

xiipe totek



EL PLACER

miedo al placer

perspectivas bíblicas

bellezas existenciales

concierto popol vuh

tabasco

Revista Trimestral
del Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C.
y del Centro de Reflexión y Acción Social, A.C.,
de los Jesuitas

Recuperación
de gastos
\$15

Vol. I
No. 1
No. Public. 17
Enero - Marzo 1996

INDICE

Ciclo El Placer Apertura	2
--------------------------	---

CONFERENCIAS

El miedo al Placer en Occidente <i>Dr. Pedro de Velasco, SJ</i>	5
Perspectivas Bíblicas <i>Mtro. Mario López Barrio, SJ</i>	31

BELLEZAS EXISTENCIALES

I Placeres Refinados de la Mesa	44
<i>Dr. Jesús Gómez F., SJ - Ing. Luis Dumois</i>	
II El Gozo del Trabajo Material <i>José A. Avila Muñoz, SJ</i>	49
III Voluptuoso a la Alta Moda <i>Jesús Ochoa, Diseñador</i>	53
IV Transfigurar de Belleza en Belleza <i>Francisco Orozco, Estilista</i>	60
V La Exultación de Bailar en Noches sin fin <i>Sra. Rosa Ma. Cruz M.</i>	63

EVENTO DE ARTE

Con el corazón en la Tierra	
Grupo Musical Popol Vuh <i>Arturo Reynoso, SJ - Humberto Macías, SJ</i>	67

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

El Punto de Partida de la Filosofía	70
<i>Dr. Antonio González, SJ</i>	

ANÁLISIS SOCIALES

La Dignidad Tabasqueña	95
<i>Roberto Valencia A., SJ</i>	



EL PLACER

APERTURA

En nuestros ciclos de conferencias hemos tocado temas más bien trágicos, de problemática humana muy intensa. En el otoño de 1992 decidimos atender al aspecto placentero de la existencia. Y lo hicimos desde ángulos variados, conscientes de que el tema es inagotable. Ya desde los preparativos algunos preguntaban extrañados cómo era posible que abordáramos ese tema. Respondimos que, después de todo, el placer era un invento divino, y que no veíamos ninguna razón para ni siquiera hablar de él, como si no pudiéramos verlo con ojos cristianos. Nos inspiraba el dicho clásico de Quintiliano: *"Considero que nada de lo humano me es ajeno"*, y la actitud del dominico De Vitoria -padre del derecho internacional, y cuyas RELECCIONES vienen a ser la Carta Magna de nuestro Continente¹-, quien decía que ningún tema le es ajeno al teólogo. Y ante todo nos inspiraba la insinuante invitación de san Agustín a que abramos bien los ojos, las orejas, aun todos los poros de **nuestro cuerpo para percibir las bellezas que nos rodean**; que aprendamos a leer el universo, que no nos quedemos como analfabetos, pues Dios nos ha escrito una carta de amor, no con nuestras letras, sino con las bellezas del universo². Todas las cosas del cosmos son bellas; y todas son un mensaje divino de amor. El placer forma parte del cosmos, y es también un mensaje divino de amor.

1 Cf. Antonio Gómez Robledo, *POLÍTICA DE VITORIA*, UNAM, México, 1940.

2 Cf. MA MAI 126: 1,360; SERM 61,13; CIV 10,1,2.

Hay muchas lecturas posibles de ese placer que forma parte del cosmos; algunas son, abusando del término, pornográficas, como es el caso de quienes con tal de asegurar el propio placer son capaces de oprimir, de explotar, de torturar, de asesinar, de masacrar a otros.

Otra lectura es la de quienes ven el placer, ya de salida, con miedo o con recelo y prejuicios negativos, aun como pecado. Se trata de una mirada sucia. Gran objetivo de esas conferencias fue, y lo es ahora el de las presentes memorias, el reflexionar juntos para descifrar, con mirada lo más pura posible, la vivencia de los diversos placeres. Para lo cual ayuda no poco precisar el sentido de nociones diversas que pueden sonar parecidas: placer, deleite, gozo, fruición, felicidad, beatitud; y el de algunas muy relacionadas como alegría, satisfacción, voluptuosidad, consolación, júbilo, sonrisa, exultación, regocijo, dicha, y otras; para ello nos remontaremos a Platón, el primero que en Occidente intentó relacionar esas nociones, y sobre todo a Tomás de Aquino, quien lo hizo con incomparable maestría.

El curso de otoño 1992 se tuvo a tres años del asesinato de dos trabajadoras y de seis jesuitas de la UCA de El Salvador, y lo realizamos como un homenaje a su gozo de vivir. Gustó y edificó tanto que tuvimos que presentar, como curso de primavera 1993, EL PLACER 2, en homenaje a Monseñor Romero, a los trece años de haber sido asesinado por defender la vida del pueblo salvadoreño. Publicamos ahora, como acostumbramos, las memorias completas de los dos cursos, incluidas las diversas participaciones del público y sus debates.

Como nuestros lectores podrán apreciar, tuvimos conferencias que podríamos llamar de fondo, o de reflexión, a manera de néctar nutritivo: EL MIEDO AL PLACER EN OCCIDENTE; PERSPECTIVAS BÍBLICAS; EL EXTASIS DE LOS MÍSTICOS; HEDONISMO Y FELICIDAD; CENTROS DE RECOMPENSA EN EL CEREBRO; NUEVO HORIZONTE FILOSÓFICO PARA UNA VISIÓN NO RACIONALISTA DEL PLACER; EL ARTE DEL EROTISMO; SUTILES DELEITES; REVELACIÓN POÉTICA.

Otras, más que conferencias, fueron momentos brillantes o *high lights*. No por eso son menos profundas; quizá sean las más valiosas, pues nos ponen en contacto directo con la frescura de la vida. Diversas personas hablaron del gozo y alegría que experimentan en sus actividades cotidianas. Las conferencias quisieron ser agua fresca deliciosa y saludable; los momentos brillantes como burbujeantes copas de champaña.

Hubo también veladas de arte: CORAZÓN SOBRE LA TIERRA, con música e instrumentos inspirados en lo prehispánico. Otra, el gozo de vivir, el gozo de sentirse libre, el gozo de las alturas excelsas, expresado en forma de danza bajo el título EL PLACER DE SENTIR. También tuvimos una bella sesión operística, una farsa y una representación teatral en torno a Gioconda Belli.

Se tuvieron además 3 paneles de reflexión o delicias de la asimilación personal, en que se confrontaban las perspectivas de diversos ponentes e invitados especiales: SATISFACCIONES Y DELEITES ESPIRITUALES, EL MIEDO AL PLACER, Y VISIÓN NO RACIONALISTA DEL PLACER.

ATMOSFERA

<i>La música y el vino alegran el corazón</i>	ECCLI 40,21
<i>Dios ama al que da sonriente</i>	2 COR 9
<i>Brillan alegres las estrellas</i>	BAR 3
<i>De risas se inundará tu boca</i>	JOB 8
<i>¡Salten de júbilo!</i>	ZAC 9
<i>Voz de gozo y de alegría, la voz del esposo y de la esposa</i>	JER 33
<i>Como tristes, estamos siempre alegres</i>	2 COR 6
<i>Breve y tedioso es el tiempo que tenemos para vivir. Llenémonos de vinos exquisitos y perfumes, y no dejemos pasar ninguna flor primaveral. Coronémonos de rosas antes que se marchiten; ningún prado escape a nuestra voluptuosidad</i>	SAB 2
<i>Exultantes al ver de nuevo la estrella</i>	MT 2
<i>Gozosos al haber sufrido algo por el nombre de Jesús</i>	ACT 5
<i>Dichosos cuando los maldigan, persigan y calumnien; jálégrense y regocíjense!</i>	MT 5



EL MIEDO AL PLACER EN OCCIDENTE

*Dr. Pedro de Velasco, SJ**

**PRESUPUESTO:
FUNCION E IMPORTANCIA DEL PLACER
EN LA VIDA HUMANA**

*Dr. en
Antropología
por la Sorbona
de París, y Dr.
en Teología
por el Institut
Catholique, de
París.*

*Conferencia
sostenida el 15
de octubre
1992.*

La comprensión del placer, de sus dimensiones, sentido e importancia en la vida humana depende, obviamente, de una antropología, de una comprensión de lo que es el hombre, de su relación con el mundo y del sentido de su proyecto. Es imposible aclarar todo esto en una conferencia; sin embargo quisiera establecer algunos elementos fundamentales para poder comprender el papel de la sensibilidad (aquel aspecto del ser humano que tiene que ver con los sentimientos y pasiones) y, más concretamente, del placer.

Señalaría, siguiendo la antropología de X. Zubiri, que lo que él llama *sensibilidad afectante* del hombre -los sentimientos o pasiones- es el *criterio último del atemperamiento a la realidad*. Esto es, usando un término inexacto pero que nos permite comprender suficientemente, la *sensibilidad afectante* es la facultad humana que manifiesta al hombre si se encuentra bien o mal en su realidad; manifiesta si en una situación dada o con una determinada realización, el hombre concreto ha logrado ajustarse a su realidad, ajustar esa realidad a sí mismo o ajustarse él mismo en la realidad. Dicho de otra manera, si una determinada realidad o realización del hombre le está llevando a una real adaptación, a vivir más humanamente en su mundo. Sentimientos y pasiones y, más concretamente, el placer/felicidad son el criterio último del éxito del hombre en su vida y en sus proyectos de humanización.

Afirmación inusitada en una cultura que considera la racionalidad como el criterio ético por excelencia. Lo que prueba la pertinencia y gravedad del tema de hoy: EL MIEDO DE LA CULTURA OCCIDENTAL AL PLACER.

Al hablar de *Occidente* me refiero a un fenómeno muy complejo que se suele llamar *cultura occidental/cristiana*, y que estrictamente se refiere a las raíces europeocristianas de ciertas culturas del hemisferio occidental. Por ejemplo, habría que modificar muchas consideraciones si habláramos de las culturas indígenas, negras o populares latinoamericanas que también son Occidente Cristiano.

Tampoco hay que tomar como evidente y común lo que se entiende por placer. Como veremos, ese *Occidente* en su miedo se las ha arreglado para sustituirlo por placebos y, consecuentemente, inducir, falsas concepciones sobre él. Utilizo expresamente la palabra *placebo* porque, curiosamente, significa *te daré placer*, pero connota un engaño o sustitución pues se trata de una sustancia -azúcar, o cualquier otra cosa inocua y común- que se administra al paciente para hacerle creer que se le está dando una medicina. Diversión, descanso y comodidad son los placebos más comunes para sustituirnos el placer y/o la felicidad. Se puede gozar de un buen descanso o de una diversión, pero no son lo mismo.

A reserva de algunas precisiones posteriores, propongo una primera descripción del placer: es una modificación de mi estado de ánimo o *tono vital*, un sentimiento intenso de agrado, plenitud, satisfacción, resultado y señal de la armonía o ajustamiento (personal y con su mundo) experimentado por el hombre en una determinada realidad o realización. Podríamos

decir, aunque después lo ampliaremos, que el placer es resultado y signo del *bien-estar* humano.

Conviene recalcar que el placer es una experiencia que brota de, y acompaña, la realización o no realización del hombre a través de sus actividades y proyectos, respecto al mundo o a sí mismo. No es una cosa que exista por sí misma, que se pueda objetivar o buscar como un fin. Por ello, a diferencia de la diversión y del descanso que implican alejamiento de determinada realidad o suspensión de la actividad, placer implica necesariamente sumergirse en ellas.

Por último, aclaro -contra una larguísima e ingenuamente aceptada tradición pseudocristiana- que de ninguna manera podemos distinguir entre placeres materiales y espirituales, aunque siempre haya un mayor énfasis de uno u otro aspecto. Se trata de un sentimiento humano, por tanto indisolublemente psico-biológico, que implica necesariamente la inteligencia, la voluntad y los sentidos, pero que ni se confunde con ellos ni tiene por qué considerarse como subordinado a ninguno de los otros.

PROLEGOMENO

Parece absurdo hablar de miedo al placer cuando se suele acusar a nuestra época de hedonismo y, más concretamente, de erotismo. ¡Qué más quisiéramos!; pero, tristemente, ambas afirmaciones son falsas. Concedería de buena gana que vivimos en un mundo productor/consumidor insaciable de sustitutos artificiales, instantáneos y desechables del placer: de placebos. Civilización, y no cultura, que ha reducido el erotismo a pornografía y el placer a mera descarga neuronal fugaz/automatizada/reiterable y negligible. Pero por eso mismo, Occidente ha perdido la experiencia del placer y, con ella, la posibilidad de situarse, de disfrutar e incluso vivir en el mundo. En un mundo que oscila entre la fetichización y la satanización del placer, sólo caben el temor y la esclavitud a ese ídolo o demonio al que, en el mismo movimiento, hemos quitado su realidad y su función intramundanas.

Por supuesto que no se trata de una negación absoluta, definitiva y total. No todo es miedo y rechazo; si fuera así, hace tiempo que la cultura y los hombres occidentales habrían desaparecido. Veremos que precisamente en las mismas realidades que han servido de pretexto para atacar el placer se manifiesta una experiencia fundante de éste. Cultura y placer están ambigua pero inextricablemente unidos. Así, Freud atribuye a la

cultura un papel represor frente al principio del placer. Por otro lado, sabemos que la cultura es precisamente fruto de la necesidad del hombre de no satisfacer inmediata y pulsionalmente sus necesidades, sino diferir la satisfacción para resolverlas eficaz y **placenteramente**. Podríamos decir que la cultura está ordenada al bienestar y, por tanto, al placer humano, y que es su objetivación.

Sin embargo, debemos reconocer que, a pesar de los aspectos positivos, nuestra civilización se ha movido siempre con gran dificultad en la aceptación/vivencia del placer, con graves consecuencias para su proceso de **humanización**. Señalemos algunos ejemplos y causas históricos de esa negación.

GRECIA

Comencemos por la cuna y paradigma de la cultura, de las artes, y del miedo al placer en Occidente. Apologista casi escandalosa de la hedoné y de la belleza en sus más grandes poetas y filósofos -ejemplo EL BANQUETE de Platón-, Grecia, como en su teatro, encubre tras las máscaras de Dionysos y Baco la inmutable y austera cara de Apolo. Me adelanto a postular que, en el fondo, ambos rostros -como la hormiga (estoica) y la cigarra (hedonista) de la fábula- no son sino variantes de la misma realidad.

Y no podía ser de otra manera, desde los presupuestos antropológicos en que se sitúa. La dicotomía materia-espíritu, la divinización del segundo y devaluación del primero, llevarán a una progresiva subordinación de la materia al espíritu, y de la sensibilidad a la razón concebida como facultad suprema y criterio de humanidad. El endiosamiento heleno de la razón conduce a condenar como inhumano todo aquello que pudiera escapar a su control, y todavía más a aquello que pudiera *reducirla*, obnubilarla, disputarle su absoluta hegemonía. Esa devaluación se vio reforzada por la exaltación de los atributos del mundo divino: inmovilidad, inmutabilidad, apatía, todos ellos contrarios a la sensibilidad. Así quedaron excluidos del ámbito de lo divino y de lo idealmente humano la materia, el cuerpo y la sensibilidad, esto es, los elementos constitutivos y fundamentales de la experiencia del placer. Grecia, al negar el cuerpo y la sensibilidad negaba su propia poética del placer.

Esta tendencia afecta a la experiencia y comprensión del placer mismo; lo va espiritualizando-racionalizando hasta despojarlo de todas sus características materiales y -desde nuestro supuesto- de su misma realidad. El

placer deja de ser sensación-sentimiento y se convierte progresivamente en idea pura, en mero ideal. Este proceso aparece clarísimamente ejemplificado en el placer estético. La música era en Grecia el arte por excelencia y el placer musical era el placer de los dioses (lo que, por cierto, pasará también al cielo cristiano). Esto se debe a que, por un lado, la música es el arte que menos elementos materiales implica -a diferencia de la pintura, escultura, etc., que tienen una concreción material-; por otro lado, es el arte que mejor se sujeta a la matemática (forma máxima de racionalización y de legislación). Para remachar este proceso, la ejecución musical se delegaba a los esclavos y los jóvenes; era indigna de los ciudadanos, a quienes tocaba exclusivamente la composición, esto es, la idea. El placer máximo para los hombres libres debía ser inmaterial.

El temor y rechazo del placer aparecen patentemente en la moral estoica que pretende establecer un estilo de vida totalmente distanciado del entorno y -sobre todo- de los sentimientos que éste pudiera provocar en el filósofo. La perfección moral consiste en la *apatheia* por la que el alma alcanza tal dominio de sí misma que no sufre la fuerza de las pasiones, a esto se llega por la *ataraxia* que consiste en no dejarse turbar por nada ¹.

El control racional de los sentimientos y la impasibilidad como ideal implican y manifiestan no sólo el miedo al placer y al dolor, sino el miedo y distanciamiento respecto de la misma realidad mundana, la decisión de no dejarse afectar por ella. El análisis ético de este fenómeno descubre una radical desconfianza respecto al mundo, a la realidad, en una época de profunda crisis social.

Si el estoicismo manifiesta evidentemente el miedo al placer, el hedonismo -como el de Epicuro- lo disimula, pero lo conserva. Efectivamente, a pesar de poner como criterio último el o los placeres, su intento de clasificarlos, jerarquizarlos y controlarlos, revela de nuevo el sometimiento y regulación del placer por la razón. Subordinación que desvirtúa la realidad misma del placer negando la especificidad de la sensibilidad, su valor y su relativa autonomía respecto a las otras notas constitutivas de la realidad humana. Queriéndolo racionalizar, Epicuro niega su pretendido hedonismo.

¹ Cfr. Vidal, *MORAL DE ACTITUDES*, pp. 52 y ss.

EL CRISTIANISMO OCCIDENTAL

Ciertamente, como denuncian los defensores del placer y de la pasión, el cristianismo ha jugado un papel fundamental en la posición negativa que las culturas occidentales han adoptado frente a ellos. Desde la patrística (S. III) hasta ciertos espiritualismos actuales, la liturgia, la teología y -sobre todo- la moral cristiana tendrán mucha dificultad en la comprensión y aceptación del placer. Sin embargo, conviene aclarar que paralelamente se da toda una experiencia y tradición originariamente cristiana que vive, procura o, al menos asume y valora el placer sensible. Digo originariamente porque -a pesar de que hemos querido convertirlo en eso- Jesús nunca fue un predicador del sufrimiento y del sacrificio como salvíficos. Más aún la diferencia fundamental que tanto Jesús como sus contemporáneos establecen entre la predicación de Jesús mismo y la de Juan Bautista gira alrededor de sus posiciones ante el gozo y el sacrificio: "vino Juan que ni comía ni bebía y dicen que tiene demonio; viene el hijo del hombre que come y bebe y lo llaman borracho y amigo de publicanos". Para Jesús, la imagen privilegiada del reino **que debe venir a este mundo** es un banquete donde hay que hacer que sobre el vino; ofrece el disfrute del ciento por uno para esta vida, y no sólo para la otra. No olvidemos que Jesús pertenecía a una cultura en que el placer sensible se consideraba como bendición y prueba de bien-estar con Dios. Su cercanía con el mundo y la capacidad de disfrutarlo se conservarán en lo más auténtico de la espiritualidad cristiana que, significativamente, no es lo más conocido y predicado.

La ruptura con esa tradición de raíz oriental -que quizá ya apuntaba en Pablo-, se da, fundamentalmente, por la influencia de la moral estoica en la reelaboración occidental del cristianismo. Según A. Ganivet: "El punto en que tuvo lugar la conjunción (entre cristianismo y filosofía grecorromana), el injerto, fue la moral estoica"².

Apunto sumariamente algunos datos que nos permitan ver cómo aparece el miedo al placer, cómo se estructura y se justifica desde la teología patrística hasta el S. XVII.

La distancia del mundo postulada por la *apatheia* y la *ataraxia* se traduce prácticamente en la postulación de la vida cenobítica -la soledad y el desierto-, como ideal cristiano; y se justifica teológicamente como fuga

2 IDEARIUM ESPAÑOL, Madrid 1951.

del mundo. El miedo al placer irá progresando desde la condenación del hedonismo pagano por los apologistas, hasta la elaboración de una moral para la cual todo lo que produzca placer sensible será sospechoso de inmoralidad. El placer se convierte en síntoma y, posteriormente, en causa de pecado. Para la moral religiosa o, mejor, religión moralista, buscar el placer corporal-sensible por sí mismo será automáticamente pecado.

Como ejemplos concretos tenemos la condenación del teatro, la escultura (Taciano, S. II) y de los espectáculos (algunos innegablemente inhumanos). En lo que toca al placer sexual -el más *personal-corporal* de todos- tenemos casos extremos pero paradigmáticos de miedo y de negación: Tertuliano parece concebir toda relación sexual como algo repugnante³. Para san Agustín es desordenada; y sería pecaminosa aun dentro del matrimonio si no estuviera dispensada y permitida por Dios, dado que es la única manera de aumentar la Iglesia. Muchos autores, hasta el S. XVIII, sostendrán que el acto conyugal no puede realizarse nunca sin pecado⁴ y llegarán a sectarismos como el de los cátaros para quienes todo placer de la carne es culpable, y el matrimonio no es sino un lupanar que organiza ese placer⁵. Varios teólogos y moralistas, en diferentes épocas recomendarán abstenerse de comulgar si se ha tenido una relación sexual matrimonial o un sueño erótico la noche anterior. En la Edad Media se prohíben las relaciones a los casados infecundos sea por esterilidad, por vejez o embarazo. Algunos las prohíben también por motivos litúrgicos: el domingo por conmemorar la resurrección, el lunes por los difuntos, el jueves por la pasión de Jesús, el viernes por su muerte, el sábado para honrar a la Virgen⁶.

