuciosidad en su obra *Verdad y Método*). Entonces esta hermenéutica se basa en ir más allá del hecho y establecer las proposiciones fuera de lo evidente.

Por lo tanto, si se quiere llegar a establecer las proposiciones que no se encuentran contenidas en la inmediatez de lo evidente, resulta mandatorio analizar al hecho fuera de lo empírico (¿adentrarse en una postura fenoménica?), esa es la opinión de **Hume**, al exponer: “cuando la mente mira más allá de lo inmediatamente percibido, sus conclusiones no pueden ser atribuidas a los sentidos¹¹”. Sin embargo, si lo estudiado en el hecho no son las percepciones inmediatas, sino experiencias y perspectivas personales, entonces, ¿el filósofo no estaría adentrándose en un relativismo?, no, es la respuesta de Ferraris: “no existen percepciones absolutas, pero esto no significa que las percepciones relativas sean falsas; es más, éstas son verdaderas precisamente en cuanto relativas¹²”. Es así como las interpretaciones relativas poseen una porción de la realidad. Otra idea que sustenta

10 Baldinger, Kurt. *Teoría semántica hacia una semántica moderna*. España: Ediciones Alcalá, 1970. P 29.

11 Ferraris, Maurizio. *La Hermenéutica*. México: Taurus, 1999. P 72.

12 *Ibid.* P 77.

esta perspectiva nietzscheana y heideggeriana, se encuentra oculta en el nóumeno kantiano, pero no como imposibilidad, o bien algo inaccesible debido las formas y categorías internas del individuo, más bien, al afirmar la existencia del nóumeno y más aún, su posibilidad no aniquila la posibilidad del fenómeno, al contrario realza su valor quedando en resoluta posibilidad una verdad.

En la ontología hermenéutica se va a partir de la postura nihilista de Nietzsche, en la cual se eliminan los absolutos aceptados y generalizados, para, entonces, realizar la interpretación heideggeriana, el construccionismo, lo que permite al individuo, a través de la imaginación, acceder a la *alétheia* (verdad previa a las relaciones lógicas) alcanzado de esa forma una verdad en la interpretación del fenómeno, trascendiendo la rigidez sensible. En la ontología hermenéutica se aplica con mayor certeza en el arte, dado que en esta prevalece la intuición y no los sentidos.

La percepción ontológica en la hermenéutica

Según Ferraris, la interpretación debe provenir del no conocer con certeza, o bien del nihilismo nietzscheano, siendo de suma importancia la percepción, dado que no puede negarse el percibir primeramente por los sentidos. El recuerdo de lo percibido es lo que valida los hechos. Un ejemplo bastante curioso que trata esta premisa consiste en tapar la luz del sol con una mano; en ese caso se podría afirmar, me estoy tapando del sol, no obstante según lo percibido con anterioridad, tengo certeza del hecho de que el sol sea más grande que mi mano. Entonces la interpretación del hecho no se basa en su saber exacto, más bien, como indica Ferraris, valiéndose de un ejemplo expresado en las Investigaciones Filosóficas de Ludwig Wittgenstein:

“Si me imagino que el King’s College se incendia, parecerá muy fútil la eventual objeción de alguien que me pregunte si se trata precisamente de ese colegio, o no más bien de un edificio que se le parece mucho¹³”.

13 Ferraris, Maurizio. La Hermenéutica. México: Taurus, 1999. P 92.

La clave implícita en el ejemplo de Wittgenstein, que determina en gran medida a interpretación, es la intención¹⁴ con que se presente el hecho, (o sea, terceros) o bien, la intención que nosotros percibamos en el hecho (introspección). Debido a que la interpretación parte de hechos de los que se desconoce la certeza en su contenido y a su vez pueden estar inmersos en la intención, ya sea introspectiva o de otros, es menester replantear la pregunta ¿cómo se presenta los datos interpretados para que sean considerados universales?, a este propósito Ferraris explica: "la universalidad de la interpretación parece apoyarse en una confusión entre la percepción de un objeto y la posibilidad de elaborar un discurso acerca de cualquier objeto"¹⁵. Entonces aunque del objeto no se obtenga una certeza, si se organiza un discurso interpretativo, este puede llegar a ser universal a través de formar parte de una tradición.

Es evidente que los hechos e interpretaciones existen, pero hay que dudar de las apariciones, así lo expresa Ferraris: "...es claro como el sol que existen los hechos y las interpretaciones. El sentido de 'no existen los hechos, sino solo las interpretaciones' será pues: hay que dudar de las apariencias, aun cuando parezcan bien fundadas, o sea objetivas"¹⁶.

Con el fin de comprender que lo que percibimos es una realidad dada, pero con influencia por parte de nuestros sentidos y percepciones, es necesario abocarse a los preceptos kantianos; los cuales indican que lo captado en los fenómenos es lo presentado por nuestras formas y categorías. En el método hermenéutico lo que se capta son entes con forma específica, solo al entender esta hipótesis puede surgir la interpretación en un mundo que no se vea alterado por el escepticismo.

Para entender a la conclusión a la que llega Ferraris, en su libro *La Hermenéutica*, resulta esencial el término cosa, específicamente desde la perspectiva heideggeriana:

14 Para consultar a mayor detalle la intención como problema filosófico ver el artículo: *Intension, Intencion, Intencionalidad*. Del autor Pujadas Lluís, en la revista indexada: *Taula Número 10*.

15 Ferraris, Maurizio. *La Hermenéutica*. México: Taurus, 1999. P 97.

16 *Ibíd.* P 100.

“...cosa es por él aclarada como un elemento de la existencia humana en cuanto ser-en-el-mundo. Ser en el mundo significa curarse de alguna C. y la C. es siempre útil (*Zeug*), un algo para...En cuanto tal, el modo de ser de la C. es el de ser a la mano y éste es la determinación ontológica-categorial de unos entes tal como son en sí¹⁷”.

Entonces, la cosa que constituye a la realidad es en esencia utilidad o relación instrumental con alguien, tal es el caso de considerar a un río como fuerza hidráulica. Es posible afirmar que el ser se encuentra en la cosa, incluso antes que en la historia o el lenguaje y ese ser va a ser el objeto de estudio de la ontología.

Si se acepta la premisa de que lo percibido siempre va a estar influenciado por una intención, ya sea introspectiva o de alguien más, se llega a comprender que lo esencial no es negar la verdad en lo percibido, lo esencial resulta en aceptar que ya aconteció una interpretación, debido a las formas y categorías, lo que le permite ser una verdad hermenéutica; En la cosa, ya interpretada a través de un proceso hermenéutico va a estar contenido el ser, que va a ser el problema de la ontología. La hermenéutica llega a una verdad porque no va a estudiar el ser, lo que hace ser a la cosa, más bien su consecución será la comprensión de la cosa a un nivel universal expresado en categorías lingüísticas imbuidas por la historia. En la cosa ya interpretada continuará la tarea de comprensión específica, la ontología.

Perspectivas del método

El interés por un método interpretativo yace principalmente en la literatura, en el momento en que la alegoría de los textos bíblicos ya no resulta clara. Gadamer va a afirmar que el texto de por sí, no es un objeto dado, sino una interpretación. Heidegger, por otro lado, va a analizar la comprensión en la experimentación del arte y la historia. Paul Ricoeur, por su parte, se preocupa por la triádica: discurso, obra y

¹⁷ Abagnano, Nicola. Diccionario de Filosofía. Traducido por: Alfred N. Galletti. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1963. P 248.

escritura, siendo el distanciamiento que presenta la escritura en relación a la interpretación el tema central. *Verbi gratia*: en el diálogo de Platón, el Fedro, se señala a *Theuth* como inventor de la escritura, *Thamus* indica que la escritura llevaría al hombre a pensar (creer) que es sabio cuando no lo es, dado que en la escritura existe la ambigüedad lo que refleja que el hombre no es dueño de la verdad, por tanto no es sabio. Lo que expone Platón es la preocupación que existe respecto al lenguaje escrito, el cual debe siempre venir de la personalidad del individuo, por tanto, es menester una interpretación que auxilie al interlocutor¹⁸.

La teoría hermenéutica está comprimida en dos preguntas el ¿quién? Y el ¿dónde?; el primero se refiere al autor, conocer a la persona, mientras que el ¿dónde?, no solo se refiere al ámbito físico en que se desarrolla el escrito, sino, también, el contexto cultural, social, político y económico del momento histórico preciso. Spinoza señala que es mandatorio lo siguiente: (1) conocer la historia de la lengua en la que fue escrito el texto, con el fin de entender los distintos sentidos que esta pueda tomar; (2) estudiar la individualidad de la lengua, las palabras e incluso los prejuicios resultan útiles para que el individuo se identifique con las ideologías dentro del texto, descubriendo así los sentidos que nos guían a una verdad; (3) conocer al autor, eso se refiere al contexto histórico, pero principalmente sus intenciones, o sea, a quién dirige el texto.

Por otro lado, Friedrich Ast, señala tres partes de la interpretación: (1) histórica, en esta, el contenido de la obra se relación en la época en que fue escrita; (2) gramatical, consiste en la forma del lenguaje y por tanto, hay una interpretación orientada a la ligüísticidad; (3) espiritual (*geist*), el espíritu de cada escritor estará formado por lo histórico y lo gramatical. Seguidamente, el filósofo Friedrich Schleiermacher, indica que el nivel más alto en la vida humana constituye en la correcta interpretación del lenguaje, dado que en esta se puede descubrir actitudes experiencias, situaciones, etcétera, que

18 Si se desea ahondar más en el tema de la escritura, su origen mitológico y le problema de cómo esta esconde al ser; consultar el libro, *La Diseminación (Dissémination)* de Jacques Derrida, en el apartado: La inscripción de los hijos: Zeus, Hermes, Zot, Nabú y Nebo.

forma al espíritu como totalidad. El comprender se refiere tanto al lenguaje gramatical como al psicológico. Según Schleiermacher existen dos vías para la interpretación: (1) adivinatorio, se refiere a conocer lo más que se pueda al autor para tratar de averiguar qué es lo que intenta describir en el texto; (2) comparativo, realizar un parangón entre los textos, principalmente en su estructura gramatical y de forma general para alcanzar conclusiones particulares (hacer un proceso deductivo); el primer método es individual y el segundo colectivo.

Por su parte, Dilthey se plantea el cuestionamiento, ¿cómo es posible vivir otra conciencia?, para él, vivir es interpretar, eso debido a que en la vida está presente lo irracional, que no puede explicarse en preceptos lógicos, lo irracional proviene de la individualidad creadora, es a través de la escritura que puede alcanzarse lo objetivo de la vida, o sea, el espíritu histórico. Gadamer, presenta la tesis de las tres ingenuidades dividida en: (1) posición, afirma que no hay sensibilidad, ni proposición pura; (2) reflexión, se refiere a entender el texto más allá de la comprensión del autor a través de nuestra propia subjetividad, como una reflexión histórica; (3) concepto, todo está expresado en un lenguaje; en un sentido wittgensteiniano, toda interpretación de conceptos es un juego. Es así como Gadamer más que la formación de una herramienta técnica, va a analizar la esencia del entender y el explicar. Desde un punto de vista literario, se busca a través de la hermenéutica, el *sensus litteralis*, como *sensus gramaticus*, lo cual se logra acercando el texto antiguo a la percepción actual manteniendo intacta su naturaleza; y en una segunda instancia se refiere a la interpretación y adecuación del significado de las alegorías (*allegoresis*); ambas visiones determinadas por el desarrollo histórico, buscan una integración entre la enseñanza exegética y la estética.

En la hermenéutica filosófica, el romanticismo alemán notó que la interpretación y la comprensión afectan todas las relaciones humanas y la relación con el mundo; le presentan prevalente atención al *verstehen* (comprender/entender), vinculado a la lingüísticidad, tanto oral como escrita. Debido a que el lenguaje no agota al individuo, es necesario un método para la comprensión de esa lingüísticidad.

Heidegger va a desarrollar el tema de Círculo Hermenéutico desde una filosofía trascendental como el *dasein* (ser-ahí), que se conoce asimismo al separarse de los objetos, Heidegger abandona la idea de Círculo Hermenéutico al no poder desligarlo de dicha perspectiva trascendental. En este sentido Derrida critica a Heidegger por quedarse atrapado en un lenguaje metafísico, dado que analiza al ser, pero no lo hace a través de la vivencia histórica. Por otro lado, Nietzsche va a presentar la idea de la interpretación no como algo preexistente, sino al servicio de la voluntad de poder. En la frase de Gadamer "el ser que puede ser comprendido es lenguaje", se refiere a que lo que "es" no puede ser comprendido en totalidad, siempre habrá interpretaciones, es así como el lenguaje nos da acceso al mundo, fungiendo este como mediador entre la autoconciencia empírica.

De esta forma la interpretación tiene un papel preponderante para la filosofía, lo único seguro es que se conoce algo como "algo", la interpretación transforma a ese algo en hecho. De esta forma, la idea del texto, es introducida como una realidad dada en la que se ve involucrada la comprensión en el contexto de la interpretación; el texto tiene una trayectoria histórica, desde el ámbito religioso como herramienta exegética, pasando por la música y la legislación, las cuales, también presenta una posibilidad de interpretación. La precomprensión es la expectativa de sentido que el texto obtiene en lo extra-textual; incluso, en la traducción, aunque de manera literal hay interpretación.

Gadamer divide los textos en: antitextos, estos son todo lo que conlleva un contexto para su comprensión, pertenecen al ámbito oral, por ejemplo, la ironía; pseudotextos, el modo de hablar y escribir de cada autor, e.g.: conectores y frases discursivas; los pretextos, son los texto que transmiten información sesgada, por un segundo propósito que yace en los subterfugios (escapes), i.e.: textos con orientación ideológica; en estos últimos se encuentra la auténtica tarea hermenéutica. Por lo tanto, el intérprete en este ejercicio es un mediador que no se limita en lo lingüístico, sino aborda también lo real, de manera análoga sucede con los textos escritos y discurso oral. En el proceso hermenéutico se unen dos horizontes a través de la

comprensión: (1) texto-lector: en este, el entendimiento del texto tanto lo lingüístico como lo extralingüístico y (2) oyente-hablante: se encuentra presente la sonoridad, dado que hay que oír al hablante para captar lo referencial y lo comunicativo de manera conjunta. La clasificación de estos textos le permite a Gadamer argumentar lo siguiente:

“Ahora bien, todas las consideraciones anteriores van destinadas a mostrar que la relación entre texto e interpretación cambia radicalmente cuando se trata de los denominados <<textos literarios>>. En todos los casos precedentes, en los que era patentes los motivos de la interpretación u algo se constituía como texto en el proceso comunicativo, la interpretación, como el texto mismo, se insertaba en la realidad del entendimiento. Eso se ajustaba al sentido literal de la palabra *interpretes*, que designa al hablante intermediario [...].¹⁹”

Lo que Gadamer presenta es la importancia del intérprete como mediador entre la verdad oculta de los textos y el oyente (lector). No obstante, la interpretación es distinta en el ámbito literario, la realidad meta del oyente no va a ser una, el problema de la traducción está siempre presente en el texto literario. El objetivo de este intérprete ya no es solo comunicar, ya sea intenciones o sentimientos que se encuentran fuertemente marcados en frases, ironías, o bien textos ideológicos; La naturaleza universal de los textos literarios (obra de arte) solo se develará ante el oyente si se ha logrado insertar en la realidad de su entendimiento, por consiguiente, se condiciona al intérprete a la completa comprensión del texto, que se logra –en gran medida– a través del método hermenéutico.

En el texto de Gadamer, Verdad y Método, se analiza la antonimia, en el distanciamiento del sujeto en relación al texto yace la objetividad de la ciencia, pero eso provoca que se pierda la participación del sujeto en la historia. Por su parte, el filósofo Paul Ricoeur parte de la teoría del texto, explicando que hay un distanciamiento entre el suceso²⁰ y el sentido²¹ como dialéctica, se apoya en Emile Benveniste quien

19 Domínguez Caparrós, José. *Hermenéutica* (compilación). España: Arco/Libros, S.L. 1997. P. 101.

20 Articulación y percepción del discurso con una intencionalidad significativa. Este proceso es irracional.

21 La obra se entiende por su significado objetivo. Este proceso es racional.

afirma que la unidad básica de la lengua es el signo (palabra) y la unidad básica del discurso es la frase. Por ende para Ricoeur, la significación del discurso está basada en la teoría de actos del habla de John Searle: (1) la predicación es el acto del hablar; (2) acto ilocutivo, es modo de la predicación; (3) y el acto perlocutivo, es el efecto que tiene en otro la predicación y su modo. O sea, Ricoeur se inclina por crear un vínculo entre lo objetivo de la obra y el discurso irracional que la rodea (los actos del habla). De esta forma denomina a su método como *hermeneutics of suspicion*, dado que toma elementos extralingüísticos para su análisis, variables en el ámbito de la pragmática.

Un discurso puede ser una obra, en el sentido de que el autor vierte su individualidad en la universalidad lingüística, esta premisa es evidente en la estilística literaria, que se refiere a la interpretación del contenido de una obra, con el fin de encontrar elementos que la hacen única; este procedimiento refleja cómo se pasa de lo oral a lo escrito; en este sentido la hermenéutica busca interpretar las bases del discurso primigenio (frases con un bagaje oral), que se encuentra en la objetividad de la obra.

Ricoeur no va a optar por la vía del Dilthey (hermenéutica romántica²²), que se refiere a aprehender la vida del autor para comprender el texto, ni tampoco, la vía estructuralista, una reconstrucción textual; más bien se apega a la tesis que propone bajo el nombre de, mundo del texto, la cual se basa en suprimir la referencia (realidad) que propone el texto en primera instancia, o sea, interpretar el mundo que propone el texto –con un entendimiento prejuiciado– con el fin de encontrar su verdadero ser sin influencia literaria.

Por último, para entender cómo el texto define al lector, Ricoeur propone partir primero de la apropiación del texto, o sea comprender el texto en el distanciamiento que existen entre el pensamiento del autor y lo leído por el lector; es de esta manera que la humanidad ha formado las ideas que la constituyen, el amor, odio, sentimientos, ética, etcétera. Es así que el hombre se conocerá y

²² Cfr. Domínguez Caparrós, José. *Hermenéutica* (compilación). España: Arco/Libros, S.L. 1997. P. 126.

definirá a sí mismo (metamorfosis del *ego*), si comprende y acepta al mundo que se generó de la interpretación en el distanciamiento y apropiación.

Considero que Spinoza parte de un punto válido, un tanto anti-fenomenológico, conociendo al autor, su contexto, su lenguaje, pero con una intención fuertemente marcada. En este sentido, el pensamiento de Spinoza se asemeja al de Schleiermacher, al buscar conocer al autor lo más posible. Gadamer se va a unir a este *modus operandi*, pero orientado a la evolución histórica entendida en su propia subjetividad. Por otro lado, la crítica hecha a Heidegger, por parte de Derrida de manera directa y de Nietzsche de forma indirecta, resulta ser un ataque a la metafísica, en parte por el inicio de la época contemporánea anti-metafísica. Los abordajes más claros en un sentido práctico son los de Gadamer y Ricoeur, dado que se centran en el texto y en la oralidad lingüística, buscando lo más real.

-Segunda parte-

Llegar a la verdad a través del método de Hans-Georg Gadamer

Resulta poco práctico tratar de describir el paradigma del método hermenéutico contemporáneo sin tomar en consideración las ideas presentes en el libro, *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer. El texto inicia con la pregunta ¿cómo se comprende?, no es el objetivo de Gadamer mostrar un proceso metodológico de la hermenéutica, más bien busca explicar teóricamente la importancia y la influencia de la interpretación y la comprensión, principalmente en el arte (estética), al hacer directamente hermenéutica estética. La comprensión proviene del ser histórico y de su lingüisticidad, significa que el ser se experimenta en donde puede ser explicado, o sea, en el lenguaje. También, la frase “un ser que comprende es lenguaje” abre la puerta a la multiplicidad de interpretaciones y el valor que estas representan. El texto de Gadamer es una respuesta a la época tecno-gráfica que considera (cree) tener saberes fijos. Por lo tanto, en el arte se alcanza una verdad, inalcanzable para la ciencia, evidenciando la importancia de una

reflexión filosófica en relación a la estética e historia.

La superación de la dimensión estética inicia con la premisa de aplicar la lógica inductiva (partiendo de datos elementales o particulares para alcanzar conclusiones generales) en las ciencias del espíritu, esa es la visión del filósofo inglés John Stuart Mill, desde esta perspectiva se considera que no existe un método propio para analizar a las ciencias del espíritu, también, debido a que la historia se basa en imperativos y no leyes naturales. Dentro de los conceptos básicos del humanismo se encuentra: formación, no en su acepción de forma o cultura, sino, más bien la formación que se alcanza a través del cambio histórico, en esencial el concepto del *bildung* de Von Humboldt (*bild*, imagen imitada); por otro lado la formación teórica, es ir más allá de lo que se conoce y apropiarse de la concepción que tiene el otro (individuo). También, en la memoria debe existir la capacidad de vaciarse para poder ver al mundo con nuevos ojos, (postura fenomenológica); tal como, el *sensus communis* de Vico²³ se refiere a subsumir (incluir) lo dado en lo general a través de los sentidos externos y la *Phronesis*²⁴, no es solo el conocimiento práctico, sino el saber diferenciar el bien y el mal, lo que lleva al sujeto a una verdad fuera de las aristas de la razón.

Por tanto, ya en la capacidad de juicio, se aplica lo que se ha aprendido, o sea, una hermenéutica que guía a la ética y a la estética simultáneamente. Entonces, el juicio se aplica a las situación carentes de un principio claro de actuar, para Kant, el actuar ético tendrá su fundamento en la razón, mientras que el gusto, es una manera propia de conocer y se enfoca en una capacidad de juicio estético. Gadamer explica: "La larga historia de este concepto que precede a su utilización por Kant como fundamento de su crítica de la capacidad de juicio permite reconocer que originalmente el *concepto del gusto* es más *moral* que estético."²⁵

De esta forma el gusto se manifiesta solamente en casos individuales, no sigue una ley general ya que a través de este se representa la

23 Cfr. Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método I. Traducción: Ana Agud Aparicio; Rafael de Agapio. España: Sígueme Salamanca. 2007. P. 52.

24 Para estudiar una comparación de *sophia*, *phronesis* y *doxa*, consultar el apartado de La idea de la filosofía práctica (1983) del libro "El Giro Hermenéutico" de Gadamer.

25 Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método I. Traducción: Ana Agud Aparicio; Rafael de Agapio. España: Sígueme Salamanca. 2007. P. 66.

aceptación o el rechazo de una consideración sensible.

Regresando a Gadamer, este habla de la subjetivación de la estética kantiana, partiendo del gusto, niega que el sujeto no puede partir de elementos generales, porque es apriorístico (de la experiencia), este elemento *a priori* tiene utilidad subjetivamente, o sea, en términos estéticos, el gusto lleva a la existencia de la belleza libre, la cual se encuentra en los objetos bajo un determinado concepto, e.g.: poesía, música, flores, pintura, etcétera. De esta forma la belleza se encuentra condicionada por elementos de empiria externa y subjetiva. El genio, en la teoría kantiana es el que produce las bellas artes, la cuales se identifican con el buen gusto del individuo que logra unir el entendimiento (en hermenéutica, es la comprensión) de la naturaleza con la razón; de esta forma se fortaleció el concepto de vivencia como el hecho de conciencia. La vivencia (*erleben*), significa estar aún con vida cuando acontece algo, ahí se forma la vinculación de todo lo finito (individuo) con el infinito (belleza).

De esta forma la vivencia (*erleben*) para Dilthey, es utilizar unidades de sentido familiares y no objetivas para explicar los fenómenos del mundo, basándose en las esencias (proceso epistemológico), volviéndose el fenómeno un recuerdo, una parte de la persona. Dilthey argumenta que la vivencia pertenece al pasado:

“Las creaciones espirituales del pasado, el arte y la historia, no pertenece ya al contenido habitual del presente sino que son objetos que se ofrecen a la investigación, datos a partir de los cuales puede actualizarse un pasado. Por eso es el concepto de lo dado el que dirige la acuñación diltheyana del concepto de vivencia²⁶”.

Por ende, la vivencia por excelencia va a ser de carácter estético, al superar la simplicidad del dato (experiencia sin

26 Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método I. Traducción: Ana Agud Aparicio; Rafael de Agapio. España: Sígueme Salamanca. 2007. P. 101.

trascendencia), esta estará fundamenta en la obra de arte y la historia que la obra revele.

Una de las representaciones artísticas en donde se ve inmersa la vivencia es, la alegoría, dado que se busca la racionalización del mito (interpretación cristiana de la Sagrada Escritura. Se dio con mayor auge durante la patrística), no obstante, históricamente, al trascender la interpretación alegórica, se busca la interpretación en el símbolo, dado que este proporciona una explicación más allá de lo sensible y ahí la conciencia estética se encuentra en duda al dejar la racionalidad de la interpretación alegórica.

Una idea importante se refiere al instinto lúdico, o sea la realización más plena y placentera del ser, generada solamente en el arte en relación a la libertad, es el punto de partida. Cultivar este instinto es el objetivo de la educación estética. El arte ya no pretende ser una imitación o apariencia de la naturaleza, sino una realidad misma con autonomía. Esta fue una concepción de Schiller en el libro **Carta sobre la Educación Estética del Hombre**, que consistía en sacar a la estética de la sociedad, por consiguiente, concebir la realidad contenida en la obra de arte.