Estas posiciones tuvieron y siguen teniendo enorme influencia hasta el día de hoy: se mantiene, por ejemplo, el que ninguna relación sexual -y menos el placer- se justifica sino por la función procreadora (toda relación sexual debe estar abierta a la vida; y si no, es inmoral⁷. También perdura

3 Cfr. Vidal M., *MORAL DE ACTITUDES*, p. 326.

4 Id., p. 336.

5 Id., p. 335.

6 Id., p. 337.

7 Cfr. *HUMANAE VITAE*.

la concepción del matrimonio como mero *remedium concupiscentiae* (por lo menos hasta la CASTI CONNUBII de Pío XII), y la correspondiente exaltación de la virginidad como forma privilegiada, perfecta, de vida cristiana (hasta el Vaticano II).

Si el miedo al placer sexual es paradigmático en el cristianismo, de ninguna manera es exclusivo. La sospecha o la condena alcanzan a casi todo placer *corporal*, trátase de la comida, de la bebida o del ejercicio de ciertas artes. Se sospecha, en general, de toda búsqueda del placer como egoísmo; aun se condena, en concreto, la ingestión de chocolate en el México colonial.

En el ámbito estrictamente religioso hay una progresiva exclusión de lo festivo-lúdico. La liturgia, férreamente controlada, dejó de ser celebración popular. Hemos llegado a considerar la risa y el baile como algo irrespetuoso (incluso pecaminoso) y fuera de lugar en todo lo que tiene que ver con Dios, sean lugares sagrados, sea la vida religiosa, sean la oración y la liturgia. El mismo placer prometido para la otra vida resulta, para la mayoría de los cristianos, vago y ciertamente incorpóreo.

Como contrapartida tenemos la exaltación del sufrimiento, de la mortificación, de la austeridad, de la seriedad, del autodomínio por la razón (es interesante caer en la cuenta de que la borrachera se considera pecado precisamente por la pérdida de la razón).

NEGACION DEL PLACER: LA INVASION DE LOS BARBAROS DEL NORTE

En Europa, como en México, los nórdicos tienen fama de trabajadores, y los sureños de vividores. No deja de ser interesante señalar que la dominación mediterránea coincide con el renacimiento -que con matices y aseguenes podríamos calificar de hedonista-; mientras que la dominación nórdica -inglesa en lo económico, alemana y francesa en lo cultural- coincide con la industrialización y el puritanismo, ambos de corte claramente estoico.

Aunque ya está muy manida la referencia ⁸ a la relación entre capitalismo y ética protestante, quizá no se ha enfatizado tanto la coinci-

8 Cfr. M. Weber, LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO.

dencia de ambos con la modernidad ilustrada⁹. Pero, lo que no se ha señalado es la connivencia de todos estos factores en la negación del placer, y el interés que llevaban en ello. En un mundo donde el placer estaba ausente de la casi totalidad de la vida, donde las condiciones del trabajo lo excluían y lo hacían imposible, urgía no sólo justificar su carencia, sino eliminar incluso hasta el mero deseo de placer o al menos remitirlo a un ámbito alejado de la cotidianidad inmediata. Lo contrario hubiera resultado un constante riesgo de revolución.

Al final mencionaré algunos factores de esa justificación ideológica comunes a la industrialización y a la sociedad de consumo. Ahora sólo recalco la prevalencia que acordarán puritanismo e ilustración a la moral y la razón (formalizada como ciencia, conciencia o concientización) sobre la sensibilidad (la mística, el arte y el trabajo manual). El trabajo, el pensamiento, la religión, y aun la sociedad misma son racionalizadas y sometidas a leyes inmutables.

Pero la eliminación práctica corre a cargo de la industrialización que, además de someterlo a ritmos y cargas inhumanas, despoja al trabajo manual de sus últimos ingredientes de placer, de todo lo que pudiera quedar de creación artesanal y de su disfrute en los gremios. El trabajo se vuelve algo serio, del cual -como de la liturgia- quedan excluidas también la risa, la gratuidad, la iniciativa personal, etc. Ese tipo de trabajo se convierte en modelo de realización, justificación y sentido de la vida, en una palabra, fuente y criterio de salvación.

Sólo de paso señalo que también el socialismo contribuyó a escamotear el placer: por un lado, con su exaltación prometeica del trabajo y de la lucha; por otro, remitiéndolo siempre al porvenir, a un imposible reino de la libertad, proponiéndolo como premio futuro al sacrificio actual.

Por último, Freud con su sometimiento de Eros al principio de realidad, acaba resignándose a -y de paso justificando- el *mal-estar de la cultura*. Thánatos vence a Eros¹⁰.

9 En sus diversas versiones: filosóficas (incluido el romanticismo, también ilustrado), político-económicas (aun la marxista), científicas (teorías evolucionistas, psicología freudiana).

10 Para todo esto cfr. X. Rubert de Ventós, *MORAL Y NUEVA CULTURA*. K. Kosik, *DIALÉCTICA Y MORAL*.

LOS PLACEBOS DEL PLACER

Tendríamos que afinar mucho más el análisis de la modernidad, pero creo que la parte más interesante para nosotros es el análisis de cómo los fenómenos actuales de la industria del placer y el placer mercado son también instrumento para negarnos el placer.

Después de su satanización puritana, la justificación que permite reintroducir el placer al mundo capitalista reside en que ahora es producto y, por lo mismo, puede ser comprado-vendido. En la fase de producción-consumo masivos, se tiene que abandonar la moralidad del trabajo-ahorro por la de gasto-gusto. El placer industrializado produce capital y, de paso permite un control y una explotación más eficaz del trabajador-consumidor haciéndolo desear lo que se le obliga a producir.

Intento absurdo ya que, por su misma esencia, el placer no puede ser comercializable; además de que -como ya dije-, en un mundo en que no hay realización humana a través de la actividad -al menos para las grandes mayorías- no sólo no conviene sino que es imposible la experiencia del placer. Por supuesto esto hay que ocultarlo mediante la propaganda y la sustitución, mediante la diversión, ya que la supervivencia del capitalismo depende de su habilidad para prometer y negar al mismo tiempo y con los mismos instrumentos la posibilidad del placer. Señalo algunos ejemplos de ese juego de prestidigitación.

El más evidente, símbolo y realización de la religión de ese mercado del placer, es el centro comercial, *Omphalos* (ombligo) urbano que como el griego resulta lugar de culto y de confluencia semanal, sentido, promesa y premio del trabajo y de la vida. El *Mall* conjuga la compra del placer y el placer de comprar, o al menos la esperanza de hacerlo.

Pero conviene disectar esa oferta, y señalar cómo sus características, que corresponden a las de la mayoría de los productos de la sociedad, son las de un placebo, que nos escamotea el verdadero placer.

La industria de la diversión organizada (turismo, espectáculos, etc. con sus vacaciones *amenizadas* o sus viajes guiados, las carcajadas pregrabadas o las pantallas electrónicas que indican cuándo aplaudir) es otro de los mecanismos de eliminación del placer mediante su racionalización y control. Absurdamente tenemos que es alguien más el que diseña, dosifica y controla mis experiencias, mi forma de reaccionar ante la

realidad. La experiencia, lo más mío e intransferible, resulta de otro, ajena y por tanto alienante. No hay una verdadera concurrencia en la realización que provoca el placer. Se me dan los puros resultados: sensaciones y sentimientos prefabricados.

Placeres que se pueden conseguir inmediatamente, sin más realización que sacar una moneda, que no suponen creatividad ni participación. Todos tenemos la experiencia de la radical distancia que hay entre jugar con un juguete construido por nosotros mismos y el hacerlo con un juguete totalmente acabado, que cuanto más perfecto y sofisticado, más independiente y alejado de nuestra actividad, más aburrido. Quizá la destructividad de que se acusa a los niños actualmente se debe a que destruirlo es la única forma de hacer algo propio con ese juguete.

El placer desechable: su abaratamiento y uniformidad, el que sean prefabricados y artificiales hace que los placeres *ofrecidos* nunca sean realmente nuestros. Esto condiciona, de rebote, su falta de intensidad y hace que pasemos constantemente de uno a otro buscando sustituir la calidad con la cantidad, pero sin poder disfrutar ninguno profundamente (a esto contribuye no poco nuestra crónica *falta de tiempo* para lo que no sea serio o importante como el trabajo).

Un mecanismo más sutil para escamotearnos el placer es su progresiva tecnologización. No sólo tenemos el placer de la tecnología, sino la tecnologización de los placeres y las tecnologías para procurárselo, con sus consecuencias de sofisticación y la consiguiente exclusividad. Caso típico y extremo -otra vez- es la sexualidad, con la inmensa variedad y sofisticación de artefactos, utilización de medios de comunicación, folletos de consejos y técnicas, consultorios psiquiátricos, etc.

La fabricación del placer culmina en la creación y venta de verdaderos paraísos artificiales, en los que se puede vivir totalmente *fuera de este mundo*: la droga, el sexo, la televisión o el mundo mágico de las computadoras y, por supuesto, ciertas formas de religión.

Jugando un poco, podríamos decir que se trata de una producción masiva de placer barato, obviamente indiferenciado, impersonal, repetido y repetitivo. Se trata de *productos* diseñados, prefabricados, inducidos y controlados por los dueños de la industria que necesariamente excluyen la originalidad, la creatividad, la experiencia estrictamente personal. En lugar de satanizarlo, Occidente se lanza ahora a sustituir el placer,

mediante la fabricación industrial no sólo de sentimientos, sino de sensibilidades y aun mundos artificiales.

Significativamente, en el mundo real, *natural* y social, lo que impera de hecho y cada vez más absolutamente es el trabajo -que ciertamente ni se pensó ni se vive como fuente primaria de placer. El trabajo se absolutiza y acaba por ocupar la casi totalidad de la vida del hombre actual, de su tiempo, interés, sentido, esperanzas. El lugar que resta queda inmediatamente ocupado por el mercado organizado y controlado del placer. Metamorfoseadas en mero *descanso*, la fiesta y el gozo han perdido su lugar en este mundo.

MECANISMOS

Este proceso exige y conlleva una justificación ideológica. Mencionemos algunos ejemplos:

En primer lugar, el mundo es manejado y por ende concebido primariamente, como fuente de recursos-poder y no como fuente de felicidad-alegría-placer.

Además de contraponerlos, el trabajo se propone como criterio, medida o justificación del placer y no -como debiera ser- el placer como criterio, medida y justificación del trabajo humano. Heredera y encubridora de la antigua apología del sacrificio, esta sobrevaloración del trabajo -concebido también como meritorio y salvífico (contra la tradición del GÉNESIS que lo concibe como castigo)- desplaza y descalifica a su *contraria*.

El placer se reincorpora, residualmente, como premio al trabajo, al sacrificio, a la dilación del placer mismo; aunque se le concibe como desconectado de la realización, no en continuidad, no brotando del mismo trabajo. Se da por supuesto que sólo debe ser accesible a quienes lo merezcan o lo comprenden con dicho trabajo (material en esta vida, espiritual para la otra). Como cualquier cosa dentro de nuestra sociedad, sólo es un objeto más de adquisición- consumo, para cuya obtención no se requieren más que recursos económicos.

Absolutizados los dos polos, destruída su oposición dialéctica y separados del contexto vital, se han convertido en fines por sí mismos, en

valores absolutos e independientes de la realización humana, en ídolos. Paradójicamente, la conversión del placer en objetivo resulta en negación del placer de conseguir objetivos humanos.

Como complemento y consecuencia de lo anterior se da un desplazamiento constante e indefinido del placer a otra vida, otro tiempo, otra situación. Se remite a la vida eterna (el cielo cristiano), al futuro (el reino de la libertad socialista) a la jubilación, a las vacaciones, al fin de semana, o al momento en que se llegue a ser rico (capitalismo).

La coexistencia del utilitarismo hedonista y del puritanismo estoico en el capitalismo ilustrado europeo es la manifestación ideológica del derecho ilimitado a todos los placeres que tiene la clase alta, dueña del trabajo, y de la obligación de sacrificio y austeridad que tiene la clase trabajadora mientras no sea suficientemente rica como para pagarse el placer.

Al confundir la utilización del placer como criterio con la búsqueda del placer como fin, el hedonismo lo convierte en una especie de realidad objetiva -que puede obtenerse por sí misma-, deforma (y niega) lo que es el placer y elimina la posibilidad de disfrutarlo; porque el placer es un sentimiento, esto es, la forma como el ser humano queda afectado, como queda modificado en su *tono vital* por sus actividades o realizaciones, por su mundo entorno. La actividad humana que intenta directa y exclusivamente producir sentimientos y no realidades es ilusoria o mejor ilusionista y pretende ocupar nuestra atención con sentimentalismos para no dar lugar a los sentimientos. Precisamente por eso, cierto tipo de formas de comunicación, sea personal, sea social, resultan totalmente artificiales y no enriquecedoras; no hay verdadera comunicación de realidades sino puro sentimentalismo abstracto. Ejemplos, el contagio sentimental en los niños, ciertos *ejercicios de sensibilización*, las telenovelas, ciertas formas de oración, etc.

Desde el punto de vista filosófico, el influjo de la concepción medieval de individuo (hablamos de la persona) como *divisum a quolibet alio* (separado de todo lo demás), podría ser uno de los fundamentos de la distancia que nos hemos acostumbrado a interponer y mantener entre cada uno de nosotros y el mundo material o las demás personas, distancia que impide el contacto directo y esa especie de disolución en el mundo que es indispensable para la experiencia del placer.

Fijándonos en el aspecto religioso, seguimos manteniendo toda una serie de justificaciones teológicas para la negación, la renuncia, o la resignación a la carencia del placer. En primer lugar se identifica el mundo real sea el material sea el social con el mundo satánico; se le califica de *destierro*, *valle de lágrimas*, y a la vida de *mala noche en una mala posada*. Se insiste unilateral y enfáticamente en la obtención del paraíso ultraterrestre como único fin y sentido de la vida humana. Con eso, la teología propició y justificó el desplazamiento del placer de esta vida a otra (no mundana, espiritual, futura).

Consecuentemente se da una identificación de las pasiones con el mal-pecado, por lo menos con el desorden, la incontinencia y falta de respeto. Se le niegan al placer sus posibilidades de ser humano-humanizante por sí mismo. Se le considera sinónimo de egoísmo, y consecuentemente señal y causa de pecado. Se distingue entre placeres espirituales-buenos y carnales-malos, no entre acciones buenas y malas.

Más sutilmente, se le descalifica al distinguirlo y contraponerlo con la alegría o felicidad, que sí se consideran *cristianas* e incluso, fruto del Espíritu Santo. Por ej. Paulo VI en la GAUDETE IN DOMINO ¹¹ habla de la capacidad del mundo moderno de "generar placer, pero no alegría".

A esto se añade la valoración y aun consagración del sufrimiento como medio de salvación, signo de caridad que, simbólicamente, se refuerza con elementos como la insistencia casi exclusiva en la función sacrificial de la Eucaristía con virtual olvido de su función convivencial (banquete-comunión).

REFLEXIONES SOBRE EL POR QUE

El ejercicio de la sensibilidad permite al hombre una captación cada vez más fina de su forma de estar en el mundo (*bien-estar* o *mal-estar*), de la adecuación o inadecuación de sus respuestas a las situaciones, esto es, de sus realizaciones; le permite una mayor sintonía consigo mismo, con su propia realización; le facilita, por tanto, una capacidad cada vez mayor de detectar toda situación desajustada, toda alienación. Esto por supuesto resulta amenazante a cualquier instancia o estructura de control y explotación. Puede resultar incluso amenazante para la propia persona que se

11 En 1975.

siente urgida por una sensibilidad agudizada a resolver realmente ese tipo de situaciones.

El placer tiene que ver con el éxtasis; es siempre una forma de éxtasis; nos pone *fuera de nosotros* y, consecuentemente, a *merced de lo otro*. Toda experiencia de placer nos hace salir de nosotros mismos. Colinda con experiencias *límite*, experiencias que exceden o van al margen de lo establecido, de lo racional, de lo legal: como el éxtasis, también la locura, la conversión, y otras. Por eso quizá también influya el miedo a perder el control, de sí o del mundo, a *perder la razón*, a diluirse. Y desde luego, es obvio que todo esto resulte amenazante al orden y a la tradición. Además, si este dinamismo, de alguna manera tiende a apegarnos a lo otro, a hacernos dependientes, resulta intolerable para un mundo en que los ideales son la no dependencia, la autosuficiencia y el individualismo.

Además de ser síntoma, el miedo-negación del placer es producto del miedo occidental al propio cuerpo, de su miedo y distancia respecto al mundo y a Dios, y más concretamente del temor a dejarse afectar por esas realidades. De aquí podemos concluir, en contra de lo que se suele pensar, que generalmente es más síntoma de egoísmo y de incapacidad moral el miedo al placer que el deseo o disfrute de éste.

Aunque el placer, como la sensibilidad, siempre es *inteligente*, no siempre es lógico o racional. Conviene recalcar que el placer es una especie de éxtasis, nos pone fuera de control, fuera de lo conocido y lo trillado, fuera de lo previsible, un poco como el *daimon* griego. Nos remite a criterios diversos e incluso contrarios a los de orden- utilidad-uniformidad-control. Todo intento de un manejo *racional* o espiritual, medido, y previsor, inhibe y des- naturaliza el placer. Establecer como principio ético o religioso el *nunca dejarse llevar* por la pasión es absurda y miedosa negativa a la propia sensibilidad.

En un mundo que desconfía de lo original, de lo diferente e improgramable, de la alteridad-alteración, el placer resulta síntoma y factor de libertad; entonces podemos llegar a hacer las cosas con gusto y por gusto; y, lo más grave, nos podemos acostumbrar a querer y exigir el hacerlas siempre así. Quizá esta sea una de las razones fundamentales de nuestro miedo al placer y, en general, a todas las pasiones.

Otra causa que me parece fundamental es el sentimiento de impotencia, temor o desánimo frente a las situaciones *des-ajustadas* de nuestro mundo

que generan un real *mal-estar* del hombre, o la franca complicidad con esas realidades. Negamos la realidad y la importancia de los síntomas para ocultar la gravedad de las enfermedades.

CONSECUENCIAS Y GRAVEDAD DEL MIEDO-NEGACION

La sustitución del placer por placebos, especialmente su reducción a mera descarga neuronal vacía, deriva a una rutinización que desgasta la intensidad de dicha descarga, y conduce al sujeto a una repetición neurótica que pretende sustituir intensidad por cantidad. Se establece así un círculo vicioso, más absorbente cuanto más insatisfactoria es cada experiencia concreta. El simple aumento de la intensidad o frecuencia de sensaciones o sentimientos abstractos, no provenientes de la realización humana, lo único que hace es desplazar indefinidamente la frontera del aburrimiento.

Sin embargo, y en conexión con lo anterior, urge reflexionar en esa búsqueda de placeres cada vez más exóticos y extraños en la cultura actual (experiencias de droga, religiones demoníacas, experimentación sexual o artística, etc.). Quizá manifiesta el deseo de evadir la domesticidad, la inocuidad y beatería del placer socialmente producido-bendecido-consumido.

Porque, desde el análisis esbozado, tendríamos que decir con Freud, o quizá más allá de él, que nuestra cultura no sólo controla al eros del hombre, no sólo coarta su placer, sino que ha logrado domesticar el placer mismo, lo ha hecho civilizado, inocuo, **organizable, reproducible** a voluntad, sometido a leyes, a tiempos y dosis especificadas y preparadas de antemano, cuyas consecuencias y dimensiones están siempre previstas.

Dado que el placer es un motivo y un criterio fundamental para el proceso de humanización, todo intento de controlarlo o de dosificarlo implica un intento de control del hombre y del sentido de su actividad.

Lo más grave del miedo a la sensibilidad, a la pasión y, concretamente, al placer (no desvinculado de la felicidad), es que despoja al hombre del criterio último (no único) de su *instalación en la realidad*. Traduciendo, el hombre se queda sin la posibilidad de percibir su ajustamiento a la realidad, sin posibilidades de captación ética.

Lo mismo sucede en el ámbito religioso. Para S. Ignacio de Loyola la *consolación* (placer) y la *desolación* (displacer) son el criterio último y

definitivo para saber si sus proyectos y sus elecciones lo llevan por el camino de Dios o no. Sin ellas, el hombre se queda sin posibilidades de discernir la voluntad de Dios.

Por eso, lejos de ser señal de misticismo, la fuga del placer -señal y fruto del encuentro con Dios- es, en el fondo, huida de Dios; temor a esa experiencia de encuentro con la fuente y culmen de nuestra humanidad. En la misma dinámica podemos situar la progresiva exclusión de lo festivo en la liturgia como pretexto para impedir o evadir la experiencia placentera de Dios. Si pensamos que, normalmente, al miedo de la experiencia mística corresponde la fuga hacia lo mágico, veremos que la satanización del placer resulta un medio de inducir sutilmente una religiosidad desubicada, alienada y manipulable.

En síntesis, el temor-rechazo al placer es signo y causa del miedo al propio cuerpo; es síntoma cultural de desubicación mundana y resignación ante una sociedad inhumana, de renuncia al proyecto y a la tarea de construir y disfrutar un mundo ajustado, donde sea posible el *bien-estar* social humano. En una palabra, es miedo-negación- fuga de la realidad y de la trascendencia divina presente en esa realidad, es renuncia a ser humano.

CONCLUSION

Podríamos ampliar al infinito los ejemplos y las consideraciones de la ambigüedad occidental ante el placer. La oscilación entre el renacimiento meridional y la industrialización nórdica, entre el barroco y la ilustración, entre el "si no sobra no alcanza" de las fiestas campesinas, el "quien no trabaja que no coma" industrial. Y se podría diagnosticar en todos los países y todos los sectores de la vida de *Occidente*. No acabaríamos nunca.