La verdad estética del siglo XIX fue apoyada como una realidad independiente gracias a la fenomenología, dado que esta rechaza la realidad sensible y busca una realidad libre de lo que provee la experiencia. Existen dos perspectivas de la verdad estética: (1) el gusto es una idea arbitraria (convencional) de lo estético, pero regida por los artistas, no la sociedad; (2) la formación estética –de Schiller–, la belleza depende de las concepciones individuales, al sacar a la obra de arte toda intención o contexto. En esta última, se encuentra la genuina formación estética, debido a que el artista no se guía por los valores convencionales de la época, sino, va al ser estético, sin ataduras históricas.

Ahora, para hacer una abstracción estética hay que “ver” lo que no está dado, o sea, reconocer lo representado; en términos de un texto, solo al entender el lenguaje en el que fue escrita la obra, es posible atisbar una obra de arte lingüística. En conclusión, la percepción siempre va a estar ligada a la significación objetiva, porque la obra fue establecida como una sola forma de significado, el sujeto no le agrega categorías.

Respecto a la creación, el genio kantiano diferencia al arte genuina de la chapuza con el disfrute que esta pueda genera, similitud que comparte con la idea del artista en Heidegger. Es así que la experiencia estética no puede estar vinculada a la inmediatez y evolución histórica, sino a la reflexión de la realidad histórica del momento (coyuntura social). Por tanto, el arte es una historia acerca de las concepciones del mundo, una historia de la verdad. En relación a la hermenéutica, el arte posee un lenguaje que debe ser interpretado y por ende, en el yace verdad.

Finalmente, el juego como hilo conductor de la explicación ontológica, el término alemán *spiel* (juego), el cual aplicado en estética se refiere a que los participantes en el juego saben es que es un juego y lo toman en serio, de igual forma la obra de arte como objeto se vuelve de tal categoría, porque el que la experimenta, la considera como tal y se ve modificado por la obra. Sin embargo, el juego es juego no por el objeto, sino por el lugar y el tiempo en el que toma efecto y se desarrolla para las personas, pero no de manera particular²⁷.

El juego es construcción que se refiere a que el poeta y el artista queden inmersos en su arte y que conformen un solo mundo, eso se logra al pasar de la *mímesis* (imitación) aristotélica, a la representación, consiguientemente, que el espectador se auto-represente en la obra de arte y forme parte de ella. De esta forma, la esencia del arte no se determina como objeto de conciencia, sino la conciencia del sujeto está determinada por el arte, ya que: “Todo encuentro con el lenguaje del arte es un encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer²⁸”.

27 Cfr. Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método I. Traducción: Ana Agud Aparicio; Rafael de Agapio. España: Sígueme Salamanca. 2007. PP. 143 – 144.

28 Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método I. Traducción: Ana Agud Aparicio; Rafael de Agapio. España: Sígueme Salamanca. 2007. P. 141.

Por último, para Gadamer, el término simultaneidad se refiere a que el sujeto es mediador para sí mismo, respecto a la obra de arte y en el momento en que la percibe en el presente debe poseer la misma esencia todas las veces (tanto en el pasado como en el futuro); es atestiguar la esencia del arte; de esta manera Gadamer afirma que el arte tiene dos razones que demuestran que no es totalmente original: (1) busca generar un efecto basándose en las tradiciones públicas; (2) la *mímesis* aristotélica está presente en el arte, dado que esta no se basa en irrealidades desconocidas, sino, en lo conocido. De igual forma, Voltaire sostuvo esta postura en sus ideas estéticas.

A manera de conclusión

Uno de los aportes más importantes de Gadamer, no radica exclusivamente en la hermenéutica como método, más bien, es proponer un retorno a la interpretación del arte para comprender la historia; dicha idea se ve reflejada en el concepto de *Bildung*, al involucrar al otro en la concepción del mundo. De manera personal, considero que la postura fenomenológica en sentido de vaciarse, en término de memoria, dado que el sujeto debe partir de una realidad dada, eso puede observarse en el interés que presenta por las figuras literarias como la alegoría e ironía. Empero, es en el símbolo donde –a mi parecer– se encuentra la verdadera interpretación, dado que este se entiende como la representación sensorialmente perceptible de una realidad que está asociada a una convención social. Por lo tanto, si esta representación posee un vínculo con la arbitrariedad social, no puede partir de una suspensión fenoménica, *epojé*.

A pesar de que Gadamer no discrimina a ningún tipo de arte, desde la pintura, hasta la escultura, resulta fascinante y certero el abordaje hermenéutico en la obra de arte lingüística, porque al conocer genuinamente el lenguaje de una obra escrita, este rebela inevitablemente una coyuntura histórica, que debe interpretada para el momento histórico actual, esta es la verdadera esencia de la hermenéutica, comprender un verdad y adaptarla a la histórica contemporánea.

Bibliografía

Gadamer, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. Traducción: Ana Agud Aparicio; Rafael de Agapio. España: Sígueme Salamanca. 2007. PP. 697.

Heidegger, Martín. **Arte y Poesía**. Traducción: Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica. 2002. PP. 148.

Domínguez Caparrós, José. **Hermenéutica** (compilación). España: Arco/Libros, S.L. 1997. PP. 259.

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

Baldinger, Kurt. **Teoría semántica hacia una semántica moderna**. España: Ediciones Alcalá, 1970. PP 275.

Ferraris, Maurizio. **La Hermenéutica**. México: Taurus, 1999. PP 179.

Lyons, John. **Introducción en la Lingüística Teórica**. España: Editorial TEIDE, S.A. 1971, PP. 495.

Wittgenstein. Ludwig. **Investigaciones Filosóficas**. Traducido por: Jesús Padilla Gálvez. España: Editorial Trotta, 2017. PP 327.

Referencias electrónicas

De chile. Diccionario etimológico español en línea [En línea]. Funcionando desde 1998, última actualización Julio 2016, [13 de Agosto de 2018]. Disponible en la Web: <http://etimologias.dechile.net/?hermene.utica>

Revista Indexada Taula no. 10. Artículo **Intension, Intencion, Intencionalidad**. Pujadas Lluís. [En línea]. Funcionando desde 2001,

última actualización 2018, [20 de agosto de 2018]. Disponible en la web:http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/taulaVolums/index/assoc/Taula_19/88v10.dir/Taula_1988v10.pdf

Referencias adicionales

Derrida, Jacques. **La Diseminación**. Traducción: José Martín Arancibia. España: Editorial Fundamentos. 1997. PP. 549.

Gadamer, Hans-Goer. **El Giro Hermenéutico**. Traducción: Arturo Parada. España: Ediciones Cátedra, S.A. 1998. PP. 238.

Reflexiones Filosóficas Acerca de la Identidad

Olga Patricia García Teni

Resumen

En este trabajo de investigación se plantean tres objetivos. Primero, saber qué se ha entendido por identidad a través de la historia de la filosofía. Segundo, determinar si es posible utilizar alguna de estas ideas clásicas para aplicarla al análisis de la identidad que actualmente se realiza en Latinoamérica. Tercero, comparar las ideas que se han gestado acerca de Europa y analizar una posible forma de enfocar la identidad.

Palabras clave: Identidad, igualdad, categoría, principio

Abstract

In this paperwork three objectives are presented. First, to know what has been understood for identity along philosophy history. Second, to determine if it is possible to use at least one of these classical ideas in order to apply it in the analysis that is currently make in Latin America of the term identity. Third, to compare the ideas that have been developed about Europe and analyze a possible way to approach identity.

Keywords: identity, equality, category, principal

Para comprender la noción de identidad, es necesario dar un panorama muy general de lo que se ha entendido por ésta a través de la historia de la filosofía. Fundamentalmente la identidad ha significado unidad, igualdad, categoría, principio y criterio convencional.

La identidad como unidad surgió en el pensamiento griego. En Platón y Parménides se puede encontrar la idea de la unidad como fundamento de su filosofía. Parménides, que estableció la identidad entre el ser y el pensamiento del ser, lo hizo para resolver el problema del movimiento y de la apariencia. Para Parménides, el ser "es una esfera completamente homogénea, y el pensamiento de este ser es lo mismo que el ser"¹. Así introduce la idea de unidad, de tal forma que ser y pensar son idénticos, pues son unidad. Hay aquí una idea de identidad metafísica, porque al establecer la identidad entre el ser y el pensar, se podía comprender de mejor manera la imagen del mundo.

Este problema llega hasta Platón, que busca el ser de las cosas, pero, Platón parte del pensamiento socrático, que busca decir qué es lo que es, o sea, definir y fijar las esencias de las cosas. Platón entonces, inicia su filosofía buscando la explicación del ser con la definición, o sea, una predicación de la forma A es B. Cuando se dice, por ejemplo, que el hombre es mortal, se dice que dos cosas son una, digo que A es B. Pero, ¿qué es lo que hace posible esta predicación? Para que tenga sentido la definición, es necesario pasar por dos momentos. En primer lugar, se debe establecer que A es A, o sea que el sujeto es idéntico a sí mismo, y en segundo término, también tengo que decir que B es el ser de A. O sea que, para que un sujeto A reciba el predicado B, no debe dejar de ser A, debe ser él mismo, pero también debe incluirse en B. Sin embargo, las cosas sensibles, no son idénticas a sí mismas, pues siempre cambian, entonces para que algo sea siempre idéntico a sí mismo, tiene que darse de manera unívoca. Lo único que puede ser idéntico a sí mismo es la Idea. De tal manera que el fundamento de la Idea, es la unidad, como puede observarse en la filosofía posterior de Platón, especialmente en el Parménides².

1 Wahl, Jean. **Tratado de Metafísica**, p. 84

2 Ibid

En ambos pensadores, Parménides y Platón, la identidad toma connotaciones metafísicas. Sin embargo, en Aristóteles también se presenta la idea de identidad como unidad, pero desde la perspectiva de la lógica. Aristóteles afirma que “las cosas son idénticas cuando es una sola su materia (en especie o en número), o cuando su sustancia es una. La identidad de cualquier modo es una unidad, ya sea que la unidad se refiera a la pluralidad de cosas, ya sea que se refiera a una única cosa, que sólo puede ser idéntica a sí misma. Las cosas son idénticas, sólo si es idéntica la definición de sus sustancias”.

Estas ideas nos llevan a entender la identidad como la unidad en el ser predicativo, o sea, como inherencia, en el cual el ser significa pertenecer o inherir al sujeto. De tal manera que en la proposición “el hombre es racional”, va implícito que racional no es una parte de la esencia del hombre, sino que el hombre es en realidad racional, o sea que esencialmente su ser predicativo es una identidad con su sujeto, hay una identidad entre el término hombre y el término racional. El aspecto lógico de esta interpretación puede verse en el hecho de que la identidad se da en la definición, que es la sustancia segunda. Sólo en la definición las cosas pueden ser idénticas.

También puede entenderse la identidad como igualdad, esto se logra debido a que las cosas son idénticas sólo cuando una de ellas puede sustituir a la otra. Esta es la sustituibilidad de la que habla Leibniz, y que es claramente comprensible en el campo de la lógica y de la matemática.

En la lógica podemos ejemplificarla así:

Proposición A: El antibiótico X destruye el virus del cólera (verdadero)

Proposición B: El antibiótico Y destruye el virus del cólera (verdadero)

Por lo tanto, las proposiciones A y B son idénticas, pues ambas son verdaderas y su identidad consiste en que una puede sustituir a la otra, sin que se vea afectada la verdad de la proposición.

En la matemática es todavía más evidente esta idea de identidad como igualdad. La igualdad matemática puede observarse en el álgebra y en la trigonometría. Ejemplo, en la ecuación de segundo grado siguiente:

$$7(X - 3) - 5(X - 1) = X - 5(X + 2)$$

la igualdad se cumple perfectamente si el valor de X es 1, el que al sustituirlo por la incógnita en la ecuación expresada nos produce una igualdad (-14 = -14). Es evidente que toda ecuación algebraica es una igualdad, y por lo tanto una identidad, pues ambos miembros de la ecuación pueden sustituirse uno por el otro.

La identidad entendida como igualdad sólo es posible en el plano de lo lógico matemático, y cobra su más clara manifestación, precisamente en las realidades ideales.

Además, podemos entender la identidad como principio. Santo Tomás había afirmado que las proposiciones idénticas a sí mismas, tal como "el hombre es hombre" (A es A) son aquellas proposiciones en las que el predicado está incluido en la definición del sujeto, lo cual da la certeza de las proposiciones idénticas.

Sin embargo, fue Wolff quien habló de la identidad como el principio de la certeza, y lo dedujo del principio de no contradicción. Ya que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, también tiene que ser verdad que una cosa sea solamente lo que es, en un momento determinado. Dicho de otra manera, si A no puede ser B al mismo tiempo, es necesario que A sea A, y solamente A.

El mismo Kant decía que "Dos son los principios absolutamente primeros de todas las verdades, uno de las verdades afirmativas, o sea, la proposición 'lo que es, es', el otro de las verdades negativas, o sea la proposición 'lo que no es, no es', y ambas proposiciones se denominan comúnmente principio de identidad.