Termino concretando y simbolizando el miedo y la negación al placer en esa línea de espiritualidad cristiana, de raíces evidentemente estoicas que desde Tertuliano (S. III) pasando por el Kempis encuentra una cruda formulación en el CAMINO de Escrivá (S. XX) que pide a Dios le "desprenda la cáscara roñosa de la sensualidad humana"¹². Espiritualidad en que la fuga del mundo, santidad del hombre, se concibe como incorporeidad e insensibilidad.

12 CAMINO, p. 49.

Pero quiero dejar muy claro que existe otra concepción cristiano-occidental de plenitud humana y santidad que supone y genera placer: Aparece tanto en las fiestas de la religiosidad popular, como en la empresa del humanismo renacentista, en el protestantismo kierkegaardiano ¹³ o en la luchas de liberación latinoamericanas. Aparece simbólica y realmente en la mística, también bajo la forma de una *fuga mundi* pero radicalmente inversa: consiste en la pobreza-desnudez-libertad frente al mundo-cuerpo, que permiten el contacto desnudo, directo y sin intermediarios con un mundo gratuito, regalo, realidad siempre nueva -inesperada e inmerecida, fuente constante de *sensaciones* y *sentimientos* que se traducen inmediatamente en éxtasis místico, en experiencia de Dios. La pobreza que permite a Francisco de Asís el placer exultante de su cántico de las creaturas. La *indiferencia* -no apatía- de Ignacio de Loyola, liberación que permite al contemplativo en la acción hallar a Dios en todas las cosas y a todas en El; que le permite darse placer con *com-placerse* en el mundo más allá de los límites del mismo mundo y, contemplando su acción mundana, *com-placerse* en el amor divino.



13 S. Kierkegaard, *POSTSCRIPTUM a las MIGAJAS FILOSÓFICAS*: "quien se pierde en su pasión pierde menos que quien pierde su pasión".



1. *¿Qué nos propone en lugar de socialismo o capitalismo? Estamos tan acostumbrados al orden, a medir todo. ¿Cómo educar a las nuevas generaciones?*

® Me pone contra 2000 años de experiencia. El asunto es complejo, y atiendo ahora sólo a una de sus raíces. En un primer momento yo propondría una sensibilización real; sentir cómo está nuestro mundo, que es algo que nos hemos negado. Nos distraemos para no sentir la realidad, en parte porque es muy cruel, y violenta; en parte porque no nos gusta darnos cuenta de que andamos mal en muchas cosas. Y mientras no sintamos que estamos mal en el fondo, no vamos de veras a tratar de estar bien. Me pueden decir cien veces que estoy mal, pero no basta; tengo que sentirlo. Eso es típico, ustedes le pueden decir a una muchacha que está en la playa: "te estás quemando". No basta; pero en el momento que se quema, deja de exponerse al sol. Uno de los problemas radicales es que no nos hemos animado a sentir cómo estamos realmente; mucha gente sí lo siente pero no lo puede decir. Por otro lado, creo que tampoco nos hemos acostumbrado a sentir lo que hay de posibilidades de placer en nuestro mundo y que yo simbólicamente resumo en las experiencias de plenitud y de libertad que se dan en ciertas culturas, o en ciertos momentos en nuestra cultura, cuando realmente nos animamos a ponernos en contacto con la realidad, a recuperar las experiencias en que nos realizamos, para saber de veras cuándo estamos tocando nuestra propia realidad y cuándo nos sentimos bien.

En la espiritualidad ignaciana este proceso se llama *discernimiento de espíritus*. San Ignacio decía a los jesuitas que, si no habían podido hacer oración, si debían hacer quince minutos de examen de conciencia. Este examen no consiste en la monstruosidad que nos han enseñado de pasar revista a los mandamientos, y ver en cuál sacamos 10 y en cuál 5, sino revisar el día para ver dónde se habían sentido bien y dónde

nos hemos sentido mal. Esto es, dónde están nuestras fuentes de realización y dónde no. Si nosotros algunas veces hemos sentido cierto tipo de experiencias profundas humanas, no nos las vuelven a quitar. Quien ha experimentado la libertad y el placer de la libertad no la vuelve a vender; no le vuelven a dar placebos. Puede ser que le den en la torre, pero no le dan placebos.

Un contacto con el mundo es lo básico para poder saber qué vamos a hacer hoy. Desde luego hay todo un análisis posterior: el discernir; que ya no es mero sentimiento sino pensamiento. Eso sí ya es racionalidad, y tiene que venir después.

2. Quedarse solamente con la idea del placer es negarlo. Pero también se le niega si nos quedamos sólo con el elemento sensible. Para disfrutar necesito darme cuenta, para tener conciencia y no se me olvide. O sea, que es menester el elemento racional.

® Yo no confundiría tener conciencia, tener inteligencia, con tener racionalidad. La racionalidad es un aspecto de la inteligencia. El placer, la sensibilidad humana siempre es inteligente, como siempre es corporal, como siempre es voluntaria; esto es, nuestros aspectos humanos fundamentales no están disparados unos de los otros. Cualquier absolutización de uno de ellos lleva a la negación de todos y de él mismo. La racionalidad que niega el placer es inhumana; en el fondo es irracional o no inteligente. En este sentido, insistir en el placer, absolutizándolo, es otra vez destruirlo. Yo diría que el placer tiene un papel fundamental como criterio, no como análisis de la realidad. Este análisis le toca a la razón; pero, para saber si estamos bien o mal en determinada situación, el criterio es el placer. Hay que analizar si la situación es humana o inhumana; pero el criterio ético y religioso es el placer; y éste no es sustituible por la razón; como tampoco puedo sustituir el análisis por sentimientos. Es absurdo decir "yo siento que estás equivocado". Estoy sustituyendo "yo creo" o "yo pienso que estás equivocado" por un sentimiento. No, no estoy sintiendo; estoy pensando que estás equivocado. Igual, yo no puedo pensar que estoy bien; o puedo pensar que estoy bien, pero puedo equivocarme. Yo tengo que sentir que estoy bien. Si siento que estoy bien, estoy bien. Ahí no me equivoco. Por eso es criterio.

Así que yo no hablo de olvidar lo racional; sería absurdo. Mi conferencia es un discurso racional. El análisis del placer es un discurso racional, pero no es placer; bueno, puede dar placer; y espero que se lo haya proporcionado, pues en esta hora ha habido risas y sonrisas; pero no es placer, sino discurso racional; y es necesario.

3. Miedo y placer son experiencias humanas hasta cierto punto irracionales. Me pregunto hasta qué punto estamos no tanto racionalizando, por miedo, el placer, sino sustituyendo el placer por el miedo. Ya que debido a un emplatamiento cultural no puedo realizar-me en el placer propiamente hablando, entonces me realizo en el miedo a ese placer. Ya este miedo lo tomamos, a veces, como placer. Tomo el miedo y eso es lo que voy a satisfacer; y lo que racionalizo no es mi placer sino ese miedo al placer. En todo caso es otro tipo de experiencia no muy intelectual.

® Aprovecho para precisar: No me realizo en el placer, sino que tengo placer porque me realicé. En ese sentido tengo miedo de no estar-me realizando o de no realizarme. El miedo, efectivamente, es también un sentimiento; y brota del "no", de la expectativa de no realizarme o de ser destruido en mi realidad. Yo insistiría: el sentimiento es producto de la realización; tengo placer porque me realicé, o displacer porque no me realicé; o tengo miedo porque a lo mejor no me realizo, o siento enojo porque otro impidió mi realización; se frustró mi realización. Creo que si reconociéramos que tenemos miedo al placer ya habríamos avanzado. El mundo del siglo XX ha superado al mundo del siglo XIX en la manipulación. En el mundo del siglo XIX o XVIII era patente el miedo. El placer era malo, y se sabía que se le tenía miedo. Ahora parece que no le tenemos miedo. Y ocultamos nuestro miedo bajo racionalizaciones o bajo sustitutos. Por supuesto que puede haber momentos en que el miedo supere nuestra expectativa del placer, y nos impida realizar nuestro placer.

Yo creo que en el fondo le tenemos miedo al mundo. Por eso no nos acercamos para que el mundo nos dé placer. Le tenemos miedo al contacto desnudo con el otro, a encontrarnos con el otro de veras. Entonces ponemos un montón de pretextos para no encontrarnos. Y en el fondo yo creo que le tenemos un gran terror a Dios, y entonces ponemos ideas, ponemos liturgias, ponemos sentimentalismos, y sobre todo moralismos, para no tener la experiencia brutal y placentera de Dios.

4. *La cultura occidental nos ha mostrado que el trabajo no es un placer. Sin embargo, yo no participo mucho de esta idea. El trabajo puede servir para realizarnos, y para obtener placer en él. No creo que tengamos que dejar el placer para los fines de semana, días festivos, y tiempos libres; sino experimentarlo en el trabajo mismo, al que dedicamos la mayor parte de nuestro tiempo. Una vez me sorprendió una señora al decirme: "soy madre y disfruto en mi hogar a tiempo completo". Llegué a la conclusión de que se puede disfrutar del trabajo en cualquier circunstancia que uno esté. Dentro de la cultura occidental ¿qué se puede hacer para que todo mundo pueda disfrutar de su trabajo?*

® En efecto, el trabajo tendría que ser la realización del hombre, y por tanto tendría que dar placer. Un trabajo que no da placer es sospechoso de no estar realizando al hombre. No hay que decir que *unotiene* que realizarse en el trabajo, pues volveríamos al moralismo. El problema es si me estoy realizando en el trabajo; entonces mi trabajo, al estarme realizando me da placer. Evidentemente hay trabajos muy placenteros. Si no hubiera absolutamente nada de placer, insisto, esta sociedad ya habría tronado. Hay campesinos que me han comentado: "mire padre, trabajo nueve horas diarias en mi tierra, pero ni siento el trabajo, pues es mi tierra; veo crecer mi cosecha, yo la estoy produciendo y yo recojo el fruto". Este es un trabajo que produce placer y que me hace mucho más humano. En cambio, si me paso ocho horas al día bajando una palanca para sellar corcholatas de refrescos, podré hacer mis racionalizaciones para decir que ese trabajo me da placer; pero si ese trabajo se prolonga por meses y meses y meses dudo mucho que yo pueda decir: "ese trabajo me hizo más humano, me enseñó más cosas, me hizo más sensible". Más bien me hizo más inhumano, más duro, más mecánico, más repetitivo. Si tal cosa me produce placer, es que estoy loco.

Claro, me puedo hacer la idea de que me lo produce o puedo hacer toda una racionalización, aun religiosa, y en eso gente de Iglesia ha sido terriblemente cómplice: "Mi trabajo no me da placer pero es muy bueno, es muy formativo, es para mis hijos, es para ganarme el cielo". Entonces no tengo placer, me estoy haciendo ideas, pero en el fondo estoy dejando que me destruya un trabajo que por no ser humano no me daba placer. Si yo hubiera hecho caso a mi sensibilidad hubiera dicho: "este trabajo tiene algo equivocado porque no me estoy realizando humanamente". No que cualquier actividad nos dé placer; por supuesto, hay cosas que tenemos que hacer por otras cosas, y que en sí mismas no dan placer. Es parte de la realidad mundana. Pero las ocho horas de trabajo, para la grandísima mayoría

de la gente, no dan placer; entonces esas horas son destructivas, y son síntoma de la resignación a un mundo que en su transformación no nos está haciendo más humanos. Volvemos a lo mismo: el criterio no es si debe darnos placer el trabajo, sino si nos lo da.

Sí creo que hay madres de familia que de veras obtienen placer en su tarea, pero también creo que nos hemos encargado en *Occidente* de lavar el cerebro a las madres de familia para que acepten una serie de tareas muy inhumanas, exclusivas para mujeres, y que no les dan placer; pero las hemos enseñado a que digan que sí. Las hemos desensibilizado, para que no sientan el displacer y para que digan, porque se les ha dicho, que la maternidad es muy buena y muy linda, y muy santa, y no se qué, y para que digan que eso le da placer. No es cierto; no se los da. Creen que se los da, pero no se los da. *Les da idea* de que sí.

5. *¿Esto equivale a decir que la mayor parte de los trabajadores mexicanos están condenados a trabajar y a no sentir placer por el trabajo?*

® Sí, terriblemente. En México la forma de producción es una forma destructora del ser humano, por la forma misma de producción. No es totalmente destructora, porque insisto, si fuera totalmente destructora ya no habría seres humanos. Y no hay ningún ser humano que alcance a aguantar una cosa totalmente mala; y tenemos otras fuentes de placer que si no las tuviéramos nos volveríamos locos. Pero sí es impresionante pensar que el tiempo de trabajo, para la mayoría de los mexicanos, no es fuente de humanización y de placer, sino fuente de deshumanización y de sufrimiento.

6. *En nuestra cultura, muchas de nuestras familias han transmitido, de generación en generación, la noción de un Dios espía, que le gusta castigar a sus hijos; no la de un Dios resucitado, alegre, que le gusta acercarse a sus hijos. De ahí viene el miedo a Dios, y de ahí viene el miedo al placer. Hace poco vino a mi consultorio una asustada mamá, con su niña de dos años y medio, porque la niña se autoestimulaba en la cama. Lo que sucedía era que la niña tenía un problema de hongos a nivel de las mucosas vaginales. La señora llegó alarmada diciendo que si la niña ya tenía sensaciones de ese tipo, que eso iba a desencadenar sabrá Dios qué cuando fuera más grande. ¿Qué puede hacer la Iglesia para dar una sana catequesis a la población?*

® Yo diría que lo primero es que perdamos nosotros mismos el miedo al placer, como Iglesia, y es que Iglesia somos todos. Creo también que ese miedo a Dios está muy conectado con el miedo a un mundo que de hecho es hostil para mucha gente. Si yo le tengo miedo al mundo, le tengo miedo a Dios. Quien no ama el mundo no ama a Dios; y el que no ama al otro no ama a Dios. Si yo le tengo miedo al mundo, al otro, le tengo necesariamente miedo a Dios. El miedo a Dios es producto del miedo a un mundo hostil, o que nos han hecho ver como malo y pecaminoso.



7. *¿No se vale hacer creer al hombre que si se está realizando?*

® El hombre necesita sentir si se está realizando (eso es el placer), o si no se está realizando (eso es el displacer). El hombre tiene que sentir cómo está en su mundo y cómo está consigo y con los demás; cómo está en su realidad. Si no lo siente; se pierde, se muere, se destruye como ser humano. Si el hombre no siente eso, no sabe si está bien o mal, no sabe si se está construyen-

do o destruyendo; está desubicado. No se vale sustituirle al hombre la sensibilidad por falsos sentimientos que en el fondo son ideas, sensiblerías, o contagios sentimentales. El estoicismo es una filosofía muy acorde con época de crisis. Cuando el hombre le tiene mucho miedo al mundo se distancia, y prefiere no sentirlo porque le es muy amenazante.

8. *¿El descanso no es placer?*

® No forzosamente. Estando muy cansado, puedo ponerme a descansar y sentir cierto placer; pero no forzosamente el placer consiste en descansar. El placer puede ser descanso, pero es muchísimo más que descanso. Si ustedes se fijan, nos han ido acostumbrando a que los confundamos. "Sus vacaciones son descanso, sus fiestas son descanso". No es cierto. Pero nos han ido acostumbrando a que tener placer es simplemente descansar; y, lo más grave, descansar para volver a trabajar luego. Lo importante para el sistema no es que yo descanse; lo importante es que yo pueda trabajar. Y si me dan un poco de placer es para que yo vuelva después a aguantar el sufrimiento del trabajo, no para que de veras tenga yo placer.

Hay descansos que nos dan placer, obviamente, y mucho, a veces, cuando estamos muy cansados, pero esa es la forma mínima de placer. Ya por el puro hecho de no estar desgastándome siento cierto placer, pero incluso pudiera ser que no me esté realizando. Si yo empiezo a realizarme, empiezo a adquirir grados superiores de placer.

9. *Usted dijo que Jesús nunca predicó el dolor, y que el sufrimiento no era salvífico en sí mismo. Sin embargo Jesús sufrió mucho por nuestra salvación.*

® Sí. Pero son dos cosas diversas. Una cosa es que yo sufra; y otra cosa es que yo diga que el sufrimiento es bueno. Jesús sufrió, y sufrió por la situación que le tocó vivir, por la persecución a que fue sometido, por la violencia, por la situación de su pueblo, etc. Todo eso es sufrimiento. Captar una realidad negativa hace sufrir. Si palpo la destrucción, lo contrario a la realización, de un hermano mío, yo sufro, tengo dolor. ¿Por qué? Porque estoy viviéndola. Jesús sufrió, por supuesto que sufrió; no sólo porque veía eso, sino

porque lo hicieron sufrir a él; pero **Jesús nunca dijo que el sufrimiento** en sí fuera bueno. Lo que es salvífico no es el sufrimiento de Jesús. Lo que nos salva es el amor y la fidelidad de Jesús, que no le tuvo miedo al sufrimiento, y que mantuvo su defensa de los más pequeños y de los perseguidos, a pesar de que lo amenazaban y de que le cumplieron la amenaza, a pesar de la cruz. Lo que es valioso no es el sufrimiento en sí mismo, sino el amor que se prueba a través del sufrimiento. Eso es lo que salva. Eso es lo que da vida. El sufrimiento por sí mismo no da vida, sino que es muerte, signo de muerte. Dios nunca ha querido el sufrimiento. Cuando Jesús habla de tomar la cruz no lo está haciendo ni por masoquismo ni porque el sufrimiento sea salvífico, sino por realismo: el que quiera vivir en el estilo que yo viví más le vale que sepa que le va a tocar vivir lo que yo viví. El que de veras quiere seguirme sepa que de alguna manera u otra le va a tocar sufrimiento. Al ver el sufrimiento de sus hermanos le tocará abrirse a ese sufrimiento. Porque si no nos abrimos no lo sentimos. Y de rebote, al momento de querer hacer algo por ese sufrimiento, lo tocará la represión, la violencia, la muerte, de parte de un mundo de pecado que quiere mantener esa situación.

La plenitud humana está en ser fiel al otro, y en ser fiel a la realización del otro a pesar de que eso me traiga mucho trabajo y sufrimiento. Dije antes que quien ha experimentado la

libertad y la vida no las vuelve a dejar. Podrá serle terriblemente doloroso; y **sin embargo detrás de eso** él encontrará una realización humana que incluso le dará placer.

El placer es de otro tipo; pero si fui capaz de ayudar a un hermano, a pesar de lo que me pudiera costar, siento un gran placer; y no que niegue el sufrimiento que me costó. Cuando yo defienda algo en lo que de veras creo, siento el placer, me vaya como me vaya, de haber realizado algo verdaderamente humano. Me costó, sí. Hay costos que hay que pagar para poder ser humano y para servir, sobre todo, en un mundo inhumano. Hay costos altísimos. Esa es la cruz que Jesús dice que abracemos. No porque Jesús diga que en sí la cruz es buena. El mismo dijo al Padre: si se puede, que no sea esto; pero no se puede, pues yo abandonaría a los míos. No se puede. Entonces tendré el gozo de dar la vida por mis hermanos. Esto no quita el sufrimiento; pero yo no quiero el sufrimiento, sino el gozo de que mi hermano viva. Lo que salva a un hijo no es el sufrimiento de la mamá ni la desvelada de la mamá; lo que lo salva es la presencia de la mamá que estuvo cuidándolo, a pesar del sufrimiento y de la desvelada. No es el sufrimiento sino el cariño el que salva. No el padecer por el otro, sino estar con el otro efectivamente, aunque sea a través del padecimiento. Eso sí lo hace Jesús. Su amor sí es salvífico; y no el sufrimiento por el sufrimiento.

A PROPÓSITO DEL PLACER. PERSPECTIVAS BÍBLICAS

Mtro. Mario López Barrio, SJ*

INTRODUCCION

Propiamente hablando, no encontramos en las páginas bíblicas desarrollado el tema sobre EL PLACER como tal. Sin embargo, si vamos a lo que se quiere indicar con tal palabra, en relación con experiencias humanas afines, encontramos una verdadera mina de textos, tal que resulta difícil hacer una selección de ellos.

¿En qué situaciones encontramos al hombre feliz en la Biblia? ¿Cuáles son sus momentos de plenitud, en que se siente más él mismo, en armonía con el universo, en situación de esperanza y optimismo?

Acudiremos al campo semántico, a palabras y textos afines, donde se describe ese estado de profundidad y de satisfacción humana que reflejan a un ser creado "poco inferior a los ángeles", capaz de la alegría sublime de los hijos de Dios.

* Mtro. en Sagradas Escrituras por el Instituto Bíblico de Roma.

Conferencia tenida el 11 de noviembre 1992.

1. PAZ

El hombre anhela la paz desde lo más profundo de sí mismo. Pero con frecuencia ignora la naturaleza del bien que con tantas ansias anda buscando; y los caminos que recorre para alcanzarlo no son siempre los caminos de Dios.

La paz, en hebreo *shâlôm*, designa el hecho de hallarse intacto, completo (JOB 9,4).

La paz bíblica no es sólo el "pacto" que permite una vida tranquila, ni el "tiempo de paz" por oposición al "tiempo de guerra" (ECLO 3,8; AP 6,4). Indica el bienestar de la existencia de cada día, el estado del hombre que vive en armonía con la naturaleza, consigo mismo, con Dios. En concreto, significa bendición, reposo, gloria, riqueza, salvación, vida.

"Tener buena salud" y "estar en paz" son dos expresiones paralelas (Ps 38,4). En sentido más amplio, la paz es la seguridad:

* Gedeón no debe temer ya la muerte ante la aparición celestial: JUE 6,23; DN 10,19.

* Israel no tiene ya que temer a enemigos gracias a Josué, el vencedor: Jos 21,44; 23,1; a David: 2 SAM 7,1; a Salomón: 1 RE 5,4.

La paz es concordia en una vida fraterna (Ps 41,10; JER 20,10), es confianza mutua (NÚM 25,12; ECLO 45,24). Todos estos bienes materiales y espirituales están comprendidos en el saludo, en el deseo de paz con que en el AT y en el NT se saluda (GÉN 26,29; 2 SAM 18,29; DN 3,98; FLM 3).