La identidad, entendida como principio, está fundamentada en la idea de “necesidad lógica”, o sea, como fundamento necesario de cualquier otro conocimiento. Por ello, la identidad alcanzó el lugar de un principio cierto e indubitable del pensamiento. De tal forma que siguió siendo usado así por Fichte y Schelling, pues era un principio cuya finalidad era dar fundamento de necesidad a las verdades idénticas y es también la base de los juicios analíticos, de esta manera la identidad se convirtió en una ley universal del pensamiento.

Hay también otra manera de entender la identidad, y es desde la ontología, desde el problema del ser categorial. Sabido es que en las categorías fundamentales, entre las que están las que indican oposiciones fundamentales del ser, como la cantidad y la cualidad, se dan a su vez, categorías especiales que también indican oposición, tal como lo positivo y lo negativo, lo general y lo individual y la identidad y la distinción. Bajo este enfoque categorial, podremos hablar de identidad desde la perspectiva del ente. Hartmann afirma que “son la identidad y la distinción las categorías propiamente ónticas de la cualidad.

Al partir de esta interpretación se deben considerar dos momentos de la identidad categorial. En primer lugar, debe considerarse la identidad categorial de las esferas del ser, ya que la filosofía ha establecido en algunas ocasiones una identidad entre las mismas categorías fundamentales, por ejemplo, Parménides y Hegel establecieron una identidad entre las categorías del ser y las del pensamiento, lo cual se convirtió en la identidad entre las esferas del ser y del pensar. Es necesario indicar que sí se da una cierta identidad entre estas esferas, pero no es una identidad total, sino solamente una identidad parcial, como lo hizo ver Pitágoras, quien hablaba de los principios del número y afirmaba que eran los mismos principios del ente, o como Heráclito, que afirmaba la identidad entre el logos del mundo y el logos del alma. Estas esferas son diferentes, pero tienen categorías idénticas. Si no hubiera alguna identidad entre las esferas primarias del ser y las esferas secundarias del pensar, sería imposible el conocimiento. Pero debemos hablar de una identidad parcial.

Sin embargo, se ha utilizado la identidad entre las mismas categorías y las esferas fundamentales del ser. Pero, dejando a un lado por el momento, la problemática que esto implica, se puede decir que “la identidad y la distinción son unidad y multiplicidad cualitativa en el ente mismo” (394,3)

El segundo momento de la identidad categorial se da en el ente, en el cual se encuentra la oposición de lo idéntico y lo distinto. Un ente sólo puede ser idéntico a algo y sólo puede ser distinto de algo. O sea que hablar de la identidad consigo mismo, tal como lo hace el principio de identidad, es hablar de una tautología, que limita el conocimiento del ente, y que daría como resultado sólo la elaboración de juicios analíticos a priori.

Ahora bien, la identidad y la distinción son categorías de la categoría fundamental de la cualidad, entonces se hace necesario entender la identidad todavía, desde otros dos puntos de vista. Las categorías tienen dos formas de comprenderse, como determinaciones del ser, y por lo tanto realidades que delimitan la esencia del ente, y como funciones del entendimiento, o sea, las categorías son formas del juicio, son los modos por medio de los cuales se manifiesta la actividad del entendimiento.

Si tomamos las categorías en su primer aspecto, la identidad se convierte en una determinación del ser, la identidad es una realidad en la esencia del ente, y por ello, la identidad es un atributo ontológico. Pero si entendemos las categorías en su segundo aspecto, nos encontramos con que la identidad es un modo del entendimiento, y por ello, la identidad se da sólo en el campo de la lógica.

Por último, hay una forma de entender la identidad, que es basándose en cualquier criterio convencional, dado en un determinado sistema lingüístico. Lo relevante al enfocar así la identidad es establecer un criterio que se adopte como fundamental para relacionar dos entes o dos proposiciones. Este es quizá el aspecto más flexible desde el que se puede enfocar la identidad, porque no se establece un

significado de identidad, sino que se deja la posibilidad de que sea establecido dicho criterio de acuerdo a las necesidades de los sistemas.

Una vez revisada la historia de la filosofía en lo concerniente a la comprensión del término identidad, considero necesario establecer si alguna de estas ideas puede ser utilizada adecuadamente para analizar la identidad desde la perspectiva actual.

Como pudo observarse, la identidad tiene relevancia en el campo de la lógica y la matemática. También ha tenido implicaciones en el campo de la metafísica, y desde estos enfoques no es posible hablar de identidad referida a un individuo, a una nación o a una colectividad de naciones. Desde la perspectiva ontológica, especialmente entendida como categoría, cuando la identidad puede fundamentar una determinada forma de ser de un ente. Recordemos que ente es la mínima expresión necesaria para patentizar el ser.

Considero inapropiado el uso del término identidad, en otros sentidos, que no sean los estrictamente filosóficos, señalados anteriormente. Además, cuando se habla actualmente de identidad más bien parece requerirse de un término que indique una naturaleza, o un arquetipo de las cosas, porque en sentido general, la identidad se maneja como un conjunto de circunstancias y condiciones que distinguen y hacen homogéneo a un grupo humano, de tal manera que más que identidad, parece que estamos hablando de identificación. Por ello, quizá sería más conveniente preguntar qué es lo que identifica a Guatemala, o a Latinoamérica, pero no preguntar cuál es su identidad.

Por ello mismo, no tendría sentido hablar de la identidad del guatemalteco, o del argentino, o del indígena, o del ladino, desde la perspectiva filosófica, aunque sí pueda hacerse desde la sociología, o la antropología cultural, o la jurisprudencia, o la etnología. Porque desde esta perspectiva bien puede hablarse de lo que identifica a una nación, tal como los nexos independientes de la voluntad de los individuos, nexos como la etnia, la religión, la lengua y todos los demás elementos que pueden comprenderse bajo el nombre de tradición.

Sin embargo, con las connotaciones metafísicas, lógicas y ontológicas del término, no es riguroso hablar de identidad, pues, si se hiciera, tendríamos que llevar las consecuencias sistemáticas de la teoría de la identidad, hasta la relación entre la persona y la comunidad, de tal manera que “la esencia del hombre y su puesto en el mundo real se presentan tan enormemente simplificados (cuando se habla de la identidad del individuo y la nación, por ejemplo), que ya no se aprecian las múltiples formas de disensión en que se encuentra sumido, ni se mide ya el peso de los problemas ante los que resulta colocado. De esa forma, la identidad sólo debe ser categorial, para que no se anule la heterogeneidad” y no debe confundirse nunca la identidad con lo que identifica.

El problema al que nos enfrentamos entonces es que tenemos un término cuyos significados en la historia de la filosofía abarcan el campo de la metafísica, la lógica la ontología y la matemática, y hemos querido homologarlo a la idea de identificación, lo cual es inadecuado.

Sin embargo, podríamos tratar de hacer un análisis filosófico de la naturaleza o el arquetipo de un grupo humano, pero, debemos prescindir de los aspectos sociológicos o antropológicos, que son aspectos puramente ónticos, para analizar el ser del grupo humano, que podría ser lo que identifica a Europa o a Latinoamérica, o al oriente, etc. y buscar aquellos elementos que los hacen únicos y distintos de los otros.

El objetivo en el que quiero adentrarme a partir de este momento, es el de tratar de establecer que si se quiere buscar lo que identifica a una colectividad, desde un análisis puramente filosófico, tenemos sólo dos posibilidades. Una de ellas es buscar la naturaleza, quizá la esencia, un “suppositum”, que quizá sería inadecuado éste último, pero puede tomarse como punto de referencia. Y, por otro lado, tratar de configurar un ideal.

Para ejemplificar el primer aspecto, me referiré a la comprensión que se ha elaborado acerca de Europa en los últimos años, y quizá estas ideas pueden servirnos de modelo.

Una primera forma de hacer este análisis filosófico es buscar un fenómeno específico de la cultura, que haga que ésta se distinga de las otras culturas, aunque tenga afinidad con ella. Ejemplificando la cuestión, se puede tomar lo que Gadamer dice de Europa, cuando la caracteriza por la aparición de la ciencia y la filosofía, y el desarrollo que éstas han tenido en occidente. “La forma de la ciencia y la forma del concepto que da soporte a la penetración filosófica en el conocimiento del mundo, son evidentemente peculiaridades, excelencias y también tareas que han impreso su sello a la civilización europea y al mundo, después de que el Cristianismo las asumiera y asimilara”

Una segunda manera de buscar, desde la filosofía, lo que identifica, o define un grupo humano, es buscar un sentido o finalidad última, tanto en el plano teórico como en el práctico. En el aspecto teórico, por ejemplo, para Europa, el fin es el despliegue de la razón en su más alto y fuerte significado. El progreso de la humanidad consiste en vivir cada vez más apegados a fines más nobles, conformes a la verdad. Ese ha sido el telos de Europa, desarrollar la racionalidad en su más alto grado, e ir desarrollando de acuerdo a la razón, los valores que ésta indique. Pero, en el aspecto práctico, este despliegue de racionalidad pretende lograr que las diversas culturas que alberga Europa vivan armoniosamente, y puedan beneficiarse mutuamente, claro que este es un fenómeno de post-guerra.

Por último, otra manera de encontrar lo que identifica, desde la filosofía, no es aislar un fenómeno o característica, ni buscar un telos. Es mas bien ver el proceso, el cambio que se percibe como constante, por el que formas y concepciones de vida se vienen abajo y surgen otras nuevas. El cambio es la categoría fundamental de la historia en general, y de la historia de los pueblos en particular. Así lo entendía Hegel, cuando afirmaba que “presenciamos un ingente cuadro de acontecimientos y luchas, de configuraciones infinitamente variadas de pueblos, estados e individuos en incansable sucesión...En todos estos acontecimientos y contingencias vemos por encima un humano hacer y padecer...Todo parece pasar y nada permanece”³

3 Hegel. **Fenomenología del espíritu**. P. 34

En ese sufrimiento, en ese desmoronamiento de lo permanente, surge precisamente en el hombre un sentimiento nihilista, "el nihilismo es historia...las actitudes metafísicas fundamentales son el suelo y el ámbito de lo que conocemos como historia universal, en especial como historia occidental. El nihilismo determina la historicidad de esta historia", y el nihilismo no es más que la "desvalorización de los valores supremos" según Nietzsche, y por lo tanto la oportunidad para "dar un paso hacia la transvalorización de todos los valores vigentes hasta ahora, lo cual consiste en el hallazgo del principio de una nueva valoración". Sin embargo, este nihilismo, es también un rasgo de la cultura occidental, de la cultura europea en particular.

¿Cuánto de lo anteriormente dicho podemos encontrar en América Latina? ¿Se podría desde esta perspectiva encontrar lo que identifica a latinoamérica? Por lo menos podemos dar un primer paso, uno es ver la identificación del otro, que puede servir como la distinción frente a América latina, o sea, es el primer paso para iniciar un auténtico filosofar frente al problema de lo otro, que a su vez implica la reflexión que se hace sobre sí mismo y que no van nunca separados.

Pero, la otra manera de reflexionar acerca de lo que identifica, desde el que hacer filosófico podría ser el de configurar un ideal, partir de la idea de naturaleza, buscar un arquetipo y con base en él crear, no una identidad, sino un ideal de lo que debe ser. Y es desde aquí desde donde la actividad filosófica tiene mayor relevancia, pues sólo el filósofo puede penetrar ese mundo axiológico que conformará el ideal a seguir. Sólo el filósofo puede pasar de la idea como ser de la razón, al ideal como deber ser. (Recordemos también que esto ya es un problema filosófico en sí, como lo planteaba Hume, cómo pasar del ser al deber ser, para algunos es una falacia)

Ese ideal debe fundamentarse en la universalidad, como dice Leopoldo Zea, pero no en la homogenización, "captar esa universalidad a partir de la ineludible diversidad es el problema filosófico de nuestros días". Captar con más fuerza lo que identifica, captar la universalidad

es la única forma de irnos enriqueciendo por encima de la diversidad. Modelar un ideal, modelar una forma de existencia, en la cual se encuentre “la capacidad de reconocer, a partir de nuestra propia humanidad, la humanidad de otros pueblos y de otros hombres”.

El filósofo puede buscar una naturaleza ya dada, pero también puede crearla. Y el reto de configurar un ideal consiste en salvaguardar la libertad individual y las características de la pluralidad. Un ideal que permita que florezca la diversidad de formas de entender la vida, pues como dice Stuart Mill “Las mismas cosas que ayudan a una persona en el cultivo de su naturaleza más alta, son obstáculos para otra”. El mismo modo de vida que constituya una excitación saludable para una, manteniendo todas sus facultades de acción y disfrute en su mejor disposición, para otra puede ser una pesada carga que suspenda o aplaste toda vida interior.

Bibliografía

Hegel, W. **Fenomenología del espíritu**. México: Fondo de Cultura Económica.

Wahl, Jean. **Tratado de metafísica**. México: Fondo de Cultura económica.

El concepto de moralidad en la Fenomenología del espíritu y su desarrollo en la filosofía de Hegel

Pablo De la Vega

Resumen

El presente análisis profundiza en el concepto de moralidad expuesto en la Fenomenología del espíritu, texto fundamental de la filosofía de Georg Friedrich Hegel. Para ello se hace especial referencia al Capítulo VI, parte C de la tercera parte del libro, denominado “El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad”, donde Hegel expone el significado conceptual de este concepto. Adicional a esta profundización, se abordarán los textos tempranos de la filosofía hegeliana que presentan unas primeras propuestas de definición y se culminará analizando las similitudes entre la Fenomenología y la Filosofía del derecho, texto fundamental para la teoría moral hegeliana.

Palabras clave: Hegel, moralidad, conciencia, Fenomenología del espíritu, conciencia moral.

Abstract

The following analysis consider the concept of morality exposed in the “Phenomenology of Spirit”, the essential text in the philosophy of Georg Friedrich Hegel. The essay alludes specially to the chapter VI, part C, of the third part of the book, called “The Spirit in the condition of being Certain of Itself. Morality”, which explains the conceptual meaning of such concept. Additional to this examina-

tion the analysis addresses the early texts of the Hegelian philosophy, which contain the first attempts of a definition and culminate examination the similarities between the "Phenomenology" and the "Philosophy of Law", fundamental book for the Hegelian moral theory.

Keywords: Hegel, morality, consciousness, Phenomenology of Spirit, moral consciousness.

1. Introducción:

Cuando se estudian las obras de Hegel no se puede obviar que su filosofía tiene un trasfondo moral de notable relevancia, hasta el punto de considerarse imprescindible para la comprensión de su teoría sobre el espíritu. Esto lo demuestra la tercera parte de su Sistema de la ciencia donde, previo a explicar el espíritu absoluto, desarrolla ampliamente las características del espíritu objetivo y su división tripartita: Derecho, Eticidad y Moralidad.¹ Pero ¿qué es para Hegel la moralidad y de qué manera esta se desarrolla con relación al espíritu? Además, ¿cómo se podría definir la misma dentro del contexto de su filosofía? La Fenomenología del espíritu (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), obra capital del pensamiento hegeliano, esboza esta definición y opera como momento fundamental en la concepción de la moralidad. El presente texto se ocupa de exponer el concepto de moralidad, haciendo énfasis en el en el Capítulo VI, parte C, de la *Fenomenología* titulado "El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad", donde se aborda con mayor profundidad el concepto de moralidad.

Para cumplir con este cometido se efectuará un análisis de las menciones concretas en este capítulo donde Hegel esclarece lo que es la moralidad y se explicará el significado de las definiciones presentadas a través de la exposición contextual de su teoría en dicho apartado. Además de esto, se revisará la evolución que el concepto de moralidad

¹ En la *Enciclopedia (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1832-1845) se da esta división, que corresponde a la repartición en todo el sistema (cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en *Werke 10. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970c [1830]).

ha adquirido en las ideas hegelianas previas a la Fenomenología [2] en los escritos anteriores a la obra, durante su estadía en Jena [3] y posteriormente, su trabajo más completo sobre la teoría moral: la Bases de la filosofía del derecho (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820), conocida comúnmente como Filosofía del derecho. Con esta amplia gama de definiciones se podrá concluir con más exactitud de dónde viene la idea de moralidad en Hegel, qué significa en la Fenomenología y hacia dónde evoluciona el concepto dentro de la filosofía hegeliana.

2. La idea hegeliana de moralidad previa a la Fenomenología

Desde los primeros escritos de Hegel puede apreciarse un gran interés por la moralidad y, a grandes rasgos, se pueden observar tres características: a) la crítica a la moralidad cristiana, b) la crítica a la filosofía moral de Kant y c) la separación entre eticidad (*Sittlichkeit*) y moralidad (*Moralität*)². Estos tres aspectos se ven en sus obras de juventud, previo a la Fenomenología y, en un primer momento, la crítica se enmarca notoriamente en el ámbito de la teología. Desde sus estudios en Tübingen hasta su actividad en Jena (1793-1800), Hegel se enfoca en la teoría moral cristiana³, encontrando una estrecha relación entre los principios del cristianismo y el concepto de moralidad. Incluso, en su ensayo Positividad de la religión cristiana (1795/1796) llega a afirmar que “el fin y la esencia de toda religión y también de nuestra religión es la moralidad de los hombres”⁴. Esta idea lo introdujo en la reflexión de la moralidad como un aspecto humano, tanto individual como social. En esta primera etapa de sus estudios, se

2 Allen Wood aclara en *Hegel's Ethical Thought* (1990) especialmente esta división entre “moralidad” y “eticidad”. En la tercera parte de su trabajo se pueden apreciar las aclaraciones sobre la moralidad, donde la “voluntad moral”, la “ley moral” y la “conciencia” son resaltadas como una parte importante de la concepción de la moralidad. Al principio de esta parte de encuentran las reflexiones sobre el desarrollo del concepto de moralidad en la filosofía hegeliana.

3 Distintos textos abordan el tema susodicho, por ejemplo: *Fragmentos sobre la religión del pueblo y el cristianismo* (1793-1794), *La positividad de la religión cristiana* (1795/1796), *Esbozos sobre religión y amor* (1794/1798), *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1800), entre otros.

4 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796)”, en *Werke 1. Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971b [1795], pag. 105.

puede apreciar también una gran dedicación al análisis de la filosofía de Kant,⁵ incluso, estos escritos son una combinación entre crítica y aprobación de sus propuestas morales plasmadas en sus obras. Resultado de estas reflexiones el libro, *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1799), donde se continúa la crítica religiosa con anterioridad plasmada. Para Hegel, “la moralidad es según Kant el sometimiento de la individualidad bajo la generalidad, la victoria de la generalidad sobre su individualidad opuesta”⁶. Pareciera aquí que la individualidad no tiene ninguna posibilidad ante la generalidad, una generalidad que, en los inicios del cristianismo, venía a ser el sometimiento ante la ley judía. Es en este contexto donde Jesús ha venido a instaurar una religión y con ello un revolucionario sistema moral que cambiará la perspectiva cultural de la época, es decir, el sistema de leyes imperante en el cual se contenía la moralidad: “Solo entonces se puede diferenciar entre las leyes ceremoniales y las leyes morales, cuando la moralidad sea vindicada. En la religión judía es imposible la moralidad, porque no había ninguna libertad, sino dominio universal”⁷. Alejándose de la tradición, la moralidad es pensada en relación con la ley y es ella la única capaz hacer surgir y mantener esta relación, y no viceversa. Es esta por tanto una moralidad conciliadora que viene a ser instaurada por un nuevo mandamiento: “moralidad es abolición de la separación de la vida, unidad teórica es unidad entre los opuestos -el principio de moralidad es el amor; relación en la separación...”⁸. El Amor es la perspectiva de este nuevo mandamiento que hace compatible la finalidad de la moralidad con la ley y que se presenta como una superación de las aparentes divisiones. Incluso, para Hegel, es esta idea de moralidad encarnada en la religión cristiana

5 El famoso biógrafo Karl Rosenkranz indica que “el estudio de las *Críticas* de Kant es tomado por lo menos hasta el año 1789” (Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963 [1844], pag. 14), y profundizado tras su *Magister* en filosofía (*ibid.*, pag. 36). Lukács, por su parte, afirma que “tanto para el joven Hegel como para el joven Schelling se encontraba la *Crítica de la razón pura* (1788) en el centro de sus intereses” (Lukács, Georg., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954 [1948], pag. 34). Además, menciona que Hegel estudió la *Crítica de la razón pura* (1781), la *Crítica del juicio* (1790), la *Metafísica de las costumbres* (1797) y *La religión dentro de los límites de la razón pura* (1793).

6 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “*Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800)”, en *Werke 1. Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971a [1798], pag. 299.

7 Loc. Cit.

8 *Ibid.*, pag. 300.

lo que constituye una religión moralizante, la cual está encargada de “educar a los seres humanos para ser ciudadanos del cielo”⁹. Este aspecto cambiará radicalmente en su obra futura, en la medida en que se adentra a dibujar la teoría del espíritu.

Sin embargo, el mudable pensamiento hegeliano verá algunas dificultades en esta aseveración y ahondará el verdadero significado de una vida en relación con la ley y el deber. En su estadía en Jena (1801-1806) como *Privatdozent*¹⁰ se da este cambio de perspectiva y se amplía la crítica, puesto que un sistema de moralidad implicaría el reconocimiento de influencia ejercida por el conjunto de individuos con el cual el ser humano se desarrolla. Este distanciamiento teórico es al mismo tiempo el reconocimiento de dos conceptos diferentes: eticidad y moralidad. Parte de este reconocimiento y reflexión comienza con el texto *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801) donde, en el ámbito moral, Hegel cuestiona el postulado fichteano de la ley moral, la cual, según esta propuesta, debe ser regida por la inclinación natural¹¹. Para Hegel no es la individualidad la que conduce a la moralidad, sino un cierto carácter formado en la comunidad (*Gemeinde*), definiendo incluso la ley moral¹². Con ello se actuaría de acuerdo con el deber dictado por la sociedad. Este discurso comparativo sigue en futuros trabajos, como *Fe y saber (Glauben und Wissen)* de la Revista crítica de filosofía (*Kritische Journal der Philosophie*, 1802), —la cual fue fundada conjuntamente con Schelling, donde critica la filosofía de Kant, Fichte y Jacobi— y la *Sobre la clases de trato científico del derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con la ciencia del derecho positiva (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, 1802-1803), donde profundiza en el derecho como ciencia y aborda diferenciación entre

9 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “*Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)*”, en *Werke 1. Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971c [1793], pag. 92.

10 *Privatdozent* hacer referencia a un profesor no numerario.

11 Esto es una crítica a Fichte (Cfr. Fichte, Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1963 [1798], pag. 351 y Hegel, *Differenz des Fichteschen*, op. cit., pag. 92).

12 Cf. Hegel, *ibid.*, pa. 90.

moralidad y eticidad. En esta obra se da otra prematura definición de moralidad: "el colocar formal de la indiferencia de la certeza de la relación"¹³. Se resalta entonces una marcada contradicción, entre la idea de vida comunitaria y el rol particular que posee el individuo en esta interacción social. En el plano histórico que Hegel analiza, ambos conceptos tienen también su significación. Wood resalta esta característica y explica que la eticidad es relacionada con la sociedad helénica y se postula como "por una actitud de devoción irreflexiva y piadosa a las leyes y costumbres tradicionales de la propia gente"¹⁴, por su parte, la moralidad representa lo "reflexivo, crítico e individual en la vida moral"¹⁵. Se puede apreciar que los temas se mantienen, aunque en un constante vaivén y las temáticas mencionadas son continuamente objeto de críticas.

3. El concepto de moralidad en la Fenomenología

No obstante, en su Fenomenología cambia nuevamente la apreciación de la moralidad. Al proponer la estructuración de su sistema y tratar el desarrollo del espíritu, Hegel propone que la moralidad ya no es una mera parte de la eticidad, correspondiéndose dentro de la relación comunitaria como instrumento de interacción legislada. Superando estos aspectos, la Moralidad tiene ahora un carácter más amplio y se posiciona como un estado del espíritu en cuanto a conciencia que reconoce los aspectos fundamentales de su actuación frente a un ser otro. Tras haber expuesto a grandes rasgos la idea de moralidad en las primeras obras de Hegel, a continuación, se mostrarán los puntos principales del concepto de Moralidad en la Fenomenología.

13Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der Praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften (1802/03)", en *Werke 2. Jenaer Schriften (1801-1807)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970b [1802], pag. 506.

14 "for an attitude of unthinking, pious devotion to the traditional laws and customs of one's people." (Wood, Allen W., *Hegel's Ethical Thought*, University Press, Cambridge, 1990, pag. 127).

15 "reflective, critical, and individualistic in the moral life." (Loc. Cit.).

3.1 Primer paso: el contenido del concepto de moralidad

Hegel esclarece su concepto de moralidad a través de la reflexión de la conciencia y la cosmovisión moral para, posteriormente, abordar la moralidad como parte de este conjunto armonioso. En este sentido, estas ideas no pueden separarse con facilidad, sino que se relacionan estrechamente a tal punto de significarse y constituirse. A esta guisa, es prudente desarrollar los puntos más importantes del capítulo, ya que el encadenamiento de la teoría expuesta en el capítulo constituirá un elemento importante para la comprensión de la propuesta de moralidad y la idea que Hegel ha planteado. Empero, no es fácil distinguir desde el principio el concepto de moralidad, porque Hegel se dirige a él desde la conciencia y los elementos que la conforman.