La paz es un estado que se ha de conquistar o defender. Es victoria sobre algún enemigo. Es la suma de los bienes otorgados a la justicia: tener una tierra fecunda, comer hasta saciarse, vivir en seguridad, dormir sin temores, triunfar de los enemigos, multiplicarse, y todo esto, en definitiva, porque Dios está con nosotros (LEV 26,1-13). Lejos de ser solamente una ausencia de guerra, la paz en plenitud de dicha.

Quien confía en Yahveh puede dormirse en paz: Ps 4,9: "En paz me acuesto, y enseguida me duermo, porque tú solo, Yahveh, me das seguridad". "¡Hagan votos por la paz de Jerusalén! Vivan en seguridad los que te aman" (Ps 122,6). Es posible obtener este don divino por la oración

confiada, así como por una "actividad de justicia", pues Dios pide nuestra cooperación para su establecimiento en la tierra, cooperación que percibimos ambigua, a causa del pecado siempre presente.

Cuando leemos los Profetas, vemos cómo la verdadera paz se va despejando de sus limitaciones terrenales y de sus falsificaciones y ambigüedades, y se convierte en un elemento esencial de la predicación escatológica. Los oráculos de los profetas, con frecuencia de tono amenazador, terminan ordinariamente con un anuncio de restauración copiosa: "Haré en su favor un pacto el día aquel con la bestia salvaje, con el ave de los cielos, con el reptil del suelo; arco, espada y guerra los quebraré fuera de esta tierra, y haré que ellos reposen en seguro" (Os 2,20).

Isaías sueña con el "príncipe de la paz" (Is 9,6), que dará una "paz sin fin", abrirá un nuevo paraíso, pues "él será la paz" (Miq 5,4).

"Voy a derramar sobre ella (Jerusalén) la paz como un río," (Is 66,12).

La reflexión sapiencial nos ayuda también a encontrar dónde se halla la verdadera paz: "Gran paz para los que aman tu ley; nada es para ellos escándalo...." (Ps 119; 165).

"Las almas de los justos están en las manos de Dios y no los tocará el tormento. La gente insensata pensaba que morían, consideraba su tránsito como una desgracia, y su partida de entre nosotros, como una destrucción, pero ellos están en paz" (Sab 3,1-3).

Al llegar al NT, especialmente es Lucas el autor que pretende trazar el retrato del rey pacífico. A su nacimiento, los ángeles anuncian la paz a los hombres a lo que Dios ama (Lc 2,14). Con la expresión "¡vete en paz!", Jesús devuelve la salud a la hemorroísa (8,48), perdona a la pecadora arrepentida (7,50), y marca de este modo su victoria sobre el poder de la enfermedad y del pecado. Al estilo del Señor, los discípulos ofrecen a las ciudades, junto con su saludo de paz, la salvación en Cristo (10,5-9). Se trata de una salvación que trastorna la paz de este mundo: "¿Piensan que he venido a traer la paz a la tierra? No, sino la división" (12,51). Cristo Jesús es "nuestra paz". El mismo hizo la paz, reconcilió a los pueblos uniéndolos en un solo cuerpo (Ef 2,14-22): "Reconcilió a todos los seres consigo, tanto a los de la tierra, como a los del cielo, haciendo la paz por la sangre de su cruz" (Col 1,20).

Todo creyente, justificado, está en paz, por Jesucristo, con Dios (ROM 5,1), el Dios de amor y de paz (2 COR 13,11), que lo santifica "a fondo" (1 TES 5,23). La paz, como la caridad y el gozo, es fruto del Espíritu (GAL 5,22; ROM 14,17), es la vida eterna anticipada acá abajo (ROM 8,6), rebasa toda inteligencia (FLP 4,7), subsiste en la tribulación (ROM 5,1-5), irradia en nuestras relaciones con los demás (1COR 7,15; ROM 12,18; 2 TIM 2,22), hasta el día en que el Dios de la paz que resucitó a Jesús (HEB 13,20), habiendo destruído a Satán (ROM 16,20), restablezca todas las cosas en su integridad original.

Lo mismo que para Pablo, para Juan, la paz es fruto del sacrificio de Jesús (JN 16,33). Igual que en la tradición sinóptica, no tiene nada que ver con la paz de este mundo.

Ya el AT veía en la presencia de Dios entre su pueblo el bien supremo de la paz (LEV 26,12; EZ 37,26). Ahora Juan muestra en la presencia de Jesús la fuente y la realidad de la paz. Jesús tranquiliza a los discípulos, tristes por la inminente separación de su Maestro: "La paz les dejo, mi paz les doy" (JN 14,27). No se trata de una paz ligada a su presencia terrenal, sino a su victoria sobre el mundo. Por eso, Jesús, habiendo vencido a la muerte, con su paz, da el Espíritu Santo y el poder sobre el pecado (20,19-23).

El cristiano, afincado en la esperanza, se siente llamado a realizar la bienaventuranza: "Bienaventurados los pacíficos" (MT 5,9), pues esto es vivir como hijos de Dios.

La paz definitiva y universal se establecerá por el reconocimiento universal del señorío de Cristo por todo el universo en su última venida. El fundamento de la paz se encuentra sólo en la justicia delante de Dios y entre los hombres. Para sostener su esfuerzo pacífico, el cristiano necesita oír a Dios, el único autor de la paz verdadera, y que habla a través del salmo: "Lo que dice Dios es la paz para su pueblo..... Fidelidad brota de la tierra y justicia mira desde lo alto de los cielos. Yahveh mismo dará la dicha, y la tierra, su fruto. Justicia marchará ante su faz, y paz en la huella de sus pasos" (Ps 85,9-14).

2. ALEGRÍA

Es el afecto fundamental que responde a la dicha o felicidad. En la Sagrada Escritura, la alegría, más allá de su sentido terreno, se convierte

cada vez más en característica de la próxima redención, ya iniciada o venidera.

a) En el Antiguo Testamento

El AT, además de poseer un sorprendente abundancia de expresiones para designar la alegría, despierta el sentimiento de la misma en multitud de símbolos: el rostro sereno, la luz, el vino, el aceite, el agua del cielo. Por todo el AT encontramos referencias a la alegría por los bienes terrenos (la vida, la descendencia, la riqueza, la paz), cuya brevedad y limitación se señalan en los escritos sapienciales ("tras la risa viene el dolor": Prov 14,13). La vinculación religiosa de toda alegría es decisiva (Dt 28,22-47: Dios priva de los bienes terrenos en castigo de no haberle servido con alegría).

En el paganismo cananeo reina en el culto alegría orgiástica. En Israel, en cambio, es diferente (Os 9,1-4). La alegría tiene un lugar particular en la comida sacrificial (Dt 12,7; 28,47), como en toda fiesta en honor de Yahveh.

En las páginas del Salterio se aspira a la alegría espiritual. No sólo se alegra Dios de su creación (Ps 104,31); también el hombre halla su alegría en ella, sobre todo cuando recuerda juntamente la historia de la salvación. La fidelidad del Dios de la alianza (Ps 31,8ss; 145,7ss) y la elección de Israel son objeto especial de alegría: "¡Regocíjese Israel en su hacedor, los hijos de Sión exulten en su rey... porque Yahveh en su pueblo se complace, adorna de salvación a los humildes...." (Ps 149,2-4).

La sabiduría de Dios (SAB 8,16; ECLO 4,12), su voluntad y su ley (Ps 1,3; 19,9; 119,162), su palabra (JER 15,16) y el perdón de los pecados (Ps 51,10.14.16) son fuente de honda alegría: "¡Dichoso el hombre aquel que no va al consejo de los impíos, ni en la senda de los pecadores se detiene, ni en el bando de los burlones se sienta, más se complace en la ley de Yahveh, su ley susurra día y noche!" (Ps 1,1-2).

Esta alegría tiene a Dios por objeto (NEH 8,10; EST 14,18), y puede darse aun faltando los bienes de la tierra (HAB 3,16-19). La transición decisiva al concepto de alegría en el NT se halla en el

anuncio de la alegría escatológica mesiánica. Los enemigos serán destruídos (Is 25,9), Dios consuela a su pueblo (Is 49,13) y todos se alegran por su misericordia y redención (Is 44,23). El Señor crea un tiempo nuevo (Is 41,22; 42,9), se concluye una nueva alianza (JER 31,31). Dios es grande con su pueblo (Is 12,6). El mismo viene a realizar todas las obras maravillosas (Is 35,1-10) y a vestir a Israel con vestiduras de salud (Is 61,10), a fin de gozarse en su pueblo de Israel: "Porque Yahveh se complacerá en ti, y tu tierra será desposada. Porque como se casa joven con doncella, se casará contigo tu edificador, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios" (Is 62,4b-5).

b) En el Nuevo Testamento

Aun cuando en el NT aparece la alegría del "mundo" (los sumos sacerdotes se alegran de la traición de Judas, Mc 14,11; Herodes se regocija pensando en los milagros que espera contemplar, Lc 23,8; el mundo se alegra por la tristeza de los discípulos de Jesús, JN 16,20), se trata de una alegría que, en el contexto escriturístico, pasa a segundo término. La alegría como bien religioso está ligada totalmente a la persona de Jesús y a la salvación que en El se nos concede. Zacarías y otros muchos se alegran por el nacimiento del precursor (Lc 1,14), Juan salta de júbilo, en la visitación, dentro del seno materno (Lc 1,44), María se regocija por la salvación que ahora ha sido revelada (Lc 1,47), el mensaje del nacimiento se da para alegría de los pastores (Lc 2,10), los magos se alegran al volver a ver la estrella (Mt 2,10). Jesús mismo se regocija de la revelación hecha por el Padre a los pequeños, Lc 10,21: "En aquel tiempo, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo, y dijo: 'Yo te bendigo, Padre Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños'".

En una parábola, manifiesta su alegría por el pecador arrepentido (Mt 18,13; Lc 15,5) y añade la alegría del cielo y de los ángeles (Lc 15,7.10). El Señor promete a los suyos la alegría, como gran galardón después de que hayan sido perseguidos (Mt 5,12), como consecuencia cierta después de la tristeza, porque El vendrá y nadie les podrá quitar la alegría (JN 16,20.22), como gozo por la cosecha apostólica (JN 4,36). Y juntamente, como norma de conducta, la alegría es mandato del Señor. Los discípulos han de

alegrarse de que sus nombres están escritos en el cielo (Lc 10,20), de que Cristo se vaya al Padre (JN 14,28) y de que ellos permanecerán en su amor (JN 15,11). Han de orar a nombre de Cristo, a fin de que, al ser oídos, se llenen de gozo (JN 16,24). Toda la predicación de la buena nueva se hace con conceptos o imágenes de alegría: boda (Mt 9,15), banquete (Mt 22,1-14), tesoro, perla y pesca (Mt 13,44-46), trono y juicio (Mt 19,28), victoria sobre Satán (Mt 12,24-29), Dios como Padre (Mt 6,9), su providencia (Mt 6,25-33), las bienaventuranzas (Mt 5,1-12).

Ocasiones para la alegría son las curaciones de enfermos (Lc 5,25; 13,13.17), las expulsiones de demonios y resurrecciones de muertos (Lc 7,16), el perdón de los pecados (Mt 9,1-8). Cristo habla del gozo de oír la palabra de Dios (Mt 13,20), de la alegría del que ha hallado el tesoro del reino de los cielos (Mt 13,44), de la del siervo fiel, a quien el Señor llama a su gozo (Mt 25,21.23).

Zaqueo se alegra de que el Señor lo llame y venga a hospedarse en su casa (Lc 19,6); las mujeres salen alborozadas del sepulcro vacío (Mt 28,8). La alegría brota de haber visto y tocado a Cristo el día de la Pascua (JN 20,20).

Cristo resucitado es el verdadero objeto de la alegría de la Iglesia (fe gozosa en Cristo, 1 PE 1,8; la alegría en el Señor, FLP 4,4).

Puede parecer que la prueba es más bien causa de tristeza que de alegría (HEB 12,11). Sin embargo, los apóstoles salieron llenos de alegría del sanedrín, por haber podido sufrir deshonra por amor de Jesús (Act 5,41), los fieles sufrieron con gozo el despojo de sus bienes terrenos (HEB 10,34), las Iglesias de Macedonia se alegraban en la prueba de la tribulación (2 COR 8,2). Los creyentes no sólo han de alegrarse en la prueba (1 PE 1,6), sino tomarla como gozo (SANT 1,2). Pablo desborda de gozo en la tribulación (2 COR 7,4), se alegra de su propia flaqueza (2 COR 13,9); se alegra de que Cristo sea predicado, se alegra sobre todo en sus sufrimientos, porque así "completa" la pasión de Cristo (COL 1,24). El apóstol está siempre lleno de alegría, aun cuando parezca triste (2 COR 6,10), porque no es él ya el que vive, sino que, por la unión con el dolor, Cristo vive en él (GÁL 2,20). La alegría es enumerada entre los frutos del Espíritu Santo inmediatamente después de la caridad (GÁL 5,22) Está en estrecha

relación con la paz (ROM 14,17; 15,13; GAL 5,22), que es el estado del hombre reconciliado con Dios (Cristo es nuestra paz, EF 2,14). La alegría es, pues, prenda, posesión, y exigencia, hasta el día en que los redimidos cantarán a Dios: "alegrémonos y regocijémonos... porque han llegado las bodas del Cordero" (AP 19,7).

3. BIENAVENTURANZA

El AT se interesa en determinar los bienes que hacen feliz al hombre. Estos son, en primer lugar, los bienes temporales: un buen rey (ECLO 10,17), una buena esposa (ECLO 26,1). Con más frecuencia, sobre todo en los salmos, la protección de Yahveh, las recompensas o bendiciones de Dios..... De una manera general, se puede decir que la idea de la felicidad después de la muerte, considerada como posesión de Dios, el bien soberano, sin estar ausente del NT, sin estar ahí negada, no alcanza el desarrollo de una doctrina completa.

El NT, al contrario, se presenta de golpe, desde las primeras palabras del sermón de la montaña, como una solución del problema eudemonista al doble punto de vista del bienestar terreno y futuro: el primero consiste en las obras de virtud, *beati pauperes*, el segundo es atribuido como recompensa a la virtud: *quoniam ipsorum est regnum caelorum*, Mt 5,3ss.

El reino de los cielos conlleva, pues, en los sinópticos, la acepción de la vida futura. En San Juan, la vida futura es más caracterizada desde el punto de vista de los actos que la constituyen, 1 JN 3,2. La escatología de los sinópticos, de San Juan, de San Pablo y San Pedro concurren a la formación de la idea cristiana de la felicidad eterna, que consiste en el conocimiento directo, facial, y el amor de Dios.

El cristianismo no desarrolla, como el estoicismo, la idea del valor en sí de las virtudes y del bienestar que resulta de ellas... Sostiene que la virtud es ante todo un don, una gracia, y mediante nuestra cooperación, un medio de realizar nuestro fin último, nuestra felicidad futura, y por ella, la glorificación de Dios. El hombre busca y quiere la felicidad, a la que llama vida, paz, gozo, reposo, bendición, salvación. Todos estos bienes están diversamente incluidos en la fórmula por la que se declara a alguien feliz o desgraciado. Mientras que los dioses gozan de su felicidad sin preocuparse especialmente por la suerte de los humanos, Yahveh se inclina con solicitud hacia todos los hombres, especialmente hacia su pueblo; la

bienaventuranza del hombre deriva de la gracia divina, es participación de su gloria.

La bienaventuranza es Dios mismo. A través de las proclamaciones que abundan en la literatura sapiencial, el lector de la Biblia descubre en qué consiste la verdadera felicidad y por qué debe buscarla: dichoso el que teme a Yahveh, será poderoso, bendecido (Ps 112,1ss), tendrá numerosos hijos (Ps 128,1ss); debe seguir los caminos divinos (Ps 1,1), caminar en la ley (Ps 119,1), escuchar la sabiduría (PROV 8,34ss), hallarla (PROV 3,13ss), ejercitarse en ella (ECLO 14,20), cuidarse del pobre (Ps 41,2), en una palabra, ser justo.

El sabio muestra que la recompensa esperada es Dios en persona. La lógica del sabio cede ante la experiencia del fiel piadoso que ha comprendido que con Dios lo tiene todo y puede vivir en una confianza sin límites: "Dichoso el hombre que confía en él" (Is 30,8). Si, pues, el israelita teme a Dios, observa su ley, escucha la sabiduría, es que espera la felicidad como recompensa,

La felicidad es la vida, una vida que durante mucho tiempo se identificó con la vida terrena. Esta es la felicidad del pueblo que tiene por Dios a Yahveh: tener hijos de buena estatura, hijas hermosas, graneros llenos, numerosos rebaños, finalmente la paz (Ps 144,12-15). Las bienaventuranzas detallan estos bienes del hombre en la esfera nacional, familiar o personal. Tener un rey digno de este nombre (ECLO 25,8), excelente (26,1), gran fortuna, adquirida debidamente y sin hacerse esclavo de ella (31,8); ser prudente (25,9), no pecar con la lengua (14,1), tener compasión de los desgraciados (PROV 14,21)..... En una palabra, llevar una vida digna de este nombre y para ello ser educado por Dios mismo (Ps 94,12).

Cuando se afirmó la creencia en la vida eterna, se percibieron más claramente los riesgos y limitaciones de dichos bienes... La experiencia fue enseñando que ya no había que apreciar la felicidad de un hombre antes de la hora final (ECLO 11,28). Con el libro de la SABIDURÍA, la virtud aventaja al gozo de tener posteridad por lo que se refiere a la apreciación de la felicidad: se proclama dichosos a los seres estériles, si son justos (SAB 3,13ss). Así los sabios coinciden con lo que los salmos de los pobres proclamaban ya cuando veían el bien absoluto en la confianza en Yahveh (Ps 73,23-28).

Con la venida de Cristo se dan virtualmente todos los bienes, ya que en él encuentra finalmente la bienaventuranza, su realización. Por él se dará el Espíritu Santo, suma de todos los bienes. Las "bienaventuranzas", situadas al frente del sermón inaugural de Jesús, ofrecen, según Mt 5,3-12, el programa de la felicidad cristiana.... Jesús viene de parte de Dios a realizar las promesas del AT. Llega el Reino de los Cielos, se otorga en Dios la misericordia y la vida. Mientras que en el AT se llegaba a identificar la bienaventuranza con Dios mismo, Jesús se presenta a su vez como el que cumple y realiza la aspiración a la felicidad: el Reino de los Cielos está presente en él. La posición de Jesús es contraria al deseo terrenal del hombre. Desde ahora los dichosos de este mundo no son ya los ricos, los satisfechos, a los que se halaga, sino los que tienen hambre y los que lloran, los pobres y los perseguidos (1 Pe 3,14; 4,14). Parece ser que dos bienaventuranzas comprenden todas las otras: la pobreza, con su cortejo de las obras de justicia, de humildad, de mansedumbre, de pureza, de misericordia, de solicitud por la paz; luego la persecución por amor de Cristo.

CONCLUSION

¿De qué serviría haber preparado un banquete, si no hay invitados, o si los invitados se rehusan a asistir? ¿Para qué preparar un espectáculo, si no va a haber espectadores? ¿Cuál es el sentido de una fiesta, si no se logra entrar?

Nosotros, como nuestros contemporáneos y como el hombre de todos los tiempos, seguimos preguntando por la Verdad, continuamos buscando el sentido de la vida, no dejamos de sufrir la soledad y de necesitar la amistad. Imposible vivir sin alegría y sin fiesta, sin la seguridad de alguien que nos brinde su cariño, sin alguien que mueva nuestro corazón a abrirse en confianza.

En la palabra bíblica volvemos a encontrar el camino hacia esa utopía que rastreamos con frecuencia entre tentaleos y sombras. Ahí podemos palpar con nuestras manos al Verbo de Vida, el que nos hace descansar de nuestras preocupaciones, al sentir la seguridad de su presencia, la firmeza de sus manos, la ternura de su mirada. La certeza de ese Alguien que Israel esperó por siglos, y que trae, con su venida, paz y alegría en torno suyo.

Con razón Isafas entonaba este canto, al sentir cercana la acción liberadora de Yahveh: "¡Griten, cielos, de júbilo, porque Yahveh lo ha

hecho! ¡Clamen, profundidades de la tierra! ¡Lanzen gritos de júbilo, montañas, y bosque con todo su arbolado, pues Yahveh ha rescatado a Jacob y manifiesta su gloria en Israel!" (Is 44,23).

Contemplando la situación dramática de nuestro mundo, "la oscuridad cubre la tierra, y espesa nube a los pueblos" (Is 60,2), también con Isafas podemos volver a sentirnos invitados a ofrecernos a nosotros mismos y a nuestros contemporáneos la oportunidad de disfrutar del banquete de la Palabra de Dios; invitados a ser hoy mensajeros de la paz, el *shâlôm*, la confianza de ser hijos de Dios: "¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz...!" (Is 52,7).



Diálogo con el Público

*1. ¿Cómo vendrá Cristo de nuevo?
¿Nacerá espiritualmente en cada
uno, o vendrá en cuerpo?*

® El NT habla de la parusía en estilo apocalíptico; y la literatura apocalíptica, para expresar la verdad, usa recursos de tipo imaginativo. Por ejemplo, Jesús va a venir al final, dice Mateo, como un rey, que va a colocar unos a su izquierda y venir en forma corporal visible.

Lo que podemos decir con seguridad es que habrá una segunda venida triunfante; y un juicio final. El que primero vino en humildad -dicen los Santos Padres- volverá después en gloria, el rey. ¿Se realizará la parusía a nivel individual o a nivel comunitario? ¿Será el juicio meramente privado-personal, o va a ser en grupo, a toda la gente? Son cuestiones llamadas en teología hoy *la escatología intermedia*, que supuestamente es teología abierta. Creo que para nuestra fe eso es relativamente secundario. Sobre los cómo concretos los teólogos se quiebran la cabeza. Sinceramente no se ha dicho todavía la última palabra al respecto.