Como primer punto, al inicio del capítulo, Hegel menciona la dualidad entre la conciencia que se reconoce a sí misma en contraposición a un objeto. No obstante, este reconocimiento del objeto es también un vehículo de reconocimiento propio. Un conocer que marca las pautadas diferencias características y hace darse cuenta del estado ontológico de la conciencia que se conoce a sí misma, el objeto que conoce y la relación entre este objeto con la conciencia. A esta guisa, la conciencia que se conoce a sí misma se da como un "saber de la autoconciencia" para sí misma, lo cual puede ser considerado en sus dos facetas, la mediación mediata o la mediación inmediata. Ambas están interrelacionadas, no obstante, con características propias que las van definiendo dentro del espectro del saber y se vinculan de manera estrecha con la moralidad. La primera faceta es la autoconciencia inmediata, la cual, como "conciencia moral sabe y cumple ella misma su deber"¹⁶, mientras que la otra, la mediación, funge "como la conciencia que se forma culturalmente y la conciencia creyente; pues es esencialmente el movimiento de sí mismo"¹⁷. Con extrañeza podrá notarse que Hegel habla primero de conciencia moral antes de la moralidad misma, como si se debiera presuponer con antelación su significado sin todavía definirlo. Pero es esta la lógica discursiva más propicia para comprender el concepto de la moralidad desde el ángulo idóneo.

16 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988 [1807], pag. 395.

17 *Ibid.*, pag. 9.

Aquí sale a colación otro término importante para la teoría moral hegeliana: la autoconciencia, la cual, "se haya presente de forma inmediata en la substancia"¹⁸ y "sabe el deber como esencia absoluta; solo se halla vinculada por él, y esta sustancia es su propia conciencia pura"¹⁹. Un paso más en este proceso epistemológico, donde el objeto de conocimiento también da cuenta de lo que uno mismo es, ahí el carácter de "auto-conciencia", el cual presenta otra notable diferenciación al adquirir el carácter moral, lo cual se aclarará más adelante. Por el momento es de reflexionar cómo la autoconciencia, cuyo objetivo queda en el plano del deber, "lleva en su concepto la relación con un ser otro y es conciencia"²⁰. Pero dos cualidades se destacan en la relación con este ser otro: a) este ser otro no tiene un significado consistente para ella, no es su objetivo ni finalidad y, por ende, no adquiere una notoria importancia; b) al carecer de relevancia la autoconciencia toma un distanciamiento sobre este ser otro. Hegel destaca aquí que esta "se comporta con respecto a este ser otro como perfectamente libre e indiferente"²¹. La independencia que posee en sí misma la conciencia muestra un carácter, tal vez egoísta, que resalta su propia individualidad y que constituye un punto clave para propiciar el desarrollo de una "cosmovisión moral" y con ello comenzar la teoría de la moralidad que significará, en su amplio sistema, el último escaño del espíritu consciente de sí mismo y se direccionará al análisis de la religión y el saber absoluto. Para ello Hegel expone la cosmovisión moral, concepto que titula este subcapítulo y donde se expondrá en reiteradas ocasiones lo que es la moralidad.

Dos premisas son relevantes para principiar esta comprensión y, referentes a la cosmovisión moral (concepción moral del mundo), la determinan. Así esta concepción "consiste en la relación entre el ser en y para sí moral y el ser en y para sí natural"²². En primera instancia, esta relación es totalmente independiente de la naturaleza e indiferente a ella, pero Hegel demostrará en el desarrollo del capítulo, como

18 *Ibid.*, pag. 395.

19 *Loc. Cit.*

20 *Ibid.* 396

21 *Loc. Cit.*

22 *Loc. Cit.*

convergen y divergen estos elementos en una variedad de contradicciones. Así, a partir de esta cosmovisión se presupone la existencia de una conciencia moral en la cual el deber también es válido, pero presentando una diferenciación con la sola conciencia: mientras que para la primera el plano intelectual poseía su propio objetivo en el deber, encerrándose en sí misma, en esta nueva etapa de conciencia moral ella entiende que debe cumplir el deber en el obrar, en una realidad fáctica dirigida al exterior y que no se constituye a sí misma en su propia teorización. Por consiguiente, se da cuenta también que la naturaleza no promueve la unificación de ambas realidades y de la ambigüedad de poder ejecutar su realización.

Partiendo de ello se analiza el "fin" y la "finalidad" del mismo. Hegel reflexiona continuamente sobre el concepto de la dicha (*Glückseligkeit*) y la posición que toma respecto a la conciencia moral, ya que esta no puede renunciar a ella en ningún momento, sino, al contrario, forma parte del fin y, con ello, del puro deber. Esta es la primera propuesta de cómo es enunciado el fin: a) como puro deber; y b) como la totalidad de la conciencia en sus momentos. En cuanto a este primer punto, que Hegel denomina un "momento absoluto de la moralidad",²³ se plantea que el puro deber dirige a una conciencia singular en la que la realización del fin, en este caso, el cumplimiento del deber conlleva a un goce. Pero es de resaltar que este término está "implícito en el concepto, no ciertamente, de un modo inmediato en el de la moralidad como intención, sino solamente en el concepto de la realización de ella".²⁴ De este modo el goce acaece también como "intención", pero en una oposición relativa al "actuar" o realizarse. En cuanto al segundo punto, donde es enunciado como "totalidad con la conciencia", el fin es de dos maneras: a) "que el deber cumplido sea acto puramente moral como individualidad realizada"; y b) "que la naturaleza, con el lado de la singularidad frente al fin abstracto, forme una armonía con este"²⁵. De esta manera, el acto del individuo adquiere un significado moral exteriorizado que le permite interactuar con la conciencia.

²³ *Ibid.*, pag. 397.

²⁴ *Loc. Cit.*

²⁵ *Ibid.*, pag. 394.

A partir de este punto Hegel empezará con la enumeración de los postulados de la moralidad, siendo el primero el de “la armonía de la moralidad y la naturaleza”, y que trabajará a lo largo del capítulo para explicar esta unidad y desarrollo de la conciencia y la moralidad, de la mano con “la armonía de la moralidad y el goce”. No obstante, es aquí donde se principia a bosquejar la primera definición de Moralidad, donde Hegel analiza los factores que la constituyen. Habiendo sido expuesto el primer postulado, se discurre –casi como elemento ajeno– sobre las condiciones del pensar algo como lo que es, pero todavía no puede ser apreciado como real. Esto implica un cúmulo de relaciones a través del lenguaje conceptual, donde el ser no es parte de “la representación de la conciencia contingente, sino que reside en el concepto de la moralidad misma, cuyo contenido es la unidad de la conciencia pura y la conciencia singular”²⁶. Esta primera definición puede no ser la más clara, empero, es de notable relevancia no por definir, sino por explicar el contenido de la moralidad, aspecto más allá del convencional significar con vocablos determinados. Ella sitúa también hacia qué ámbito se direcciona la concepción de la moralidad, que será desarrollada a continuación.

3.2 Primera definición: La moralidad como unidad entre razón y sensibilidad

Regresando a la naturaleza como elemento de esta armonía, Hegel indica que ella “no es solamente este modo externo totalmente libre, en el cual la conciencia tendría que realizar su fin como en un puro objeto”²⁷, sino que su propia libertad hace que ella reconozca lo otro como una realidad libre. Esta figuración conlleva a la conciencia a situarse en un punto en el que el reconocimiento implica una interacción con el objeto (como se mencionó al principio del capítulo), puesto que su actuar está condicionado dentro de esta atmósfera de relación.

Al mismo tiempo esta naturaleza es la sensibilidad concepto que Hegel relaciona con los “impulsos” e “inclinaciones” y adquiere un rol

²⁶ *Ibid.*, pag. 398.

²⁷ *Loc. Cit.*

importante en esta relación con la conciencia, donde esta relación se convierte en la esencia de la conciencia pura. Pero ella, es al mismo tiempo una relación complicada, donde aparecen las contradicciones y las disputas. Pese a que es en ella esta unidad, su cualidad de conciencia, es decir, de racionalidad, la hace ver una oposición con los impulsos y las inclinaciones, puesto que estas no pueden ser claramente establecidas por la racionalidad. La resolución de este enfrentamiento consiste en "que la pugna se reduzca y surja como resultado la unidad de ambos términos, que no es aquella unidad originaria en la que ambos son en un individuo, sino una unidad que brota de la oposición sabida entre ambos"²⁸. Esto no es un simple solucionar, sino una superación tanto del conflicto como del estado primigenio de unidad y se convierte en una unidad que encierra los dos elementos dentro de la conciencia. "Esta unidad y solamente ella es la moralidad real, pues en ella se contiene la oposición por medio de la cual el sí mismo es conciencia o solamente es un sí mismo real y de hecho y, al mismo tiempo, universal"²⁹.

Aquí se encuentra una primera definición de la moralidad y se puede apreciar la manera en que Hegel desarrolla este concepto desde el análisis de sus elementos constitutivos (la conciencia pura y la conciencia singular) hasta este primer momento (la unidad de la razón y la sensibilidad). Se puede observar también que la unidad tiene un rol importante en la conceptualización de la Moralidad, ya que esta implica la relación de realidades, por un lado, y la relación de momentos, por otro.

3.3 La moralidad en cuanto conciencia moral

Pese a que esta unidad parece un postulado concluyente, el proceso para llegar a ella implica varios puntos. Hegel explica un primer momento: el reconocimiento de la sensibilidad como un Ser otro, o como algo negativo. Puesto que el puro pensamiento es "la esencia de la que nada puede ser abandonado"³⁰, se separa

28 Loc. Cit.

29 Loc. Cit.

30 *Ibid.*, pag. 399.

tangencialmente de la propia sensibilidad. A ello el segundo momento en el cual esta unidad se desarrolla en medida en que la sensibilidad sea superada. En este sentido es ella, la sensibilidad, un “ser postulado” y por tanto no real. Contrariamente es dada esta en la conciencia, siendo ella lo existente. Así la superación se da dentro de la misma conciencia a través de lo que es elemento de ella. Hegel indica, que esta conciencia no es un en sí, como el primer postulado y marca una notoria diferencia entre lo que es la naturaleza y la moralidad, separando ambos conceptos y resaltando el tema de la moralidad como el fundamental en esta unión, en una armonía del propio actuante. Así, es en la conciencia donde debe surgir esta armonía, de manera que sea para sí, para la misma conciencia, y no solamente es esta el lugar de este surgimiento armónico, al contrario, es un constituyente de la moralidad. Pero ella es al mismo tiempo un problema, ya que la armonía puede llegar a ser perfeccionada, suponiendo una conciencia moral. Hegel propone aquí una reflexión importante, la cual llevará a la primera aporía de la moralidad, una aporía que presenta de por sí un aspecto de notable relevancia: la relación entre la moralidad y la conciencia moral.

A partir de este momento, el papel de la conciencia moral será primordial para el desarrollo de la cosmovisión moral del mundo y ella llevará al desarrollo de las próximas definiciones de moralidad. Así, la relación se da en la medida en que, “la moralidad solo es conciencia moral como la esencia negativa para cuyo puro deber la sensibilidad tiene solamente una significación negativa y es solamente algo no conforme”³¹. Esto podría considerarse como el resumen de la reflexión, donde se resalta el valor de la negatividad en la relación entre la moralidad y la sensibilidad. Esta contradicción hace que la armonía no esté presente en la realidad de esta conciencia moral y viceversa. Continuando con la aporía, esta se da en la imposibilidad del perfeccionamiento de esta armonía, y “debe pensarse solamente como una tarea absoluta, es decir, como una tarea que sigue siendo sencillamente eso, una tarea”³². No obstante, es de considerar que el plano de la moralidad debe ser la realidad. Hegel critica duramente este punto, donde una contradicción no es válida y, por tanto, la moralidad no debe ser solamente postulada.

31 *Loc. Cit.*

32 *Loc. Cit.*

El capítulo se expande explicando la propuesta de la conciencia moral y los distintos puntos que la relacionan con otros momentos relativos a la conciencia y la realidad. Hegel se distancia aquí de continuar con la definición de la moralidad, para posteriormente retomar el tema. No obstante, hay algo que debe quedar claro: el papel de la conciencia moral en la Cosmovisión moral. Esto dirigirá a la próxima definición de la moralidad. Siguiendo el discurso, Hegel expone aquí dos postulados. El primer postulado, el de la armonía de la moralidad y la naturaleza, es el "fin último del mundo" y al mismo tiempo posee la forma del "en sí", el segundo, por su parte, es la "armonía de la moralidad y de la voluntad sensible", el cual es el "fin último de la autoconciencia como tal", poseyendo la forma del "para sí"³³. Hegel indica que el "movimiento del actuar real mismo" es lo que las mantiene unidas, siendo la relación un reconocimiento del otro para sí.

Parte importante del "en" y el "para sí" son los deberes, los cuales son determinados para la conciencia moral, pero no valen en ella en su variedad. Solamente tiene relevancia para la conciencia moral el "puro deber", el cual es dado a conocer en la acción. En este sentido, "como solo pueden ser en una conciencia moral, son en otra aquella que es solamente el deber puro en y para sí".³⁴ Esta afirmación conlleva a pensar que otra conciencia es la que debe reconocer estos deberes y, ciertamente lo es. Ya no es una la conciencia moral que acaece en el reconocimiento de la realidad, sino hay otra conciencia que también es reconocida y para la cual la realidad también tiene una valoración deontológica. Hegel afirma este punto con el siguiente pensamiento: "lo que es tiene ahora la forma del contenido del deber, o sea, la determinabilidad en el deber determinado"³⁵. Mientras que todas estas determinabilidades, no primordiales para la conciencia moral, por su parte, adquieren notable relevancia en la acción, siendo la unidad de estas esencialidades el "en sí", unidad que es dada solamente en una conciencia.

33 Cf. *Ibid.*, pag. 400.

34 *Ibid.*, pag. 401.

35 *Loc. Cit.*

A partir de esta denominación, Hegel reconoce dos conceptos de notable relevancia para la conciencia moral: el puro deber y la realidad. Además, llega a plantear el objeto de esta conciencia moral como algo solamente representado, puesto que la conciencia misma “pone el deber puro en una esencia distinta de la que ella misma es”³⁶ y tiene noción de esta esencia. Es por ello ambiguo: representado y dado, “es” y al mismo tiempo que se concibe. Más adelante escribirá que “se considera la concepción moral del mundo de tal manera que este modo objetivo es otra cosa que el concepto de la autoconciencia moral misma”³⁷. Una categoría más para esta división de los elementos acordes a la moralidad, y posee a su vez varios aspectos, siendo el primero el reconocimiento que hay una autoconciencia moral de este tipo, en la cual todo en la realidad tiene esencia mientras que sea conforme al deber³⁸. Este momento se relaciona con el “sí mismo real”, del cual forma una unidad, siendo esta unidad una “conciencia moral real”, la cual “en tanto que conciencia representa su contenido como objeto, como fin último del mundo, como armonía de la moralidad y como toda la realidad”³⁹. Esta tajante aseveración tiene ciertos matices que se pueden criticar al carecer la conciencia de un “poder” sobre el objeto, ya que este está afuera de su realidad. Pese a este discurso, la realidad autoconsciente y el deber son superados. En la medida en que es considerado el contenido, se vuelve un sujeto con validez para el otro, con respecto a la forma, es tan solo una representación. Pero el carácter de representación no implica por ello que carezca de moralidad, sino, al contrario, se reconoce la misma moralidad a través de la representación.

3.4 Segunda definición: “la moralidad es el en sí”

Habiendo sido expuestas las categorías del en sí y el para sí con anterioridad, y cómo estas se desenvuelven como elementos constituyentes de la estructura de la conciencia moral, Hegel explica cómo en este proceso se aprecia una deformación en distintos momentos. La conciencia moral del mundo construye su objeto, el

36 *Ibid.*, pag. 402.

37 *Ibid.*, pag. 403.

38 Cf. *Loc. Cit.*

39 *Ibid.*, pag. 404.

cual es simultáneamente parte esencial de ella, pero lo sitúa fuera de sí. Toda esta contradicción es la concepción moral del mundo. Hegel parte ahora del primer postulado en el que se da la contradicción entre ambos elementos como una presencia, donde la "moralidad se admite como dada y la realidad se establece de tal modo que no se halla en armonía con ella"⁴⁰. Pero el ámbito de la conciencia moral, al ser esta real, supone ser llevada a cabo, por ende, ser una conciencia actuante y es así donde radica la realidad de la moralidad y donde la acción tiene por finalidad hacer brotar una realidad constituida por este fin, que contiene, además el ya mencionado goce y la dicha, que más adelante analizará. Él reflexiona al respecto de la siguiente manera: "la conciencia expresa por medio del hecho, que no toma en serio el postular, ya que el sentido de la acción consiste más bien en hacer presente lo que no debe ser presencia"⁴¹ y, al hacerlo, la armonía también es postulada – esta armonía que es el en sí, que únicamente es posible en la realidad–, no teniendo el carácter de realidad. Esta reflexión es una aporía. De esta manera lo postulado no es una realidad, porque solo se encuentra en la conciencia. Esto es una contradicción y, pese a ello, una aporía.

Este hecho tampoco toma en serio la aparente adaptación entre el fin y la realidad, pese a que el fin de la razón es el mundo en su todo. Esta es una característica de la acción moral, la cual tiene como esencia el deber, el cual es su fin único. Por su parte, la realidad puede ser considerada como naturaleza y esto es una contradicción contra el puro deber, quien no puede realizar en ella su ley. Aquí se vislumbra una paradoja, que Hegel explica: "siendo el deber como tal la esencia no se trata del cumplimiento del deber puro (que es el fin total), puesto que el cumplimiento tendría más bien como fin lo contrapuesto al fin, la realidad"⁴². Pero el tema no es la realidad, es la moralidad y aquí es donde se da la deformación. Sin embargo, los planos de la realidad y la conciencia deben ser compatibles al acto, es decir, la conciencia moral debe poder actuar en el plano de la realidad, "el deber absoluto debe expresarse en la naturaleza y la ley moral convertirse en ley natural"⁴³. La conciencia, por tanto, supera paulatinamente estos distintos

40 *Ibid.*, pag. 406.

41 *Loc. Cit.*

42 *Ibid.*, pag. 407.

43 *Loc. Cit.*

momentos de representación moral, convirtiéndolos en algo contrario y, por consiguiente, no armonizan. Hegel destaca aquí varios puntos que la conciencia no toma en serio: a) no le da importancia a la no armonía, porque para ella en la acción está presente, b) pero tampoco le es relevante la acción -que es singular- al buscar ella un fin tan elevado: el Bien Supremo, c) lo que más quiere es que este bien supremo se lleve a cabo.

A esta guisa, la conciencia debe avanzar continuamente y deformar la superación de la acción moral. Es por ello que “la moralidad es el en sí”⁴⁴ y que acaezca implica “que el fin último del mundo no necesita realizarse, sino que la conciencia moral tiene que ser necesariamente para sí y encontrarse con una naturaleza contrapuesta a ella”.⁴⁵ Hegel define nuevamente la moralidad con un significado más complejo y muestra la evolución y convergencia de las anteriores definiciones al momento del en sí. Esta misma definición conduce al segundo postulado: la armonía entre la moralidad y la sensibilidad, el cual, también es deformado, puesto que la autoconciencia moral no valida la finalidad de la sensibilidad, sino que busca la manera de superarla y comprende sus elementos (las inclinaciones y los impulsos) conforme a la razón. Con este ejemplo explica Hegel cómo estas “son conformes a ella, pues la acción moral no es otra cosa que la conciencia que se realiza y que asume la figura de un impulso”.⁴⁶ En ello se mantiene siempre para la conciencia la armonía de la sensibilidad y la moralidad como un postular y, por ende, la perfección de la moralidad –en la que el enfrentamiento entre la moralidad y la sensibilidad ha cesado– es también una deformación.

3.5 Tercera definición: la moralidad es en sí y para sí de una conciencia

No obstante, Hegel afirma que este estado de no perfección tiene un valor en la conciencia y ello, esta “no moralidad”, remite al primer postulado nuevamente y considera que no se trata de la

44 *Ibid.*, pag. 408.

45 *Loc. Cit.*

46 *Ibid.*, pag. 409.

moralidad, sino “de la dicha en y para sí sin relación alguna”⁴⁷. Esto implica la superación de la desarmonía de la moralidad y la dicha, del cual se puede hacer una aseveración fáctica: “en esta presencia a la moralidad le va generalmente mal, mientras que la inmoralidad encuentra frecuentemente la dicha”⁴⁸, lo cual viene a ser un pensamiento muy adecuado para explicar teóricamente los efectos de las acciones morales e inmorales. Generalmente es la moralidad imperfecta y esto hace que desaparezca la consideración de que un individuo puede ser inmoral. Esto se debe al carácter arbitrario de esta consideración. Para Hegel, es esta la razón por la cual muchos juicios hacia los otros son inconsistentes en cuanto a la justificación de por qué varios individuos no obtienen la dicha, siendo el fundamento de este deseo hacia los otros la buena amistad que concede la gracia. Tras esta reflexión se puede concluir que “la moralidad en la conciencia moral es imperfecta”⁴⁹. Pero aquí se encuentra de nuevo otra contradicción, puesto que la esencia de la moralidad debiera ser lo puro perfecto, siendo lo imperfecto inmoralidad. Esta última considera que la moralidad es puesta como real en la conciencia, “donde se halla en relación con otro, con una existencia y, por tanto, cobra en ella misma en sí el ser otro o la diferencia”⁵⁰. Es por ello que la conciencia moral no puede considerar algo como deber, mientras que no sea dado en su misma conciencia, lo cual es considerado por ella como sagrado y absoluto.

De esta forma, la moralidad depende de la sensibilidad y no en el “en” y “para sí”, siendo esto contingente, lo cual significa que no es para ella misma, sino para otra consciencia. Esta relación esencial es lo que Hegel denomina como la “la moralidad puramente perfecta, ya que en tal esencia la moralidad no se halla en relación con la naturaleza ni con la sensibilidad”⁵¹ y a través del puro deber se realiza en ambas. La relación recién mencionada implica una difícil dialéctica, donde la imperfección de la conciencia moral yace aquí como una relación positiva, en una relación (moralidad, naturaleza y sensibilidad) que aparentemente no concordaría y que para la conciencia moral debería

47 *Ibid.*, pag. 410.

48 *Loc. Cit.*

49 *Ibid.*, pag. 411.

50 *Loc. Cit.*

51 *Ibid.*, pag. 412.

ser negativa. Por su parte, la pura esencia moral no podría tener una relación negativa con ambas, sino, al contrario, una relación positiva. Si la moralidad no estuviera en relación con la realidad y tuviera con ella una relación positiva, esto no podría ser real y, al contrario, sería visto como otra deformación.

Dado el reconocimiento de la imperfección de la moralidad, por parte de la conciencia moral, en su relación con la sensibilidad y la naturaleza, esto permite apreciar que, en cuanto a la naturaleza se refiere, se presenta de distintas maneras: por un lado, puede la moralidad ser "enturbada", por otro lado, surgen muchos deberes. Hegel apunta a que "todo caso es, en efecto, la concreción de muchas relaciones morales, a la manera como un objeto de la percepción en general es una cosa con muchas propiedades"⁵². ¿Dependerá la moralidad acaso de la manera como esta es vista por la conciencia moral y, por ende, de su desenvolvimiento frente a la realidad? Esta consistencia es explicada de la siguiente forma y, con ello, se expone la última definición de moralidad del capítulo: Si la moralidad tiene su realidad en otra esencia, entonces "esta realidad no significa otra cosa, sino que aquí la moralidad es en sí y para sí"⁵³. Una afirmación determinante, cuyos contenidos, pese a haber sido desarrollados con anterioridad a lo largo del capítulo, Hegel explica nuevamente, estos acorde ahora a la definición presentada: el "para sí" significa que es una moralidad de conciencia, mientras que el "en sí" significa que tiene existencia y realidad. Esto refiere al mismo tiempo un proceso de perfeccionamiento de la moralidad, donde, en la primera conciencia imperfecta (el para sí) ella aún no se ha establecido y se relaciona "a la naturaleza y la sensibilidad, con la realidad del ser y de la conciencia, que constituye su contenido, y naturaleza y sensibilidad es lo moralmente nulo"⁵⁴, mientras tanto, en el segundo aspecto (el en sí) la moralidad acaece como perfecta y como un elemento del pensamiento que sucede. Esta perfección "consiste precisamente en que la moralidad tiene en una conciencia realidad y, además, realidad libre"⁵⁵. A partir de aquí, Hegel expone su conclusión de esta reflexión, la cual

52 *Ibid.*, pag. 413.

53 *Loc. Cit.*

54 *Loc. Cit.*

55 *Loc. Cit.*

podría considerarse como una conclusión sobre la definición de la moralidad:

“Debe, una vez, valer simplemente como una cosa de pensamiento irreal, como una abstracción pura, pero también, al mismo tiempo, no tener de este modo validez alguna; su verdad debe consistir en ser contrapuesta a la realidad, en hallarse completamente libre y vacía de ella y en ser de nuevo, así, realidad”.⁵⁶

Posteriormente Hegel dirige su obra al esclarecimiento de la Conciencia moral. En esta última parte del capítulo se aleja del ya tratado concepto de la moralidad. Pese a ello, los conceptos presentados en esta última parte son importantes para la filosofía moral de Hegel. Tras esta exposición del pensamiento hegeliano sobre la moralidad en la Fenomenología, es propicio abordar otra perspectiva del concepto de moralidad.

4. Evolución del concepto: *Filosofía del derecho*

La Filosofía del derecho (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) se puede considerar como el tratado más completo de ética redactado por Hegel, además de pertenecer al último periodo de su vida, durante su estadía en Berlín⁵⁷. Esta obra vuelve a ser una transformación de su teoría moral presentada en la Fenomenología, pero pese a este cambio se pueden notar distintas similitudes al respecto, que hacen convergir las dos obras. En esta nueva etapa, para Hegel el derecho es la “existencia de la voluntad libre”⁵⁸ y es en el ser humano, el sujeto donde estos derechos se encuentran. Para analizar la sociedad contemporánea se debe tener en cuenta el derecho y la moralidad como conceptos fundamentales que construyen

⁵⁶ *Ibid.*, pag. 414.