2. *Es dichoso el que confía en el Señor, pero ¿por qué dichoso el que lo teme?*

3. *¿Cómo comprende usted la frase del AT "aquiétate y conoce: Yo soy Dios".*

4. *Da la impresión de que la Biblia habla de un placer sublimado (gozo, deleite), mientras que repudia, al menos implícitamente, lo que popularmente llamamos placer.*

® Dios va guiando a su pueblo en forma gradual. A un pueblo salvaje habría que enseñarlo primero a *temer*. Ahora bien, el temor de Dios en el AT se acerca a lo que llamaríamos hoy respeto, reverencia, la actitud que lleva a la obediencia. El vocabulario del AT se transforma en el NT. Jesús habla de amor.

® Tiene que ver con esta primera acepción de felicidad en la Biblia. Yahvé se muestra a su pueblo como un Dios de paz: "Yo traigo pensamientos de paz y no de aflicción". Entonces, siempre que un hombre busca a Dios lo primero que tiene que hacer es encontrar la paz o buscar la paz. Claro, encontrando a Dios se encuentra la paz; pero muchas veces sucede que un espíritu atribulado, una psicología atormentada, una conciencia turbulenta a la que remuerden sus infidelidades, se ven impedidas. Entonces primero aquietarse y después conocer. Conocer -también en lenguaje bíblico- significa entrar en comunión con alguien. No es una actividad meramente intelectual, como diríamos nosotros. Conocer a Yahvé es entrar en comunión con él. Así que se trata de una pedagogía, de un paso previo: buscar la paz para conocer, esto es, para entrar en comunión con Dios.

® Yo diría que no, de ninguna manera. Repudiar el placer sería repudiar la vida. La espontaneidad humana es algo completamente querido por Dios. Es obvio que nuestra moral distingue de placer a placer. Pero el placer en sí mismo es algo perfectamente humano. Por ejemplo: está dentro del plan de Dios el que yo busque realmente el bien para el servicio de los demás. Si esto me trae placer también está perfecta-

mente dentro del proyecto divino. Otra cosa es que lo usemos mal, que demos pie al egoísmo. Si atropello e invado terrenos que no son míos, si ofendo la dignidad de alguna persona, o mi propia dignidad, estoy contraviniendo un plan de Dios, un proyecto de Dios. El hombre en la Biblia es hijo de Dios, y el hijo tiene derecho a gozar la creación que Dios puso en sus manos. El gozo es querido por Dios. Dios quiere a sus hijos plenamente felices para que sean plenamente humanos, plenamente hijos.

5. *Parece que el placer sensual está velado en la Biblia. Sin embargo en el CANTAR DE LOS CANTARES aparece el aspecto sensual en la relación amorosa del Amado y de la Amada.*

® Creo que fue en la Edad Media cuando comienza a velarse. La concepción del hombre en la Biblia es muy sana, casi casi inocente, transparente, libre (a pesar de que el hombre es pecador). Y el ser humano no aparece escindido, sino unificado. No es bíblico hablar de alma y cuerpo en nuestro sentido filosófico. Las expresiones humanas son perfectamente sanas, lícitas y válidas en su espontaneidad, dentro también, como decía yo, de las limitantes inherentes a la misma naturaleza humana. Del CANTAR DE LOS CANTARES no hablaré simplemente por brevedad. Hubiera hablado quizá de la poesía en el AT, a propósito de lo que significaría la relación afectuosa hombre-mujer en el CANTAR DE LOS CANTARES.

6. *La paz no es sólo ausencia de guerra, pero ¿es posible vivir la paz cuando hay guerra?*

® La paz no sólo es ausencia de guerra. Es más que eso. Por experiencia sabemos que si no tenemos una gran guerra, tenemos una pequeña guerra dentro de nosotros mismos, o sea que siempre tenemos algún

enemigo por pacificar. La paz es un bien al cual aspiramos. Por lo demás, la historia muestra que apenas tenemos períodos sin guerra. Podemos estar en una guerra política y en una paz interior muy grande. Quizá, por así decir, necesitamos la actitud de lucha permanente para estar en paz. El capítulo 7 del libro de Job dice que *militia est vita*. Se ha traducido en español diciendo que la vida del hombre es guerra; pero esa traducción no es exacta. La vida del hombre sobre la tierra, dice el hebreo, es estar en campamento militar, como en servicio militar, estar acampados. Si estamos listos, nos van a llamar; estamos en campamento militar, y van a tocar la corneta. Esa es la misión, que aparece también en los libros sapienciales.

TUTTIFRUTI HEDONÍSTICO *

I PLACERES REFINADOS DE LA MESA

Dr. Jesús Gómez Fregoso, SJ

Todos los frutos de la tierra... y del cielo

e Ing. Luis Dumois

un gourmet

Jesús Gómez Fregoso

Tengo una seria objeción al Estado mexicano.

El Código Civil muestra diversas figuras de delitos, como corrupción de menores, ataques a la moral, crueldad, sedicia, ofensas al pudor, y otros; pero no encuentro en la legislación mexicana una ley que castigue atentados al buen gusto en el comer. La nutriología quiere imponernos las aberraciones que **debemos** comer. Eso es una barbarie, un atentado a la dignidad humana y a las buenas costumbres. Pienso que sólo gente depravada puede convertir algo tan humano y cuasi divino, el placer de la mesa, en algo tan semejante a una consulta al médico o al dentista.

** Panel tenido el 21 de octubre, 1992.*

Casi todo se tuvo en diálogo con el público, cuyas intervenciones se señalan con sangrías.

Sentarlo ahí en una silla y sacarle los dientes. ¡Dios me libre! El buen gusto es prerrogativa del hombre. Y realmente, para gustar los efectos de las innumerables combinaciones de sabores, son menester lengua y paladar educados.

Una prueba, desde Aristóteles, de que el hombre es ser racional, consiste en que de algo animal, como es el comer, ha hecho algo social. Es muy diferente simplemente comer que el placer de comer con los demás. En mi opinión, el arte de comer, subrayo: arte, es de lo más espiritual que hay.

El P. Ripalda, mi colega, siempre nos insistió en la gula como un pecado capital. Pero generalmente se confunde el buen gusto con la glotonería y la voracidad. La gente que se indigesta o que se emborracha no sabe comer, no sabe beber. Si sabe comer nunca se indigesta, si sabe beber nunca se embriaga. La gula, más que pecado, es una enfermedad del alma, una ignorancia de quien no sabe comer ni beber. La gula bien entendida, si se comparte, promueve la felicidad que puede darse en la unión conyugal. Y a los golosos se les pronostica longevidad.

El Nuevo Testamento habla de la vida eterna como un banquete, el Banquete del Reino. Se insinúa que vamos a disfrutar de todo. Nunca habla la Biblia de que nos vamos a reducir a vitaminas, minerales, o alguna de esas tonterías. Pienso que limitar el placer de comer y de beber es una estupidez triunfal de la decadencia estadounidense. Todo es *no fat*, *no cholesterol*; todo es no, no, no. Así se acaba con el gusto de comer y de beber.

Soy trabajador de la salud, y pienso que muchas veces comemos comida deliciosa, pero no de calidad alimenticia. La única manera de que tengamos más placer, de que duremos más años, es comer de manera orientada. Sonreí cuando dijeron que la Biblia no habla de minerales, de vitaminas, de colesterol. Recordé el famoso dicho: Todo lo que gusta o engorda, o hace daño, o es pecado.

En la liturgia de difuntos se lee un hermoso texto, por el que sabemos que se prepara para nosotros manjares y platillos succulentos. Jesucristo hizo su primer milagro en las bodas de Caná. Y fué ahí no a calcular a cuántas calorías, a cuántas verduras, a cuántos nutrientes se tendría que reducir,

sino a todo un banquete, en que convertiría el agua en vino. Y en la Última Cena, después de comer y beber lo que había en la mesa, tuvo la idea genial de convertir el pan y el vino en su cuerpo y sangre. Y ahora los nutriólogos nos quieren asustar diciendo que el pan engorda y que el vino tiene azúcar.

Luis Dumois

Una de las personas que ha tratado mejor la relación de la religión con la comida es el muy reconocido historiador mexicano, ya fallecido, que sin duda ustedes habrán oído nombrar, Don José Fuentes Mares. Escribió libros muy famosos, p.ej. sobre Miramón, sobre Juárez. Saliéndose un poco de su línea, escribió un libro que se llama LA NUEVA VIDA DE DESCARRIADOS. Lo recomiendo enfáticamente para todos quienes deseen tener una idea más clara de lo que son los placeres de la mesa, y específicamente del rey de la mesa, que es el vino.

Entre otras cosas dice, en efecto, que el vino está muy relacionado con la religión, como ya decía Jesús Gómez Fregoso, pero Fuentes Mares va más allá. El dice que los norteamericanos, los sajones en general, y más específicamente los protestantes mexicanos, no sólo se prohíben a sí mismos el placer de la mesa y otros importantes placeres, sino que su concepto de la vida está fundamentado básicamente en la tarea. Lo aclaro: es muy español, muy latino, sentarse en un portal con un buen amigo al frente y una botella de chinchón, dulce o seco. El objetivo no es, por supuesto, embriagarse, sino disfrutar del sabor del chinchón, de la compañía y de la tarde, del portal y del fresco, y de las personas que pasan. Pero hay otra manera de ver la vida, p.ej. en Alemania. Ahí le tocó a Fuentes Mares estar en una fiesta de Pentecostés. Por supuesto la gente

La sala magníficamente iluminada, los embriagantes destellos de las luces, la exaltación de los sentimientos, el rumor de la fiesta, el ansia espumante del champaña, la exhuberancia de espíritu de los comensales, el ambiente de fantasía ... Exijo superabundancia de todo lo imaginable; que la fecundidad de la tierra esté a nuestro servicio, que fluya el vino abundante, luz más voluptuosa que la de los gnomos cuando levantan montañas sobre columnas y danzan en un mar de fuego ... Música estimulante, tintinar de copas, algún pensamiento audaz ...

*(Kierkegaard,
IN VINO VERITAS)*

tomaba, y tomaba cerveza con ginebra (!). El objetivo era embriagarse lo más rápidamente posible porque ¿quién se sienta ahí a tomar para no embriagarse? Considero que ésta es una de las diferencias entre la filosofía de estas personas y la nuestra. Las culturas mediterráneas, las del vino, son mucho más amables, desde mi punto vista, del de Fuentes Mares, y creo que de algunos de ustedes también, que las culturas de los licores fuertes, culturas que desconocen el placer del buen vino.

La película *EL FESTÍN DE BABETTE* ilustra maravillosamente lo que estoy diciendo. Babette es francesa, por supuesto católica, y vive en un pueblo de uno de los países nórdicos, pueblo en que viven protestantes puritanos. Después de años de vivir ahí ofrece al grupo de puritanos una cena que es un verdadero banquete; ella, que había sido gran cocinera de un restaurant francés. La idea que hay detrás de esto es ver nacer la alegría del compartir platillos y vino exquisitos, en contraste con la negación puritana de los **placeres refinados de la mesa**. José Fuentes Mares aun llega a decir que esto trasciende al mundo animal; es evidente que los gatos son animales católicos, los perros eminentemente protestantes: el perro devora inmediatamente lo que le den, así sea carne enlatada. El gato, que no tiene la intranquilidad del perro, sino la costumbre de la vida muelle, quieta y descansada, huele primero lo que se le ofrece; y es capaz, arqueándose, de dar la vuelta con desdén, como murmurando "esto no me lo como yo".

Termino con la conocida frase *IN VINO VERITAS*: en el vino está la verdad. Yo diría que no es ese su único valor, sino también la belleza y la bondad. Una **filosofía** sin vino, dice don José, conduce no a la verdad sino al materialismo dialéctico. Una **virtud** sin vino lleva no a la bondad sino al puritanismo calumnista. Un **arte** sin vino orilla no a la belleza sino al muralismo de Diego de Rivera, a la música de Arnold Sheldon y a los films de Ingmar Bergman. Y una **erótica** sin vino conduce no al amor sino a la siniestra costumbre del burócrata, desalmado, que cada quince días ordena a su esposa "vente Lola que hoy te toca".

Jesús Gómez Fregoso

Y ahora nos dispensan, debemos ser prácticos Luis y yo; no podremos quedarnos hasta el final, pues nos vamos a un banquete, que será un verdadero *symposio*.

Noté que en este symposio le ofrecieron agua a los panelistas, Jesús Gómez Fregoso y Luis Dumois, y que éstos apartaron el rostro con repugnancia. Me hicieron recordar un dicho creo que de La Mettrie: que el agua es sólo para los monjes y para los presidiarios.

No, no, al menos para los monjes, que han sido benefactores de la humanidad en la manufactura de vinos de primera. Un monje hacía experimentos; y una vez abriendo una de sus antiguas redomas probó el resultado: había producido, por vez primera el champaña. Corrió triunfal a contar a sus hermanos frailes: ¡Estoy bebiendo estrellas!

Y fueron monjas las que inventaron los chiles en nogada, cuando la entrada del Ejército Trigarante. Que la religión católica no sea obstáculo a los placeres refinados de la mesa, lo muestran no sólo los monjes, sino los religiosos del más alto nivel. Baste citar el efato admirativo ante una exquisitez del paladar: *boccato di cardinale*.

Conozco a Jesús Gómez Fregoso, muy pulcro en el hablar, pero que por celo apostólico, tolera, sin rubor, el que otros digan malas palabras. Pero una vez lo vi sonrojarse, mientras hablaba un colega, como si éste dijera palabras obscenas, pues hablaba de dieta, ayuno, huelga de hambre, y semejantes.

Quisiera compartir con ustedes pasajes selectos de la obra de Brillat Savarin, FISILOGÍA DEL GUSTO, Impr. Juan R. Navarro, México, 1852. Indico las páginas.

Desde Herodoto hasta el día de hoy se verá que sin exceptuar ni aun las conspiraciones, nunca ha ocurrido un suceso importante que no haya sido concebido, preparado y ordenado en los festines (59). El pavo ha sido uno de los regalos más delicados que haya hecho el Nuevo Mundo al Antiguo. Los que quieren saber más que sus prójimos han dicho que el pavo era conocido de los romanos, y que se sirvió uno en la boda de Carlomagno. Sin embargo, es claro que la figura del pavo es, evidentemente, del todo extranjera en Europa, adonde lo llevaron los jesuitas, que criaban muchos de ellos (81). Todo festín de algún aparato comenzaba antaño con ostras,

y algunos se comen *una gruesa*: doce docenas (93). Las señoras españolas del Nuevo Mundo gustan del chocolate hasta el furor, al extremo que no satisfechas con tomarlo varias veces al día, se lo mandan llevar algunas veces a la Iglesia. Esta sensualidad les ha acarreado no pocas veces la censura de los obispos, pero ellos han parado en hacer la vista gorda; y el reverendo padre Escobar, cuya metafísica fue tan sutil como elástica su moral, declaró que el chocolate y el agua no quebrantaban el ayuno, estirando en favor de sus penitentas el antiguo adagio *liquidum non frangit jejunium*, o sea, los líquidos no rompen el ayuno (156). Nada más grato que ver una linda golosa en disposición de ataque: tiene puesta la servilleta de la manera más propia, una de sus manos está descansada sobre la mesa, acarrea con la otra a la boca unos pedacitos cortados con gracia, o el ala de perdiz que es preciso morder; bríllanle los ojos y los labios, es grata su conversación y sus airoso movimientos; ni le falta esa puntita de coquetería que ponen las mujeres en todo. Con tantos atractivos es irresistible, y hasta Catón el censor perdería los estribos (148). En cambio, las ineptas para los goces del gusto son angulosas, se aburren en la mesa, y engañan su apetito murmurando y comiendo gente (156). Estaba a la mesa un bebedor, y en los postres le ofrecieron uvas. -Gracias, no; dijo; no acostumbro tomar en pldoras el vino (391).

II EL GOZO DEL TRABAJO MATERIAL

*José Antonio Avila Muñoz**

**Estudiante jesuita.*

*La placa de su bicicleta termina en 4,
y su número de trabajador lleva 349233.*

Les compartiré la experiencia del gozo encontrado en mi trabajo del semestre pasado, que realicé en una empresa embotelladora de refrescos. Para mí, hablar del placer en el trabajo no es sencillo; es más bien difícil separar de la *ganga* y condensar de alguna manera tantas satisfacciones tenidas. Cabe decir que los terapeutas suelen sugerir el trabajo como terapia ocupacional, tal vez para encontrar sentido, alegría, gozo a la vida. Para los que laboramos en esta empresa embotelladora no es esa la

finalidad. Nuestra finalidad es comer, y comer lo que se pueda, aunque no sean banquetes.

Dice la Biblia que, a consecuencia del pecado de nuestros padres, hemos de ganarnos el pan con el sudor de nuestra frente. Las palabras de Dios dichas a Adán se van cumpliendo al salirnos ampollas después de dos o tres horas de usar la máquina limpiadora del hongo; y aun literalmente al empaparnos la camisa de sudor cuando todavía no acabamos de vaciar las tantas toneladas de vidrio que nos darán para mal comer. Frente al tedio de no hacer nada, tenemos que trabajar ocho horas, o dieciséis si nos toca rolar turnos, con botellas sin color ni contenido.

Quiero hacer notar que en el castigo divino no se incluye la imposibilidad de gozar del mismo sudor. Con esto se demuestra el ingenio que tiene el hombre, la creatividad para salirse con la suya, para descubrir momentos de verdadero gozo y de placer. Como quien dice, el hombre no tiene empeñada su libertad ahí.

El placer del trabajo se encierra en todo el conjunto. Tampoco vamos a renunciar a soñar, a imaginar un nuevo modo de vida y de relaciones. En esta civilización del trabajo, en esta civilización que nos ha negado el placer por el placer, ubico mi experiencia de trabajador y así como a Dios se le puede hacer trampa, a la civilización ogra también. El poner la capacidad y el ingenio al servicio del trabajo produce gran placer.

Siento que la posibilidad de realización del hombre está mucho más allá de lo que se nos permite o no se nos permite vivir en una fábrica. Los límites sí son algo que se sienten, algo que no nos deja en parte realizarnos. Aunque a veces recurrimos al placebo, y éste puede ser causa de un verdadero placer. La gama de satisfacciones es grande. Para comenzar, en la sociedad en que vivimos, después de varios días de buscar ofertas de trabajo a temprana hora en el periódico, tras de tocar puertas, llenar solicitudes, hacer colas en las fábricas, tener entrevistas,

El hombre se libera por el trabajo, que lo hace señor de la naturaleza. Es hermoso ver a un hombre en la abundancia; ver los lirios del campo y los pájaros del cielo; a Adán y a Eva en el paraíso. Pero es más bello ver a un hombre que trabaja para su subsistencia. Eso lo eleva por encima de todas las creaturas. Es hermoso ver cómo la Providencia satisface a todo; pero es más hermoso ver cómo un hombre es algo así como su propia providencia.

*(Kierkegaard,
EQUILIBRIO DE
ÉTICA Y ESTÉTICA
EN LA FORMACIÓN
DE LA
PERSONALIDAD)*

es un verdadero placer el momento en que te aceptan en un trabajo aunque no sea bien pagado; por lo menos tendrás la satisfacción de ver comer a tus hijos, así sea frijoles.

*El caballero de la fe ...
no lo traiciona ninguna mirada celeste ...
regresa a casa con paso
no fatigado. De camino
piensa que su mujer
le tiene preparado
un platillo caliente,
novedoso, quizá cabeza
de cordero con su
ensalada ... Llegado a
casa come como un
Esaú ... No es ningún
genio... fuma. Y sin
embargo... realiza a
cada instante el movimiento
de la renuncia
infinita; ha sentido el
dolor de la renuncia a
lo más querido; pero
al mismo tiempo
retoma todo en fuerza
del absurdo, y gusta
de lo finito en toda su
plenitud.*

*(Kierkegaard,
TEMOR Y TREMBLOR)*

Ya en el trabajo, se va conociendo a los compañeros, a los jefes, y sabiendo lo que hay que hacer. Llega uno con miedo, pero también con gran ilusión de saber desempeñar el trabajo. Al principio no se sabe, pero los que están al lado orientan, aconsejan, o de plano sustituyen. Esto da confianza. Y empieza uno a compartir experiencias y puntos de vista sobre la vida, la novia, los hijos, la renta, la aventura, lo difícil de la vida. El compartir de los demás va a depender en parte de ti, de tu rostro, gestos, palabras, modales. Tienes que tratar a cada uno de diversa manera. Y éste es uno de los grandes gozos, la relación con las personas, conocer a cada uno como diverso, con tales o cuales características, él qué piensa o cómo reacciona; y saber que yo mismo soy diferente.

Hay un verdadero placer (aunque pueda sonar a venganza o a deseo de humillar, pero no lo es), que se disfruta y comenta en las fábricas: el día que demuestras que ya sabes hacer el trabajo y que al jefe inmediato lo pusiste en su lugar. Aun sientes en tu interior una carcajada porque lo dejaste en ridículo, porque además es un barbero que proponía que realizaras así o asá la compostura. Cómo lo gozas al rato en el comedor, en el pasillo, en la cascarita de fútbol: sueltas tu carcajada para que se generalice entre todos los que no pueden ver al susodicho porque es un dedo, un oreja, un lambiscón o lo que fuere.

Los gozos del trabajo en una fábrica se esconden, no se dejan ver, porque no te ves proyectado en el producto. Esto contrasta mucho con la experiencia de un compañero, Francisco Martínez, que llegó a trabajar ahí. Él es artesano en Tonalá. Trabajaba el

barro y el papel maché, hacía unas figuras bien *chidas*. El las creaba, inventaba, adornaba; las hacía suyas; en ellas se quedaba parte de su corazón, y eso lo comprobaba él cuando tenía que venderlas. Tuvo que dejar eso, porque ya no se vendía.