⁵⁷ No se deja por un lado la *Enciclopedia* (1817-1829), que también contiene un análisis de la moralidad. No obstante, el contenido de dicho trabajo es muy parecido al de este texto, siendo en este último ampliado de gran manera. También se pueden nombrar otros trabajos en la materia como las *Lecciones sobre filosofía del derecho* (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1821-1822).

⁵⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), en *Werke* 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979 [1820], pag. 79.

también la eticidad y, por ende, las condiciones normativas del estado. En este punto ya se puede apreciar una diferenciación a sus concepciones primigenias, donde la moralidad, el Estado y la religión se encontraban unidos en una especie de organismo regidor encargado de velar por las prácticas “morales” del pueblo.

En este segundo apartado de la obra, la reflexión sobre la Moralidad empieza desde la voluntad, cuya reflexión “y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la persona como sujeto”⁵⁹. Esta aseveración trae consigo un problema que Hegel ha desarrollado a lo largo de la obra: la relación entre los conceptos, las ideas y la representación⁶⁰ dentro de un ámbito determinado. Puesto que es esta subjetividad es de por sí la existencia del concepto y de la idea, constituye una subjetividad de la propia voluntad. Hegel indica que, al hablar de voluntad, se expone el lado real de la libertad, conclusión certera, puesto que el ámbito de la libertad es la práctica misma de la voluntad subjetiva. Este proceso evolutivo lógico constituye para él el camino hacia la figura del derecho de la voluntad subjetiva, donde el concepto yace en una existencia, donde se vuelve idea y con ello, voluntad. El realizar o no un acto será el territorio fáctico de representación de la libertad.

A partir de este punto Hegel analiza la voluntad como subjetividad y la relaciona con la moralidad, de lo que puede concluir que “el punto de vista moral es el punto de vista de la relación y del deber ser o de la exigencia”⁶¹. Nuevamente el deber es relevante y constituye una especie de imperativo (ahí la exigencia) pero que en este caso nace de la conciencia del sujeto, por ende, se basa en su voluntad. Este punto de vista moral contiene dos determinaciones: 1) el contenido se determina para mí como lo que me pertenece, esto quiere decir, que el contenido de la voluntad posee dos momentos, a) uno subjetivo, que opera en mi interior como un fin, y b) uno objetivo, que es externo y puede ser considerado como el terreno de la

⁵⁹ *Ibid.*, pag. 203.

⁶⁰ Ver la primera parte de la *Filosofía del derecho*, donde se relaciona explícitamente con la idea de derecho.

⁶¹ *Ibid.*, pag. 205.

realización, sin embargo, es condicionado por el primero, dependiendo de la determinación de la voluntad subjetiva. Y 2) pese a que el contenido es particular tiene en su determinación también dos posibilidades: a) el poder ser adecuado a la voluntad del en sí, es decir, teniendo la objetividad del concepto y b) siendo la voluntad subjetiva como algo que existe por sí, es simultáneamente formal y esto implica que puede no ser adecuado para el concepto. Es esta cualidad de contingencia la que hace que la voluntad moral sea una acción en relación con los otros, y que, frente a la idea de derecho, implique también el reconocimiento de los Preceptos Jurídicos como mediador entre esta relación. La reflexión del capítulo se encamina a la exposición de esta consonancia entre el Derecho y la Moralidad en la construcción del bien como un fin absoluto de la voluntad.

4.1 Similitudes con la teoría moral de la Fenomenología.

No queriendo alejarse del objetivo de este trabajo, exponiendo más sobre esta obra, es importante hacer una comparación general sobre la idea de moralidad que se presenta en sendos textos, observando de qué manera esta idea ha evolucionado, qué semejanzas existen y cómo las mismas ayudan a la comprensión de los postulados expuestos en la Fenomenología. Hegel escribe, hablando del derecho de la voluntad subjetiva: "según este derecho, la voluntad es y reconoce solo lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo"⁶². Es aquí lo individual un filtro del reconocimiento, donde lo propio es aquello válido para el sujeto en materia moral. Al respecto, con anterioridad se mencionó en la Fenomenología que el sujeto, al cumplir el deber moral está llevando a cabo un acto moral como "individualidad realizada". Es este mismo acto moral, este reconocimiento volitivo, el que manifiesta y resalta la individualidad del sujeto y lo posiciona como un mediador, como un ente capaz de discernir sobre el acontecer moral de su esencia.

⁶² *Ibid.*, pag. 204.

En esta línea el discurso trae a colación la idea del deber, donde el individuo, a través de la moralidad es exigido, "debe ser". Pero es exigido por una moralidad que es dada en la conciencia y la constituye, pues según la Fenomenología, "sabe el deber como esencia absoluta; solo se halla vinculada por él, y esta sustancia es su propia conciencia pura"⁶³. Este es uno de los aspectos fundamentales de la moralidad, la cual es dada en la conciencia y a través de ella es llevada a cabo, constituida y formulada. Pero Hegel aborda en su Filosofía del derecho también el problema que se da en la conciencia entre la moralidad y la inmoralidad. Para ello escribe que, dando el ejemplo de cómo el derecho no es completamente opuesto a la injusticia "tampoco lo moral se determina en primer lugar como lo opuesto a lo inmoral, sino que es el punto de vista general, tanto de lo moral como de lo inmoral, que se basa en la subjetividad de la voluntad"⁶⁴. Este punto es resaltado también en la Fenomenología donde la inmoralidad tiene un "fundamento arbitrario"⁶⁵ y es considerado como una imperfección en la conciencia. La propuesta de la subjetividad es una respuesta válida para explicar esta imperfección, en donde la conciencia no llevaría a cabo algo que ella no considerara como deber propio y, al mismo tiempo, como un objetivo acorde a su voluntad. Este es otro de los puntos que resaltan el carácter absoluto que tiene la conciencia y la importancia suprema que le da Hegel en el terreno de conocimiento, tanto teórico como práctico.

En la medida en que la conciencia es la regidora de este carácter moral, se reconoce también ella en cuanto a mediación con otros sujetos. Lo que Hegel resalta como una "subjetividad exterior" que "es la voluntad de los demás"⁶⁶. Esta perspectiva posee toda una teorización correspondiente a cómo mi subjetividad supone el reconocimiento de la voluntad y al mismo tiempo la existencia de los otros sujetos. En la Fenomenología, Hegel esto no es dado de manera tan explícita, incluso, podría decirse que la teoría propuesta en la Filosofía del Derecho es el resultado del proceso reflexivo de la Fenomenología. En ella Hegel resalta un primer momento de

63 Hegel, *Phänomenologie*, op. cit., pag. 395.

64 Hegel, *Grundlinien*, op. cit., pag. 206.

65 Hegel, *Phänomenologie*, op. cit., pag. 411.

66 Hegel, *Grundlinien*, op. cit., pag. 206.

reconocimiento del otro en la cosmovisión moral, donde este no es puesto como fin de la conciencia, sino como algo negativo, como un absoluto libre que no tiene un significado importante para la misma conciencia. Más adelante, en la medida en que se presenta la deformación en sus distintos momentos y con ello la evolución de la comprensión de la conciencia moral, esa misma conciencia reconocerá al otro como una existencia (1988, 398) de la que es capaz de reconocerse a sí misma como una diferencia.

5. Conclusión

Esta dialéctica, donde la moralidad se constituye a través de las negaciones que deforman un intento de constituirla, es un converger de la teoría en la relación que se genera a través de los distintos postulados que la forman, tanto en el plano de la conciencia como en el plano de la realidad, por lo que se puede apreciar una armonía entre el significado de la moralidad y su finalidad en el terreno práctico.

Se puede apreciar con facilidad que este proceso dialéctico implica también una evolución interna, o bien, distintos estadios para definir la moralidad. Un primer momento separa la conciencia pura de la conciencia individual, como reconocimiento de la Moralidad. Aquí se aprecia la superación del imaginario colectivo, el *ethos* griego y con ello, mencionado con anterioridad y que tiene su mayor ejemplo en la eticidad. Al mismo tiempo, se deja por un lado la vista de la moralidad como religión, aspecto que viene a ser posteriormente un paso adelante en la filosofía hegeliana, no obstante, cambia la perspectiva que al principio se tenía de ser ella constituyente, solo de la religión cristiana. El análisis a lo largo de la historia del pensamiento Hegeliano enfatiza esta separación entre moralidad y eticidad y pone los dos términos como distantes, pero al mismo tiempo, en relación. Regresando a la diferenciación entre conciencias, en el individuo, por tanto, la conciencia singular, se dan también dos elementos significativos para comprender este momento: la pugna entre razón y sensibilidad. Hegel deja ver uno de los problemas que se relaciona profundamente con la moralidad y que en la historia de la filosofía es

una de las justificaciones para la variedad de corrientes éticas que han acaecido: ¿Debe acaso la sensibilidad guiar a la moral, o bien, la racionalidad? Pese a que estas distintas corrientes intentan finalizar la contienda poniéndose de uno u otro lado. Pero Hegel analiza esta postura y concluye que la unión de ambas es una característica de la moralidad.

La moralidad es reconocida aquí como un en sí, donde ella tiene el fin del mundo y por tanto una armonía que se figura en los distintos postulados de la armonía de la Moralidad con la Naturaleza y, posteriormente como la armonía de ella misma con la Sensibilidad, siendo esto el para sí y fin de la autoconciencia. Este movimiento es donde la conciencia es capaz de reconocerse como parte constituyente y actuante en la relación harmónica. Pero llegar a este pensamiento no es fácil y supone una serie de reflexiones desde la conciencia. Ella no quiere conectarse con la naturaleza y a través de la conciencia moral, se reconoce como la negación de la misma. Pero esta dialéctica muestra que, sería imposible que la moralidad no entre en relación con la naturaleza, puesto que no podría darse siendo completamente abstracta en el pensamiento. Al reconocer este punto se da la relación. La moralidad es por tanto esta relación y por ello, la armonía entre lo que se hace a través de la sensibilidad de la naturaleza, pero que es analizada y situada en la conciencia. Este situarse en la conciencia posee, al mismo tiempo, el carácter de deber, ya que la conciencia le exige al individuo actuar de una u otra manera. Este deber es el que Hegel observa de manera macro en su filosofía del estado de la PR. Esta amplia perspectiva es muy importante para marcar la evolución de la moralidad, puesto que lo que en la Fenomenología es pensada dentro de la conciencia, en la PR ya tiene un papel en el ámbito estatal, por ende, la convivencia de los seres humanos, rigiendo por sí estas relaciones a través de distintas normas de convivencia (leyes morales). El reconocimiento del otro como otra conciencia, pero al mismo tiempo como alguien que es dado a mi conciencia y con quien me veo en la tarea de armonizar. Es ahí donde se da la moralidad, en este campo confluyente de la conciencia.

En conclusión, el concepto de la moralidad conlleva el movimiento de la misma definición, en el cual la conciencia tiene que pasar por distintos momentos para poder darse cuenta que ella es la unidad en la autoconciencia de la sensibilidad y la naturaleza, de manera que es en sí y para sí, pero dada al mundo en el reconocimiento de los demás. Este es el último paso para entrar al reconocimiento de la unidad con la totalidad y, por ello, del espíritu absoluto.

Bibliografía

Fichte, Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1963.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "*Diferenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801)", en *Werke 2. Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970a.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle

in der Praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften (1802/03)", en *Werke 2. Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970b.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en *Werke 10. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970c.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "*Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800)", en *Werke 1. Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971a.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "*Die Positivität der christlichen Religion* (1795/1796)", en *Werke 1. Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971b.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "*Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)*", en *Werke 1. Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971c.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820)*, en *Werke 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988.

Lukács, Georg., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1954.

Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Wood, Allen W, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, University Press, 1990.

Sobre los autores

Amílcar Dávila Estrada, Doctor en filosofía por la Universidad Rafael Landívar, Guatemala, profesor de filosofía (Heidegger, fenomenología, filosofía europea, pensamiento latinoamericano) con publicaciones sobre Martin Heidegger, Jacques Derrida, pensamiento guatemalteco y el racismo en Guatemala.

Efraín Estrada Herrera, licenciado en Filosofía, profesor en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Sergio Alfredo Custodio, licenciado en Filosofía, profesor emérito del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Otto Alfredo Custodio García, licenciado en Ciencias Lingüísticas, profesor del Departamento de Letras, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Olga Patricia García Teni, Licenciada en filosofía, profesora y actual directora del Departamento de filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Pablo De la Vega, *Máster of Arts* en filosofía por la *Hochschule für Philosophie* en Múnich, Alemania (becado KAAD); Máster en Estudios Avanzados en Literatura Española e Hispanoamericana, Universidad de Barcelona; y licenciado en Letras y Filosofía por la Universidad Rafael Landívar (Becado Loyola). Director de Posgrados de la Facultad de Humanidades en la Universidad Rafael Landívar. Catedrático en distintas universidades de Guatemala en el área de ética, literatura y filosofía, a nivel de pregrado y posgrado. Ha sido consultor de Naciones Unidas y formador de docentes en el área de lectura y pensamiento crítico.

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**
- 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.
- 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.

Facultad de  Humanidades