Lo que generó en mí mayor gozo, lo que genera y lo que me dio vida, fue la posibilidad de trascender la amistad más allá de la planta embotelladora, paredes de ladrillo *pelón*. Los momentos que me ayudaron a trascender esto fueron los momentos del almuerzo, cuando poníamos a disposición del otro los frijoles con chiles, los tacos de rajas, y cosas así, que por el gusto de comerlos se hacían ricos manjares. Qué era eso sino el pretexto para darnos a conocer al otro. Ese era el verdadero momento, el del sacramento, porque lo que llevabas era pensado para que al otro le alcanzara. Aquél que con sus bromas, chistes, chismes, análisis del 22 de abril, del no desfile del primero de mayo, etc. terminaría por robarte el corazón y la voluntad, y llegaría a ser el compadre, el que confía lo que verdaderamente vale en su vida, sus hijos.

El placer del trabajo colectivo ciertamente rebasa las fronteras físicas del inmueble que a veces encarcela, pero que siempre posibilita las relaciones con las familias de los trabajadores. Es hermoso que podamos juntarnos con la esposa, la abuela y los hijos a comer, por primera vez en la vida un cóctel de mariscos. Verdaderas eucaristías que no necesitan de manos consagradas para ser gratas a Dios. Podrán algunos robarnos la fuerza de trabajo; y gozarse con ello; lo que no podrán hacer suyo es el placer de comunicarte, de comunicarnos profundamente como seres humanos.

Como tú y yo había gente que no creía posible la amistad en una actividad tan aparentemente castigadora. Pero eso sí, volvimos a hacer trampa, volvimos a ser amigos, somos *compañeros*, y a veces esto lo envidian los de arriba. No resulta fácil decir lo que voy a decir enseguida, porque siento que ahí está mi compromiso, un compromiso que adquiere con toda esa gente que sigue explotada por el hombre, cosa que no dijo Dios en el GÉNESIS. Me di cuenta de que hay una conciencia colectiva de explotación entre casi todos los trabajadores y de que lo expresan a su manera. Eso me dio mucha esperanza, y creo que es el camino para la liberación, para poder generar entre nosotros la civilización de la amistad, de la pobreza y del trabajo que humaniza. No es fácil; hay que estar dispuestos hasta entregar la vida. Esto es lo que comparto, estas son mis alegrías.

Ojalá nos hablaras de tus conquistas de amistad en la fábrica. Hasta donde se ve, no has llegado a hacer-te lambiscón, ni a ningún escape.

Lo que considero como más rico y valioso de mi experiencia es haber llegado, creo, al corazón de las personas y relaciones de confianza profunda. No sé, quizá por mostrar afecto y respeto.

¿Con esto ha mejorado tu salario?

Para nada. Entre varios compañeros hemos ido buscando cierto tipo de unión, cierto tipo de análisis de lo que está pasando. Al menos que se nos hable claro. P.ej., ¿qué pasa con todas las ganancias? Ni siquiera eso nos dan a conocer.

III VOLUPTUOSO A LA ALTA MODA

Jesús Ochoa, Diseñador

*Un hombre en la alta moda mexicana,
un tiempo feliz de crear
e imponer un estilo de elegancia,
calidad y refinamiento.*

*Su inspiración se traduce en la voluptuosidad
de las formas,
en armonía y en movimiento.*

Mi placer es el del vestir para que otros las desvistan. La verdad, ahí empieza mi verdadero placer, el de vestir. Un placer mayor todavía es el de mi encuentro con la persona en cuanto tal: saber sus necesidades, y satisfacciones; y los logros que quiere obtener ya que llega a mí para que yo la vista. Cuando llega una mujer a mi casa, la casa de ustedes, tengo que ver exactamente, o adivinar la necesidad, ya de exaltar, ya de cubrir o modificar la personalidad de ella.

Todo empezó hace años, aquí en Guadalajara. Yo acompañaba a mi mamá con la fabulosa creadora que era Luz Espinoza. De ahí me entró el gusanito de querer hacer vestidos, no de crear ni de querer ser Christian Dior, no, sino simplemente hacer vestidos. Ya al terminar la preparatoria, noté que se había descuidado el bien vestir en Guadalajara, que empezaban a crearse los movimientos medios fascistas, de que la pobreza es sinónimo a la facha. Estudio, regreso a Guadalajara, y empiezo a tratar a todas las personas que yo había conocido antes con Luz Espinoza. Gustó mucho la idea de hacer resucitar la necesidad de vestir bien; porque vestir bien para mí significa sentirse bien, y desgraciadamente tan muerta estaba la moda, que me tocó levantarla, y ahí la llevamos.

Otra de mis satisfacciones es saber que gracias a mí, y a todo el entusiasmo que le hemos puesto un grupo de personas, se han creado las escuelas famosas de diseño. Desgraciadamente tomaron un curso muy equivocado, el de sacar dinero a la persona que se presenta, y no hacerla creadora sino mera dibujante. En fin, espero que todas esas personas sepan a tiempo que están en un error, y lo enmienden para de veras poder ser creadores y seguir con una escuela que he querido imponer yo.

Si a una dama arrodillada en oración le dijera yo que los pliegues de su falda están fuera de moda, se aterrorizaría más que de ofender a los dioses. Si el amante, cuando la amada se abraza a su pecho, le susurrara al oído 'tu peinado ya no está de moda', naufragaría el romance. Si ya para entrar a la Iglesia me precipito, y le digo a la novia que su corona de mirtos está incorrectamente colocada, seguro que la boda se pospone.

(Kierkegaard,
IN VINO VERITAS)

Aunque lo único que lograra la moda fuera que la mujer se desvistiera, ya sería algo ... La moda es mujer, pues la moda es la inestabilidad ... No hay sociedad distinguida en que mi nombre no sea el primero (o el último), y no suscite una veneración sagrada; ni traje tan atrevido que no suscite murmullos de admiración en el desfile; ni gran dama que se atreva a pasar de largo por enfrente de mi boutique, ni muchacha que sí pase de largo, pero suspirando 'sí yo tuviera los medios'.

(Kierkegaard,
IN VINO VERITAS)

La gente de Guadalajara es reacia a resaltar lo que tiene. Yo me acuerdo en los 70's, toda la queja: qué va a decir fulanita, qué va a decir zutanita. Gracias a movimientos que ha habido tengo ahora un poco más de libertad en mi campo del vestir. Me he encontrado con muchísima gente que me ha apoyado, porque creo que Guadalajara es una de las primeras ciudades sinónimo de elegancia, antes que la Ciudad de México. Y es un placer, vuelvo a repetir, estar aquí en Guadalajara para ocuparme del arte del vestir, y que la elegancia de la mujer tapatía recupere el lugar que tenía; que no se sienta toda la vida tan aplastada, que no se deje llevar por el vámonos poniendo más andrajosos; no, para nada. Hago notar que el placer es de conjunto, tiene que ser de clienta-cliente. Por cierto, algunos me critican, cómo es posible que yo sea tan derrochador en vestidos, en escotes, que eso es pecado. No, no, nada de eso. Sintiéndome muy contento de conocer a todos ustedes, preferiría continuar en forma de diálogo.

Yo no tengo posibilidades para vestirme con Jesús Ochoa, pero fui a un desfile hace dos años, en octubre, y exclamé: "¡Caramba!, ¡qué exquisitez de hombre, qué lujo, qué manera de presentar la ropa!".

Le agradezco muchísimo. Y mire: para vestir no hay que gastar, hay que saber gastar. Y no precisamente tiene uno que gastar millonadas con Jesús Ochoa.

¿Cuál es la diferencia entre Guadalajara y la Ciudad de México, o Monterrey?

Clase. Desde 1800 Guadalajara siempre tuvo gran clase. En la Ciudad de México nada más se amontonan costumbres, buenas y malas. Monterrey es muy del norte, americanizado. No tengo nada contra el norte, porque mi familia es del norte, de Los Mochis, pero en Monterrey hay un dejo total, porque hace calor, porque Estados Unidos está cerca. Guadalajara está en el centro, y tiene clima perfecto.

Te felicito, pues considero, junto con otros muchos, que eres una persona de muy buen gusto, y que tienes un toque especial para hacer que resalte la mujer mexicana. Es un sector pequeño de damas tapatías, muy chíc al que vistes y asesoras. Pero, digamos entre comillas, las de clase media, más que elegantes, son exageradas en su forma de vestir, empezando por el maquillaje. A las doce del día están algunas tan cargadas de maquillaje que parecen máscaras; las ves en la tarde, e igual; o traen unos vestidos que parecen de contente. Las ves en la oficina con vestidos cursis, de olanes y cosas de ésas. Otras, de clase media para arriba, se van a la frontera norte, y traen las garras baratas ...

Como del tianguis,

... suéteres tejidos y llenos de piedras, y supuestamente, entre más piedras más elegancia ...

La moda judía.

... He tratado mujeres de todo el mundo tan adecuadas. Si están en el banco su maquillaje es tan discreto, casi nulo; el bilet es tan poco visible. En un banco aquí están con el bilet cargadísimo y el maquillaje; con sus chongos. No se necesita recurrir a todas esas cosas para ser elegante. Sí, hay gente elegante en Guadalajara, entre la gente que vistes, pero nos falta todavía mucho por aprender. En el DF están peor.

Tienes razón, la gente de Jalisco es muy sobreactuada. No todo mundo. Mi carrera, yo, Jesús Ochoa, mis vestidos, son para clase alta. No me gusta hablar de clases, pero tú lo hiciste, hablando de media alta, y de media baja. No tengo nada en contra de ellas, pero es una lástima que la mujer se guíe por el tianguis de Santa Tere; es triste, ves, para mí están perdiendo mucha personalidad porque creen que vestirse ahí es vestirse bien, cuando sólo le imitan el look, no sé, a la amiga o a la comadre. Piensan que no gastar es estar bien, y es que en estos momentos no se puede gastar. Yo digo que el que tenga que lo gaste, la gente que gasta da trabajo y más facilidades a quienes trabajan en su realización.

Dicen que en las regiones de Los Altos, como las mujeres no tienen nada que hacer, se ponen a competir a ver quién viste mejor y más caro, quién es la más elegante. Por su lado, los varones, en general, no se sujetan a la moda cambiante.

En provincia siempre se ha dado eso de ver quién gasta más, quién es el mejor. Pero en la ciudad es igual. Respecto a la vestimenta del varón, los tabúes se están quedando atrás. Y el varón ya puede vestir como él quiera. El vestir está en la personalidad de cada quien. Y aquí en Guadalajara hay varones a quienes gusta vestir bien, atrevido.

Para mí es práctico, y de acuerdo a mi manera de ser, usar mezclilla y sudadera. No me importa que sea moda de tal o cual país.

Mira, una cosa es usar ropa práctica, y otra ser cuachalote. Pero no sé; vístanse como quieran, como se sientan a gusto; lo que forme parte de la personalidad del individuo.

Dijiste que vestirse bien es sentirse bien. ¿Tú piensas que realmente puedes hacer bien a una persona con el hecho de decirle que se ve bien?

No. Por eso dije que al conversar con una persona me entero de cuáles son sus necesidades; y me pongo en el justo medio para no darle de más ni de menos, justo lo que necesita. Un poco más, no todo, la diseñadora.

¿El estilo puede llegar a ser provocativo?

Claro que sí, como el vestirse de piel negra, las botas. El placer de vestirse tiene mucho de sexualidad. Esto provoca en la mujer un miedo instintivo. Y me da lástima porque he conocido mujeres guapísimas que pudieran dar más pero les da miedo. Sólo que esto ya no está en mi jurisdicción. Hay que animarla, pero es difícil que supere sus miedos.

Una vez oí que las mujeres, supuestamente, se visten para los varones pero que en realidad se visten para las otras mujeres. ¿Es así la psicología femenina?

No es verdad. Nos vestimos para los varones.

Yo diría que cada quien tiene lo suyo, y lo quiere lucir por sí misma. La mujer se viste para sí misma; no nos vestimos ni para los varones ni para las otras mujeres.

Respecto al muchacho que mencionó la moda cursi y el exceso de maquillaje ¿no crees que eso se debe a la actitud machista de los varones? Si nos ven despintadas, con la cara nada más lavada no nos quieren. Se desviven por las que están arregladas, y nos exigen que nos arreglemos más.

La naturaleza del varón, siempre es más física que espiritual.

La mayoría se va por lo físico; inclusive lo dicen: "porque te vi me gustaste".

Se dice que las mujeres se visten para los varones, pero no es cierto. Corroboro lo dicho, que se visten para las otras mujeres, realmente. Se da la competencia, aun cierto fetichismo, a ver quién está más buena que la otra, quién va a gustar más. Bueno, conscientemente se tiene uno que vestir para uno y después para los demás, porque qué bonito que lo vean a uno bien. Pero sí, la mujer es muy dada al qué dirán, y siempre está pensando: si viste a fulanita y lo que diga zutanita; y si voy al club o a la iglesia, o acá o allá. Definitivamente se visten más bien para las mujeres que para agradar al varón. Y está mal, muy mal.

El hombre no se fija en la pintura; se fija en lo de adentro; y aquí en Guadalajara las damas le dan mucha importancia al maquillaje, la verdad.

No, qué bueno. Gracias por decírmelo, pero creo que hay de todo.

Pues qué bajos niveles trabajan, la verdad.

¿El vestido es para el cuerpo o el cuerpo para el vestido?

Las dos cosas van de la mano. No se puede hacer un buen vestido sin un buen cuerpo. ¡Señor! ¡No se escandalicen! Hablo desde el punto de vista de diseñador. Cuando hay un buen cuerpo y buena disposición ¡qué bonito! Pero sin un buen cuerpo ... Es como un buen pintor con lienzo malo. ¿Qué puede hacer? Pinta, pero no como lo habría soñado.

¿En qué medida crees que la alta moda contribuye a marcar más fuertemente la división de clases sociales? Y ¿cómo podrías, dentro de tu profesión, ayudar a que los no pudientes puedan tener acceso a la alta costura?

Yendo a mis desfiles de modas. No se crean. Ante todo pienso que vestirse a nivel de alta costura es asunto de educación. Hay que educarse. La alta moda no consiste en ir con Jesús Ochoa y pagar, no sé, un dineral, para decir "me vestí con fulano", con Jesús, con quien sea. Es asunto de educación, de idiosincrasia.



IV TRANFIGURAR DE BELLEZA EN BELLEZA

Francisco Orozco, Estilista

y

V LA EXULTACION DE BAILAR EN NOCHES SIN FIN

Rosa María Cruz Martínez, Ama de casa

*Con el estilista
las damas ensueñan la noche que se aproxima del baile,
y el estilista ensueña los ensueños de ellas.*

Francisco Orozco

Habíamos planeado compartir con ustedes en forma vivencial nuestras experiencias. Yo peinaría a la señora Rosa aquí, como si ella llegara a mi estética, pensando ya en el baile de la noche. Y ustedes oirían nuestra conversación. Tuvimos que renunciar al plan pues pensamos que la secadora haría mucho ruido. Quiero comenzar diciendo que la belleza es un don de la naturaleza que no todos tenemos la dicha de poseer. No podremos adquirir belleza, pero sí mejorar nuestra imagen. Importa que todos nos ocupemos de esa imagen, que busquemos un estilo.

El placer de mi trabajo radica más que nada en el contacto directo con la persona. Algo parecido a lo que decía Jesús Ochoa, y al mismo tiempo diferente, pues yo trato

con gente de todos los niveles. A mí no me gusta hablar de clases y de niveles; todos son personas desde el momento en que están conmigo. Es bello ofrecer a la gente mi sillón de estilista, y decirle: creo que lo que más te conviene es tal estilo, pues con él te vas a ver mejor.

Si llega la señora Rosa María a mi estética y me dice: "peíname porque quiero ir a bailar", es grande el gusto de que me diga "quiero irme a todo lo que da, y que me dure el peinado hasta que se me caiga". Eso es muy bonito, aun poético, lo mejor que hay dentro de mi trabajo. Cuando uno es realmente bueno en algo, lo disfruta, como un buen tenista, que disfruta el juego. Y para mí cortar el cabello es un placer sin límite, que se genera de clientes satisfechos que me dicen: "qué bárbaro, qué bien me dejaste". A veces parece que no hay lucha, pero en fin, todo se puede. Una señora me dice: "esta noche no me van a dejar salir de mi casa". Otra: "si me cortas de más, mi marido me va a correr de la casa". Yo le respondo: "y si no la corren me va a pagar más; no la van a dejar salir por tan guapa". Bueno, eso es algo.

Un joven dijo hace un rato que algunas damas se maquillan tanto, que parecen traer máscara. Yo también maquillo, y pienso que todos necesitamos algo para sentirnos a gusto. Si alguien necesita recargarse de maquillaje, pues que lo haga; al fin y al cabo se van a reír de ella; pero la seguridad que se da ella a sí misma, nadie se la va a poder quitar; eso por un lado. Y al cliente le encanta quitar una ceja muy marcada, hacer lucir una mirada, una boca, una nariz. No sé, a veces tiene uno que hacer resaltar lo que el cliente trae por dentro, como si se creara otro rostro. Pienso que realmente no hay mujeres feas, feas; no. No hay feas sin gracia, sino mujeres que no se han descubierto a sí mismas. Maquillaje y tocado tienen una importancia vital. En el momento en que una dama halla el estilo adecuado a la propia personalidad y forma de vida, se queda segura, y se va tranquila a darle de comer al marido, a veces. El placer radica más que nada en la transformación que se realiza en mi trabajo.

El tocado para ir a la Iglesia debe ser diverso según se trate de la misa solemne o de vísperas. Ya de paso entran a mi salón para que yo les dé el último toque, y luego ya se van a sus devociones.

*(Kierkegaard,
IN VINO VERITAS)*

Alguien dijo por ahí que no siempre se tiene el dinero para pagar un trabajo profesional. Eso no importa mucho; entonces se puede pedir un consejo sobre cómo maquillarse, cómo peinarse; y yo al menos no cobro por un consejo. Y eso es hermoso.

¿Cuándo comenzó tu vocación de estilista?

Al principio no me propuse ser estilista. Tuve muchos trabajos muy pesados, de obrero. Mi vocación de estilista fue naciendo suavemente; fue como una atracción interior, irresistible. Sin saber siquiera qué era tomar un peine, ni mojar o acomodar el cabello, iba yo y arreglaba a mis amigas. De momento no disfruto mucho porque estoy muy presionado, pues nada más trabajamos dos personas; tenía otra que se me fué y otra que está incapacitada. Es muy difícil para mí disfrutar un trabajo apresurado. Media hora para una persona es un tiempo razonable. Se conversa, y me entero de todo, de todos los horrores que suceden en las casas; bueno, en algunas. Pero llega una señora, y me dice: "córrele porque no tengo nada de tiempo, que quién sabe qué". Correteado nada se disfruta. Los que dicen "hay que echarnos un carrereado", no creo que disfruten. Ni yo tampoco, pues para disfrutar lo que se está realizando hay que tener los cinco sentidos puestos en el trabajo.

¿Te altera el que algún cliente esté de malas?

Claro, sí; soy muy receptivo. Si la gente llega negativa me pongo yo así como los gatos, pero pocas veces. Sé que debo transformar esa energía negativa en positiva para trabajar a gusto. El trabajo se hace pesado cuando la gente no entiende. ¿Tomar venganza? No, no lo hago, es mi trabajo y soy consciente de que debo desempeñarlo bien.

Rosa María Cruz Martínez

Para mí el baile es una alegría muy grande que traigo adentro. Aun comprometida a ir a un paseo u otro lado, si llega mi señor y me dice: "vamos a bailar", dejo todo por irme a bailar. Me encanta irme al Salón Veracruz, al Salón México, y a otros. Porque el baile no tiene clases sociales. Hay gente que lo toma a mal, quizá porque el marido no las lleva; en el fondo les gustaría que el marido les dijera: "sabes qué mi amor, mi vida, vamos a ver una buena variedad, vamos a ir a bailar". La música gusta por sí misma. No se necesita el vino. Quiero decir lo que siento, llevo la música adentro, en la sangre; la música me mueve, me convierto en ella. Quisiera que la noche se me hiciera larga, sin fin; cuando a las 2 ó 3 de la mañana mi esposo quiere ya que nos retiremos, quisiera que me dijera: "no nos vamos, nos quedaremos toda la noche". Y si al otro día me invitan vuelvo a ir, pues soy del todo incansable.

*¡Gloria a la magnanimidad de la mujer!...
¡Viva el júbilo solemne de la victoria!
¡Viva la danza en el torbellino del infinito,
viva el golpe de las olas que me lleva al
abismo, vivan las oleadas que me arrojan
a las estrellas!*

*(Kierkegaard,
LA REPETICIÓN)*

*Sé que es hermoso llorar, pero también sé
que no hay que llorar como quien no tiene
esperanza. Si la pena es tranquila y humil-
de, no la temo; si se hace violenta, y con
sus sofismas quiere quitarme el ánimo,
entonces me hago fuerte. No soporto la
rebellón. No tolero que una cosa de este
mundo me arrebatase el don que recibí de
Dios como una gracia. Y si a mí se me
ofrece el cáliz de los sufrimientos, fijaré
mi mirada no en el cáliz, sino en Aquel
que me lo ofrece; y lo beberé a mi salud,
pues estoy cierto de que esa bebida es
para mi salud eterna. Así hay que ver las
preocupaciones.*

*(Kierkegaard,
EQUILIBRIO DE ÉTICA Y ESTÉTICA
EN LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD)*

Aun enfermedades y penas se me olvidan. Me olvido de todo, hasta de mi hija que ahí está, cuando ando bailando. Y bailo de todo: danzón, rock and roll, cumbia, tango, rap. Sólo la tambora, tan del gusto de los jovencitos, no me gusta; pero si la ponen, la bailo. Recomendando a todos dejar las penas en casa e irse a gozar.

Si mi pareja se quiere ir del baile, ¿no dan ganas de matarlo? Los jóvenes a veces no bailan por temor a expresarse. Bailar es moverse. Si bailas la tambora con uno que te pisa, no tiene caso; si te truena, síguelo haciendo.

Andale, tienes razón.

¿A tu esposo le gusta bailar igual que a ti?

Sí, y es gordito, pesa 130 kilos, pero es ligero, muy ligero para bailar aun el rock and roll. Y gozamos los dos iguales.

Lo importante no es el tipo de danza, sino lo que la persona expresa. Es algo interno; tan antiguo como el hombre, que siempre ha danzado. Ahora se nos dice que en cualquier tipo de ejercicio, sea correr o danzar, después de 20 minutos, el cerebro produce algo equivalente a la morfina que embriaga, que da gusto; por eso cuando estamos bailando no estamos con cara de palo. Se pone a trabajar la maquinaria del cuerpo, y uno se siente bien, con aspecto saludable, en relax.

¿Cuál es la causa última del placer de bailar: la gimnasia, la creatividad de hacer esculturas en movimiento, el juego erótico que está prácticamente en todo baile hasta en nuestro jarabe tapatio? Yo diría que es la evasión. Antonio decía que el placer del trabajo se siente precisamente cuando no trabajo.

Yo diría que la causa última es el placer mismo. Y creo que Antonio no dijo lo que Usted dice. ¿Que sólo cuando no trabajo siento el placer del trabajo? No estoy de acuerdo. En realidad eso es flojera.

Los jóvenes banda en estos momentos tienen tendencia a lo sensual, a lo sexual. ¿Permite Usted a sus hijos o hijas que salgan a bailar a altas horas de la noche?

¿Por qué no? Sé lo que tengo por hija, y le tengo toda la confianza del mundo.

Para mí el placer del baile es una conjunción de elementos insospechados, por ejemplo, el ambiente, las personas que están a tu alrededor, la música, el lugar, los sonidos, la naturaleza, la creatividad.

COMENTARIOS AL FINAL DEL PANEL

1. Los panelistas han sido para mí demasiado importantes; representan el placer de vivir. Jesús Gómez Fregoso y Luis Dumois humorísticamente nos hicieron recordar que el placer del gusto es un invento que Dios nos regaló. Tú, Antonio, nos compartiste la satisfacción de hacer lo que te gusta, el placer de vivir bien. Tú, Jesús Ochoa, como diseñador, eres como la ilusión. Tú, Francisco, en cuanto estilista, nos das la satisfacción de sentirnos mujer, de sentirnos bellas, de que nos transformas; un trabajo en que no retrocedes ante lo imposible, ante quienes no tienen lucha. Rosa María, yo soy de las tuyas; para mí representas el placer de sentirnos vivas, de olvidar en un momento nuestras tragedias de la vida, y sentirnos mujeres. La mujer se hizo para exhibirse, y bailar es una manera de mostrar nuestra belleza, nuestro ritmo, nuestra sensualidad. Para mí el de vestir es un placer de dioses, pues una mujer bien vestida realza la belleza creada por Dios, y hace recrearse al varón. Así que ustedes nos han brindado satisfacción a todos.

2. Nuestro Señor alimenta placenteramente a los pájaros del cielo, que no trabajan ni tienen fábricas; en el GÉNESIS se presenta como trabajador que está modelando la materia; como estilista al crear bellamente al hombre y a la mujer; como diseñador de alta moda, con los lirios del campo... pero ¿Dios baila? En sentido directo, no, pues carece de cuerpo. Analógicamente sí, pues el gozo que experimentamos al bailar él ya lo tiene de toda la eternidad y de manera mucho más elevada, supereminente, pues él es felicísimo.

DE UNA ENCUESTA ENTRE EL PÚBLICO: ¿QUÉ SIENTES AL BAILAR?

VARONES

- * Siento bonito, porque me agrada expresarme con todo el cuerpo.
- * Armonía con el mundo, porque libero mi cuerpo y mi alma.
- * Nada especial, por ser mal bailador.
- * Ñáñaras, porque carne más música ¡excita!
- * El ansia de un trauma que me paraliza, por recordar a cierta dama sin zapatos.
- * Los años, por mis canas.

MUJERES

- * Siento dentro de mí, la música, que me mueve como flotando en las nubes.
- * Me siento feliz, ligera, llena de energía, gozosa, libre, en unión con los que me rodean; y es que me muevo con ritmo.
- * Me sube la presión sanguínea, y mi interior se llena de música y de ritmo.
- * Alegría, coquetería; mi personalidad se manifiesta extrovertida porque me siento libre.
- * Placer, por hacer lo que me gusta.
- * Emoción, porque me tienen abrazada y con ritmo.
- * Alegría y felicidad porque muevo toda mi energía.



CON EL CORAZÓN EN LA TIERRA *

**Humberto Macías,
Arturo Reynoso ****

*Gocemos, oh amigos,
haya abrazos aquí.
Ahora andamos sobre la tierra florida.
Nadie hará terminar aquí
las flores y los cantos,
ellos perduran en la casa del Dador de la vida.*

*Aquí en la tierra es la región
del momento fugaz.
¿También es así en el lugar
donde de algún modo se vive?
¿Allá se alegra uno?
¿Hay allá amistad?
¿O sólo aquí en la tierra
hemos venido a conocer nuestros rostros?*

*Sólo el dios escucha ya aquí,
ha bajado del interior del cielo viene cantando.
Ya le responden los hombres,
que llegaron a tañer sus flautas.*

* Concierto presentado el
28 de octubre 1992, por el
Grupo Popol Vuh.

(Diálogo de la poesía *Flor y Canto*.
CANTARES MEXICANOS Fol. 9v-11v.
Recopilación de Miguel León Portilla)

** Estudiantes Jesuitas.

Los antiguos mexicanos se preguntaron si la flor y el canto sería realmente lo único verdadero, lo único capaz de dar raíz al hombre en la tierra, y, con insistencia, afirmaron en su filosofía que flores y cantos son una invocación al Dador de la vida, siendo éste el único modo de embriagar los corazones para olvidarse de la tristeza. Por eso, era necesario cultivar la propia raíz de la flor y el canto, alegrarse con ella y gozar en la *casa de la primavera*. Este es *el sueño de una palabra*. Gracias a la flor y el canto "sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos".

Nosotros, al sonar y cantar con instrumentos musicales inspirados en los que existieron en la época prehispánica, sentimos que caminamos también sobre la tierra florida. Es como si una mariposa de luz revoloteara al tañer la flauta, una sabia serpiente cantara al agitar la sonaja, el eco de los volcanes invadiera el espacio al percutir el gran tambor, o que tocásemos los colores del arco iris al girar el palo de lluvia. Y andar, a ritmo cadencioso, sobre la tierra florida, es para nosotros, sentirnos, cosa rara, en un momento fugaz, irrepetible, lleno de energía, de sonido. Lleno de un placer colectivo, armónico y sincrónico, que, misteriosamente, nos hace también creer que las flores y los cantos "perduran en la casa del Dador de la Vida".

Esto, sencillamente, es gozar, es sentir un placer limpio, claro, sin complicaciones. Tocar estos instrumentos es animarnos a disfrutar el momento fugaz con un corazón joven, lleno de ecos antiguos. Un corazón que no percibe el viejo latido, pero que vibra de nuevo con la tierra.

Nuestra vida con estos instrumentos lleva más de diez años. El placer de su canto ha comenzado desde el momento de elegir los materiales que se han de trenzar y tensar para repetir viejos ecos casi olvidados. Decorar sus superficies representó buscar una comunión imposible con aquellos seres sensibles que se atrevieron a tañer las flautas del Dador de la vida.

Cada presentación, cada ensayo, fue una invitación a abrazarlos, a sentir su masa dondequiera que los lleváramos, a reparar sus heridas con premura ante la expectación del nuevo encuentro con ellos, con cada nuevo público, con nosotros mismos y en todo ellos, el espacio placentero con "aquel que viene cantando al encuentro".

La búsqueda de los materiales, los sonidos, los recursos, los encuentros, nunca cesó. Las voces de los instrumentos fueron aumentando cada vez más. Nuestras manos volaron con mayor rapidez del cuero resonador al eco

marino del caracol, del carrizo agudo al calabazo con voz de agua, del bambú con lluvia, a la madera de canto misterioso y duro. Al final pudimos unir nuestras propias voces, en éxtasis orante, para poder sentir con el corazón en la tierra. El placer ha estado siempre presente y toma su intensidad plena al unirse la flor y el canto con quienes participan frente a nosotros de este "momento fugaz", en esta oportunidad de "conocer nuestros rostros aquí en la tierra".

El ciclo de EL PLACER se enriqueció con un elemento más: el sonido de los corazones de todos, que vibraron de nuevo en la tierra. Los más originales sentimientos mayas resonaron de alguna forma, cuando recordamos al canto del **pájaro de fuego** (*mukuy cab*) en busca de su amor lejano. El venado del norte pudo sentir de nuevo la compañía de los hombres que algunas veces danzaron con él.

El aire, el agua, la tierra y el fuego tomaron sonoridad nueva, contemporánea, pero siguieron traídos, como desde antiguo, dando vida al cosmos. Los viejos cuatro Tezcatlipocas cantaron en espera del que viene del interior del cielo, tañendo sus nuevas flautas. Sonidos nuevos, ecos antiguos, palabras irreconocibles, el latido de siempre, caras nuevas mirando al mismo interior, un momento fugaz... ..pero

"los cantos perdurarán en la casa del Dador de la vida".

Y así como los cantos perduran en la casa del Dador de la vida, también perduran en nuestro interior, en nuestro corazón, en nuestro estar en el cosmos, en nuestras vidas. Nuestras vidas que van tomando rumbos distintos, lejanos. Tal vez volvamos a reunirnos a recrear nuestro ser con estos sonidos, con estas flores. Tal vez, no. Sin embargo quedamos impregnados de esa fuerza que nos hace vibrar cada vez que escuchamos de nuevo los cantos de la naturaleza, de las maderas, de los cueros, del mar.

Nos queda, y nos quedará siempre presente, ese momento fugaz que nos recuerda que la música hace girar las esferas, que todo el universo se mueve a compás, que tenemos que hacer nuestro el ritmo de las estrellas, y así, aprender el giro del sol.

*¿Sólo así he de irme,
como las flores que perecieron?
¿Nada quedará en mi nombre?
¿Nada de mi fama aquí
en la tierra?
¡Al menos flores,
al menos cantos!*





EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA

Dr. Antonio González Fdez., SJ*

*"Der Mut der Wahrheit ist die erste
Bedingung der Philosophie"*

(Hegel)

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

* Dr. en Filosofía
por la Universidad
Pontificia Comillas,
Madrid.

Jefe del Depto. de
Filosofía de la UCA,
San Salvador.

La filosofía contemporánea presenta, en cierta medida, un panorama que podríamos denominar *escolástico*. Ciertamente, los términos *escolástico* y *metafísico*, constituyen las denominaciones más usuales de lo que la mayor parte de los filósofos actuales no quisieran ser. Y no cabe duda de que, en cierto sentido, pocos pensadores hoy vivientes son escolásticos, si por escolástica se entiende el pensamiento aristotélico en su interpretación tomista. Si la escolástica designa solamente una determinada escuela

filosófica, no cabe duda de que esta escuela está poco representada en el campo de los filósofos actuales. Sin embargo, el término escolástica no designa solamente una determinada escuela de filósofos, sino también un modo espúreo de filosofar. Y este modo de filosofar sí está presente, incluso demasiado presente, en la actualidad.

Filosofar de un modo escolástico no significa, primariamente, ser aristotélico o ser tomista. La filosofía escolástica es, ante todo, la filosofía que se ha convertido en tarea de escuela. La filosofía, al hacerse tarea de escuela, deja de ser un auténtico filosofar para convertirse en un sucedáneo del mismo. Ahora bien, hacer de la filosofía una tarea de escuela no significa necesariamente repetir de modo mecánico el pensamiento de unos determinados maestros. En realidad, la escolástica aristotélico-tomista fue en ocasiones muy crítica de Aristóteles y de santo Tomás. Lo característico del pensar escolástico no es tampoco que se utilicen argumentos de autoridad. Ciertamente, este tipo de argumentación se ha utilizado no solamente en la escolástica aristotélico-tomista, sino también en la escolástica marxista y en otras muchas escolásticas: la cita de las sagradas escrituras de un padre fundador era suficiente para fundamentar una proposición. Ahora bien, se puede ser escolástico prescindiendo de toda autoridad, e incluso negándola explícitamente. El modo de pensar escolástico es más sutil, y no se deja fácilmente encerrar en sus caricaturas.

Hacer filosofía escolástica es algo más grave y más radical. Consiste proclamarse filósofo sin haberse preocupado nunca de haber justificado el propio punto de partida. Así se nos dice con toda alegría, por ejemplo, que lo propio de la filosofía contemporánea es y tiene que ser la reflexión sobre el lenguaje. Es una afirmación con la que la filosofía analítica, la filosofía hermenéutica y, tal vez, otras escuelas contemporáneas pueden sentirse muy a gusto. Es perfectamente posible entender por qué históricamente en el ámbito del neopositivismo surgió un gran interés por el lenguaje cotidiano. Esto es muy interesante para la historia de la filosofía, pero todavía no constituye una fundamentación suficientemente rigurosa de por qué el punto de partida de la filosofía tiene que ser precisamente el análisis del lenguaje. Comenzar a hacer una filosofía del lenguaje sin justificar radicalmente el punto de partida o diciendo a lo sumo que éste es el punto de partida de muchas escuelas contemporáneas, es un modo de proceder perfectamente escolástico.

En este sentido concreto, la mayor parte de lo que se vende actualmente como filosofía tiene un carácter de escuela. Tenemos escolásticas

neopositivistas, analíticas, hegelianas, marxistas, francfortianas, nietzscheanas, kantianas, fenomenológicas, existencialistas, zubirianas y todo un largo etcétera de sus posibles combinaciones. El problema no está en que cada una de estas escuelas enuncie o pueda enunciar grandes e importantes verdades. El problema está en que ellas no emprenden una justificación radical del propio punto de partida. Cuando las discusiones filosóficas se ponen interesantes, esto es, cuando los pensadores tienen que justificar sus conceptos fundamentales, lo más frecuente es contentarse con la lánguida constatación de que, en definitiva, cada uno proviene de diferentes tradiciones de pensamiento. Es como si los filósofos actuales fueran, en el fondo de su corazón, verdaderos hermeneutas, pues pareciera que es una determinada tradición lo que últimamente justifica su filosofía. Y, en realidad, solamente la filosofía hermenéutica reflexiona explícita y sistemáticamente sobre sus presupuestos para decirnos que, de hecho, no es posible pensar sin prejuicios, sin pertenecer a una escuela o a una tradición¹.

La hermenéutica es, por esto, la canonización del modo escolástico de hacer filosofía. Sin embargo, esta canonización es, en sí misma, también escolástica. La hermenéutica no demuestra nunca, ni intenta demostrar, que no sea posible un punto de partida radical en la filosofía. Solamente nos recuerda que los puntos de partida que se han propuesto históricamente tenían ciertos presupuestos. Hasta aquí, la hermenéutica es filosofía auténtica y radical. Sin embargo, en lugar de desprenderse de los presupuestos del pasado para proponer renovadamente un punto de partida más radical, la hermenéutica se ahorra el esfuerzo del pensamiento para decirnos cómodamente que toda filosofía se mueve en una tradición. El problema es que, en este mismo instante, la filosofía deja de ser auténtica filosofía para convertirse en un triste comentario histórico o cultural. La filosofía auténtica aparece allí donde los propios presupuestos, lejos de ser aceptados sin más, se someten a una crítica radical, sea para justificarlos de un modo contundente, sea para eliminarlos, determinando en cualquiera de los dos casos un punto de partida auténtico para el filosofar.

Esta justificación radical de los propios presupuestos no elimina en modo alguno la historicidad. Al contrario. La justificación del propio punto de partida parte de la convicción de que los puntos de partida que

1 Cf. H. G. Gadamer, *WAHRHEIT UND METHODE. Ergänzungen*, Tübinga, 1986, pp. 77-91.

históricamente se han propuesto en filosofía estaban lastrados con presupuestos no cuestionados. La eliminación de estos presupuestos del pasado es una condición inexorable para la justificación de un nuevo punto de partida. Del mismo modo, si esta justificación es suficientemente crítica, admitirá la posibilidad de que su propuesta contenga también presupuestos que en el futuro se puedan suprimir. Esa supresión, lejos de eliminar la necesidad de justificar el propio punto de partida, es más bien una confirmación de que la filosofía, la auténtica filosofía, lejos de ser una tarea de escuela, es ciertamente una tarea históricamente abierta, pero es también una tarea absolutamente crítica de perenne radicalización. Entonces es cuando la filosofía deja de ser escolástica para ser auténtico filosofar. Y este filosofar, y no una determinada escuela filosófica, es lo que constituye la verdadera *philosophia perennis*.

2. LA RELEVANCIA DE LA TAREA

En el llamado Tercer Mundo se plantea con frecuencia la necesidad urgente de un auténtico filosofar ². Es decir, aparece una conciencia creciente de que las filosofías usuales han nacido para responder a los problemas propios de otros contextos. Caben sin duda las adaptaciones locales, muchas de ellas brillantes y operativas. Sin embargo, se puede también sospechar que estos esfuerzos no constituyen un auténtico filosofar porque, en cuanto adaptaciones, no llevan a cabo la reflexión crítica sobre los presupuestos de las filosofías adaptadas. Y muchas veces son precisamente estos presupuestos los que de un modo más eminente reflejan el contexto en el que han aparecido las distintas filosofías. Entonces no basta decir que esas filosofías, una vez adaptadas, son útiles para enfrentar los problemas del Tercer Mundo. Porque puede ser que, tras la aparente utilidad, se escondan precisamente aquellos presupuestos que, directa o indirectamente, han presidido y legitimado la conquista, sometimiento y explotación de la mayor parte de la población mundial.

Es bien sabido que la dominación europea del mundo ha recurrido, por ejemplo, a una idea excluyente de la racionalidad, identificada unilateralmente con la razón científica moderna. A esto se podrían añadir, solamente a modo de ejemplos, la concepción individualista de la realidad

2 Entre la creciente bibliografía sobre el problema puede verse el libro, ya clásico, de L. Zea, sobre LA FILOSOFÍA AMERICANA COMO FILOSOFÍA SIN MÁS, México, 1980 (7ª ed.).

humana, la visión unilineal de la historia, o también la negación de la alteridad en un pensamiento con voluntad totalizadora. Se trata de presupuestos de los que parten muchas escuelas filosóficas sin ser nunca sometidos a crítica o a justificación. Y aquí no basta con decir que en ciertas escuelas filosóficas occidentales estos presupuestos ya han sido criticados. Esto es muy cierto e importante para toda filosofía con vocación liberadora. Pero la crítica de esos presupuestos no es ninguna garantía de que en esas escuelas no sobrevivan otros prejuicios mucho más eficaces ideológicamente. Por eso mismo, una filosofía liberadora no puede ser solamente la aplicación ética o política de cualquier escuela filosófica ya constituida. Una filosofía liberadora tiene que ser, necesariamente, un auténtico filosofar. Y esto significa la necesidad de someter a crítica los propios presupuestos para justificar radicalmente el propio punto de partida.

Con esto, el auténtico filosofar confluye naturalmente con el deseo de hacer una filosofía original y con la aspiración de que este filosofar original sea liberador. Hacer una filosofía original no es, primariamente, elaborar una reflexión sobre la cultura de una determinada región del mundo. Esto es sin duda un tema importante para la incardinación de toda filosofía. Sin embargo, no es lo que la constituye como filosofía ni es tampoco lo que garantiza su autonomía respecto a las escuelas filosóficas. Se puede filosofar sobre una cultura local sin abandonar los presupuestos hermenéuticos, neokantianos o hegelianos. La verdadera originalidad filosófica no reside en lo novedoso de un tema, sino en la radicalidad de su punto de partida³. Y el que esa filosofía sea liberadora no depende de sus buenas intenciones o de sus temas de interés. Todo esto es, sin duda, muy importante. Pero no por hablar de la liberación se hace algo liberador, como bien sabe todo el que ha conocido el uso ideológico de doctrinas inicialmente emancipadoras. La más importante contribución liberadora de la filosofía está justamente en la eliminación de los prejuicios opresores que, por ser prejuicios, permanecen enquistados en la cultura, en la ciencia, y en las doctrinas filosóficas. Y, para hacer esto, tiene que justificar radicalmente un punto de partida libre de esos prejuicios. Es decir, tiene que ser un auténtico filosofar.

3 Luis Villoro decía que "El punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica", citado en L. Zea, *LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO FILOSOFÍA SIN MÁS*, op. cit., p. 66.

3. EL CAMINO HACIA EL COMIENZO

¿Cómo hallar este punto de partida radical para el filosofar? Se pueden intentar distintas vías para lograr esto. Se podría, por ejemplo, hacer una consideración general sobre la historia de la filosofía para ver cuáles han sido los grandes modos de plantear el punto de partida del filosofar, y presentar después una superación sintética de los mismos ⁴. La dificultad de esta vía consiste en que difícilmente se puede hacer una teoría general de toda la historia de la filosofía sin que en ella vayan incluidos muchos presupuestos interpretativos de cada autor y de cada período. Una segunda vía podría consistir en un diálogo crítico con las ciencias, mostrando en ellas la presencia de muchos prejuicios filosóficos y, por tanto, la necesidad de recurrir a una reflexión propiamente filosófica para eliminar estos presupuestos desde un punto de partida radical ⁵. La dificultad de esta segunda vía consiste en que ella simplemente nos remite a la necesidad de buscar filosóficamente un punto de partida radical. Pero no nos dice todavía cuál es ese punto, de modo que tal vía es útil para mostrar la relevancia de una filosofía radical para las ciencias mismas, pero no para determinar cuál es el punto de partida que buscamos. Ella nos deja simplemente ante un problema que no es científico, sino filosófico.

Por eso vamos a intentar aquí una vía diversa para determinar este punto de partida que buscamos. A esta vía la vamos a denominar *filosofía primera*, no en el sentido que Aristóteles le dio a ese término, sino simplemente para designar la búsqueda filosófica de un punto de partida radical para el filosofar. Este punto de partida, por ser radical, tiene que estar libre de todo presupuesto no justificado. Será entonces un punto de partida absolutamente justificado, que se nos ha de imponer como una verdad firme y libre de toda duda. Ahora bien, sabemos sobradamente que todas las cosas pueden ponerse en duda, incluso la propia realidad o la

4 Es una vía ya practicada por Hegel, y que apunta en sus primeros escritos como síntesis de naturaleza y subjetividad, cf. G. W. F. Hegel, *DIFFERENZ DES FICHTESCHEN UND SCHELLINGSCHEN SYSTEMS DER PHILOSOPHIE*, en *WERKE*, Vol. 2, Francfort, 1970, pp. 9-138. Una vía semejante para justificar una concepción de la filosofía primera como filosofía en la acción puede verse en mi trabajo sobre *EL HOMBRE EN EL HORIZONTE DE LA PRAXIS*, en ECA 459-460 (1987) 57-87.

5 Se puede señalar que en los últimos escritos de X. Zubiri aparece un planteamiento de este tipo, cf. *INTELIGENCIA SENTIENTE. INTELIGENCIA Y REALIDAD*, Madrid, 1984 (3ª ed.), pp. 171ss.

realidad del mundo. Sin embargo, hay algo que no puedo poner en duda: el hecho mismo de dudar. Es lo que en la historia de la filosofía se ha llamado el *cogito*: puedo dudar de todo, menos del acto mismo de dudar. Es una observación que ya se encuentra en san Agustín, y que recogen explícitamente Descartes y Husserl ⁶. Naturalmente, aquí no partimos de san Agustín, Descartes o Husserl, sino del *cogito* como el punto de partida que, en cuanto indubitable, está absolutamente justificado.

Ahora bien, justamente a este punto de partida cartesiano se le ha acusado de estar cargado de los presupuestos subjetivistas, intelectualistas, e idealistas propios de la modernidad filosófica y, en general, de la civilización burguesa europea con sus afanes de dominación universal ⁷. Entonces su aparente radicalidad no sería tal. En el *cogito* tendríamos, como presupuestos no sometidos a duda, la idea de que el ser humano consiste en subjetividad, la idea de que la actividad esencial de este sujeto es una actividad intelectual, y la idea de que este sujeto con su actividad pensante está aislado de los demás sujetos y del mundo real, a los cuales habríamos de llegar por medio de algún tipo de razonamiento como los que intentó Descartes. En el *cogito*, en lugar de un punto de partida libre de presupuestos, habría más bien todo un cúmulo de prejuicios modernos y burgueses que lo harían inviable como punto de partida radical para el filosofar, especialmente para un filosofar que tenga unas intenciones liberadoras ⁸.

En realidad, hay que reconocer que las mencionadas acusaciones contra las filosofías de Descartes y Husserl son, en su raíz, correctas. Y, sin embargo, es difícil negar la firmeza y la radicalidad de la argumentación que conduce al *cogito*: es posible dudar de casi todas las cosas, pero no es posible poner en duda el hecho mismo de dudar. En este aspecto, el *cogito* es inatacable. Sin embargo, sería un falso dilema el pensar que hay que

6 Cf. R. Descartes, MÉDITATIONS TOUCHANT LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE, Vol. 1, La Haya, 1956.

7 Una crítica especialmente aguda al *cogito* la encontramos en F. Nietzsche, JENSEITS VON GUT UND BÖSE, en su KRITISCHE STUDIENAUSGABE, Berlín, 1988 (2ª ed.), Vol. 5, pp. 31, 73; cf. también los NACHGELASSENE FRAGMENTE 1884-1885, en su KRITISCHE STUDIENAUSGABE, op. cit., Vol. 11, pp. 637-639.

8 Una crítica del *ego* cartesiano desde la perspectiva de la filosofía de la liberación puede verse en E. Dussel, INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, México, 1977, pp. 110-111.

optar entre cargar con todos los presupuestos del *cogito* o renunciar a un punto de partida verdaderamente radical. En ambos casos estaríamos renunciando, explícita o implícitamente, a la radicalidad propia de la filosofía. En el primer caso, la filosofía estaría condenada a ser una escolástica cartesiana o husserliana. En el segundo caso, se podría acabar aceptando cualquier otra escolástica filosófica en nombre del carácter inevitable de la **tradición**. Pero el dilema es falso, porque cabe una tercera alternativa, que es la verdaderamente filosófica: eliminar los presupuestos que hay en el *cogito*, para ir más allá del mismo, radicalizando de este modo el punto de partida del filosofar.

Esto significa que al *cogito* le vamos a hacer una crítica interna, y no solamente externa o contextual. Es decir, no vamos a centrarnos aquí, por ejemplo, en la falta de una reflexión cartesiana o husserliana sobre la práctica ⁹. Posiblemente se trata de una crítica muy acertada. Pero para que esta crítica sea verdaderamente filosófica, y no solamente moral, política o religiosa, es importante mostrar que esa falta de reflexión sobre la práctica no se debe solamente a presuntas deficiencias morales, políticas o religiosas del respectivo filósofo, sino a la falta de radicalidad en la eliminación de los presupuestos con los que están lastradas las formulaciones clásicas del *cogito*. Si solamente de las buenas intenciones se tratara, no se puede negar de modo alguno que Husserl entendió su filosofía como un servicio a una humanidad amenazada ¹⁰. Si este servicio se quiere hacer filosóficamente más radical, hay que proceder como filósofos, y no como moralistas. Y para ello tenemos que reflexionar sobre el punto de partida del filosofar. En realidad, como veremos, una radicalización filosófica del *cogito* nos va a llevar a un punto de partida que, lejos de ser ajeno a la práctica, se encuentra nada menos que en el núcleo de la misma.

4. LA CRÍTICA DEL SUBJETIVISMO

Atendamos al carácter subjetivista del *cogito*, pues en él se encuentra la raíz de su individualismo y de su idealismo. Cuando Descartes formula su famoso punto de partida, a reglón seguido nos dice que el punto de

9 Cf. J. Habermas, ERKENNTNIS UND INTERESSE, en TECHNIK UND WISSENSCHAFT ALS IDEOLOGIE, Francfort, 1968, pp. 152ss.

10 Cf. E. Husserl, DIE KRISIS DER EUROPÄISCHEN WISSENSCHAFTEN UND DIE TRANSZENDENTALE PHÄNOMENOLOGIE, La Haya, 1976, pp. 1-17.

partida recién descubierto consiste en lo que él llama *una cosa que piensa*. Y más adelante señala que esta cosa que piensa ha de ser concebida como una sustancia ¹¹. Por su parte, Husserl entiende que el *cogito* no puede reducirse a un mero torrente caótico de impresiones, justamente porque tiene carácter consciente, y en esta conciencia es en lo que consiste la subjetividad ¹². En ambos casos ha tenido lugar un deslizamiento, prácticamente inadvertido, desde el *cogito* hacia el *yo (ego)* que cogita. En el caso de Descartes, este *ego* es concebido como sustancia. En el caso de Husserl, como subjetividad. Ahora bien, el punto de partida radical inicialmente descubierto no era el *ego*, sino el *cogito*: puedo dudar de todo, menos del hecho mismo de estar dudando. Este dudar, observémoslo bien, no es un *ego*, sino un acto de cogitar. Lo que aparece en el punto de partida no es un sujeto, sino el *cogito* del que no se puede dudar. Sin embargo, tanto Descartes como Husserl no centran su *filosofía primera* en el acto de cogitar, sino ante todo y sobre todo en el *ego* que cogita, al cual interpretan como sustancia pensante o como subjetividad consciente.

En realidad, tanto la idea de **sustancia** (*substantia*) como la de **sujeto** (*subjectum*) tienen un origen etimológico muy semejante. En ambos casos, se trata de algo que **está** (*stantia*) **puesto** (*jectum*) **bajo** (*sub*) las propiedades que soporta. Ya el mismo Aristóteles pensaba que la **sustancia** (*ousia*) tiene fundamentalmente el carácter de **sujeto** o **soporte** (*hypokeimenon*) de **accidentes** o **predicados**. Y Descartes, a pesar de su radicalidad en la búsqueda de un nuevo punto de partida para la filosofía, es en realidad un heredero de la idea aristotélica de sustancia. Por eso pasa inmediatamente del *cogito* al presunto soporte del mismo. El *cogito* se convierte entonces en un modo o propiedad de el *ego* entendido como *sustancia pensante*, y en él se centra su filosofía. Del mismo modo, Husserl piensa que todo acto remite inmediatamente a un *ego* que lo ejecuta, interpretado ahora como *subjetividad*. En ambos casos tenemos un presupuesto, que consiste en pensar que los actos (como el *cogito*) son simples predicados, propiedades o accidentes de una realidad que los soporta, de modo que el descubrimiento de ese acto significa de modo inmediato el descubrimiento de su soporte sustancial o subjetual.

11 Cf. r. Descartes, MÉDITATIONS TOUCHANT LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE, op. cit., MED. II, p. 276, y MED. III, p. 293.

12 Cf. E. Husserl, ERSTE PHILOSOPHIE, Vol. 1, op. cit., p. 163.

Obviamente, aquí no estamos diciendo que no exista algo así como el yo. Se trata simplemente de señalar que, contra lo que Descartes mismo creyó, la primera verdad por él descubierta no es un *ego*, sino un acto, el acto de cogitar. No se trata de un acto en sentido aristotélico, como actualización de unas potencias. Se trata del acto mismo en su simplicidad, prescindiendo de toda explicación metafísica del mismo en términos de potencias, facultades, capacidades o estructuras. De este acto no puedo dudar cuando dudo de todo lo demás. Naturalmente, después podré investigar cuál es el agente de este acto y en qué consiste su realidad. Pero lo que constituye un presupuesto injustificado es la sustitución del *cogito* por el *ego*, para convertir a este último en el punto de partida del filosofar. A este presupuesto se le añade la conceptualización de este *ego* como *sustancia* o como *subjetividad*. Con ello, se está aceptando subrepticamente una visión sustratual (sustancialista o subjetivista) de la realidad. Curiosamente, a pesar de la radicalidad de Descartes y de Husserl, el aristotelismo ha quedado de alguna manera incrustado en el punto de partida de sus filosofías.

Aquí podría argüirse que el *cogito* no es solamente un acto, sino un acto consciente, y que por tanto en el punto de partida de la filosofía hay que admitir de alguna manera la conciencia. Ahora bien, el que el *cogito* sea consciente no prueba la existencia de la conciencia como una realidad subjetual, sustancial o de cualquier otro tipo. En el punto de partida de la filosofía tenemos ciertamente un acto, pero no la conciencia como una realidad. De hecho, todavía no sabemos si el *cogito* es siempre y necesariamente un acto consciente. Es frecuente hablar de actos inconscientes. En cualquier caso, de momento no sabemos qué es exactamente lo que constituye a un acto en acto consciente. Se trata de preguntas ulteriores que no podemos considerar como inmediatamente resueltas en el mismo momento en que hemos alcanzado el *cogito*. Pensar que con el *cogito* se nos da inexorable e inmediatamente la conciencia es un presupuesto no justificado en el punto de partida de la filosofía. Creer, además, que esta conciencia es un sujeto o una sustancia implica introducir en el punto de partida de la filosofía una concepción aristotélica de la realidad que no hemos justificado previamente.

Sin embargo, las razones del subjetivismo no están solamente en la herencia aristotélica. El problema es probablemente más radical, y está en la raíz tanto del aristotelismo clásico como del subjetivismo moderno. Lo que sucede es que las lenguas indoeuropeas entienden los actos, que expresan mediante un verbo, como *predicados* de lo que gramaticalmente

se llama precisamente *sujeto*. La estructura filosófica refleja una estructura gramatical. Dicho en otros términos: el cambio del *cogito* por el *ego* de la presupuestos hondamente incrustados en las estructuras lingüísticas indoeuropeas. Estos presupuestos no aparecen necesariamente en otras familias lingüísticas, en las cuales lo que nosotros llamamos *sujeto* puede funcionar, por ejemplo en las lenguas semíticas, como uno de los *predicados* del verbo, el cual es entonces el que encabeza la oración. En las raíces del subjetivismo moderno nos encontramos con lo que Nietzsche consideraba *engaños de la gramática* o lo que la filosofía analítica llamaría una *enfermedad del lenguaje*. Una auténtica filosofía primera tiene que liberarse de estos engaños y enfermedades para justificar radicalmente su propio punto de partida.

En el caso de Husserl hay otra razón para el deslizamiento desde el acto hacia la subjetividad. Se trata de una razón más explícita y más característica de su proyecto filosófico. Husserl está buscando una evidencia apodíctica, y esta evidencia no se la pueden proporcionar los hechos, pues ellos son, a su modo de ver, algo contingente. Los actos que lleva a cabo la subjetividad son actos que ciertamente se han realizado, pero que podrían nunca haber sido ejecutados¹³. Justamente por ello no poseen necesidad apodíctica. En cambio, la subjetividad sí tiene para Husserl un carácter apodíctico. Husserl señala que, incluso si Dios hubiera destruido el mundo entero incluyéndome a mí mismo y todo lo que vemos no fuera más que pura apariencia, lo que sigue teniendo evidencia apodíctica es esa pura subjetividad para la cual todo es apariencia¹⁴. Mientras que los actos, en la concepción de Husserl, tienen un carácter contingente, la subjetividad goza de una evidencia apodíctica.

Naturalmente, puede discutirse si la experiencia de la subjetividad es tan apodíctica como Husserl pretende. Hume pensaría que en realidad no tengo ninguna experiencia de la subjetividad, sino solamente un torrente de impresiones sensibles¹⁵. Heidegger subrayará la autocomprensión del existente (*Dasein*) de su contingencia radical en cuanto *ser para la muerte*

13 Cf. E. Husserl, *ERSTE PHILOSOPHIE*, Vol. 2, La Haya, 1959, pp. 50, 35.

14 Cf. *Ibid.*, p. 73.

15 Cf. D. Hume, *A TREATISE OF HUMAN NATURE* (ed. por L. A. Selby-Bigge), Oxford, 1967, pp. 251-263.

(*Sein zum Tode*)¹⁶. Enrique Dussel diría que esta pretendida apodicticidad ha surgido en virtud de una divinización de la subjetividad, que asume caracteres propios de Dios en cuanto ser necesario¹⁷. Nietzsche hubiera señalado que la exigencia de apodicticidad es propia de una filosofía que quiere escapar de la facticidad del devenir creando mundos ficticios a salvo de toda contingencia, los cuales constituyen en el fondo una calumnia de este mundo¹⁸. En realidad, todas estas críticas a la apodicticidad de la subjetividad tienen mucho de acertadas, pero en este momento solamente podemos hacerlas nuestras con algunos matices importantes.

Respecto a Hume hay que señalar que no se puede descartar algún tipo de percepción de la propia realidad. Esto no se puede excluir todavía en el punto de partida de la filosofía, pues requiere una reflexión más detenida. Lo único que afirmamos de momento es que este punto de partida no hay que buscarlo en una presunta subjetividad, sino en algo más cercano al acto que constituye *cogito*. Respecto a Heidegger hay que señalar que en el punto de partida de la filosofía no tenemos todavía la certeza de que hemos de morir. Esto requiere una experiencia vital más amplia que supera los límites del *cogito*. Respecto a Dussel hay que decir que, por mucho que la filosofía moderna haya absolutizado la subjetividad, en el punto de partida de la filosofía no tenemos todavía los fundamentos éticos o religiosos para criticar al sujeto de la filosofía moderna. Lo único que podemos decir es que el punto de partida de la filosofía no es una subjetividad. Finalmente, respecto a Nietzsche, hay que señalar que los motivos históricos, psicológicos o teológicos que han llevado a la búsqueda de la apodicticidad no aparecen todavía en el *cogito*.

Ahora bien, de todas las críticas mencionadas, la de Nietzsche es la más molesta de todas, porque no sólo apunta a los límites de Descartes o de Husserl, sino que niega la posibilidad de toda filosofía primera en cuanto búsqueda de la apodicticidad. En realidad, podríamos preguntarnos si todo nuestro intento de buscar un punto de partida para la filosofía no obedece, en realidad, a la búsqueda de un refugio a salvo de la contingencia que el

16 Cf. M. Heidegger, *SEIN UND ZEIT*, Tübinga, 1986 (16ª ed.), pp. 252ss.

17 Cf. E. Dussel, *INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN*, op. cit., p. 110.

18 Cf. F. Nietzsche, *NACHGELASSENE FRAGMENTE 1887-1889*, en su *KRITISCHE STUDIENAUSGABE*, op. cit. Vol. 13, pp. 336-337.

Cristianismo ha introducido en la idea griega de ser. Sin embargo, creo que se puede mostrar que esto no es así. El *cogito* como *prima veritas* no es algo que no pueda ser de otra manera. Dudo pero podría no dudar, pienso pero podría no pensar, amo pero podría no amar. El *cogito* no es una evidencia apodíctica que nos ponga a salvo de la contingencia. La huida de la contingencia es precisamente lo que ha llevado a Husserl a abandonar el *cogito* como acto para dirigirse a la subjetividad apodíctica. Pero, en realidad, la verdad primera no es una subjetividad, sino un acto, y por tanto algo meramente fáctico. El punto de partida que estamos buscando sería un acto modesto y radical.

5. LOS CARACTERES DEL COMIENZO

Ahora bien, para explicar este punto de partida tenemos que decir qué es realmente eso que con toda vaguedad hemos denominado *cogito*. En segundo lugar, hemos de aclarar lo que entendemos por verdad primera a diferencia de la evidencia. Y, en tercer lugar, tenemos que aclarar qué es lo que llamamos facticidad a diferencia de la apodicticidad. Con esto habríamos comenzado la verdadera andadura de una filosofía primera. En ella procederemos del modo más cuidadoso posible, intentando no añadir al acto del *cogito* nada que no esté presente en él. Por mucho que nuestro modo indoeuropeo de pensar exija, por ejemplo, un sujeto para este acto, no aceptaremos ese sujeto más que en la medida en que realmente aparezca en el acto mismo. Es decir, nos vamos a atener de momento a lo que inmediatamente encontramos en esa verdad primera, sin pretender abandonarla nunca hacia su posible fundamento en un sujeto, en un yo, en una sustancia, o en cualquier otra instancia que no se haya presentado en el acto primero del que no puedo dudar. La fundamentación de tal acto es una tarea distinta, que no compete a la filosofía primera como determinación del punto de partida del filosofar.

a) Para determinar qué es en realidad el *cogito* conviene comenzar señalando que éste, tal como lo entienden tanto Descartes como Husserl, no consiste solamente en lo que usualmente llamamos pensar en cuanto actividad de la razón. También el juzgar, querer, el sentir, el imaginar, el amar, el odiar, etc., entran en lo que ambos filósofos entienden por *cogito*¹⁹. En latín, el término *cogito* incluye en ocasiones la intención o el

19 Cf. R. Descartes, *MÉDITATIONS TOUCHANT LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE*, op. cit., MED. II, p. 278; E. Husserl, *ERSTE PHILOSOPHIE*, Vol. 2, op. cit., pp. 82,23.

deseo. Sin embargo, tiene un sentido más cognoscitivo que afectivo o volitivo. Asimismo, cuando Descartes y Husserl nos dicen algo más concreto sobre el *cogito* tienden a privilegiar los aspectos intelectivos del mismo. Descartes, al estudiar los contenidos del *cogito*, se centra solamente en aquellos contenidos intelectivos que él llama *ideas* ²⁰. Del mismo modo, Husserl señala que, una vez realizada la reducción, la actitud en la que queda el sujeto es una actitud puramente teórica ²¹. Esto ha llevado a que algún autor contemporáneo, incluso cuando subraya la prioridad del *cogito* como acto sobre el *ego*, asuma que el *cogito* consiste en pensar ²².

Ahora bien, en el punto de partida de la filosofía no está justificado reducir el *cogito* a mero pensamiento. Por un lado, ese dudar del que no puedo dudar no es un acto puramente intelectivo. El dudar envuelve siempre momentos volitivos y afectivos que no son puro pensar. Además, no se ve por qué el acto de pensar vaya a ser más primario que otros actos. La verdad primera, a salvo de todo cuestionamiento, no es solamente que estoy dudando, sino también que estoy sintiendo, queriendo, amando, imaginando, odiando, deseando, etc., al menos en la medida en que estos actos están siendo realizados. Pues bien, lo que tienen en común todos estos actos no es su carácter pensante, sino simplemente el que todos ellos son actos. En el punto de partida de la filosofía no podemos convertir a los actos volitivos o afectivos en sucedáneos de la intelección. Aquí no sirve la apelación a Zubiri para señalar que los actos afectivos y volitivos están inscritos en una *formalidad de realidad*, la cual sería de carácter intelectivo. El concepto de *realidad* supone un análisis minucioso de los distintos tipos de actos para encontrar en todos ellos esa presunta formalidad. Pero, antes de llevar a cabo ese análisis, tenemos ya una verdad primera, que es el hecho de que dudar, sentir, amar, querer, imaginar, etc., son todos ellos simples *actos*. Esta es la verdad primaria de la que tenemos que partir.

Tenemos, por tanto, una pluralidad de actos. Y tenemos el hecho de que siempre se trata de actos. Por eso, para calificar mejor nuestra verdad

20 Cf. R. Descartes, MÉDITATIONS TOUCHANT LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE, op. cit., MED. III, pp. 284-287.

21 Cf. E. Husserl, ERSTE PHILOSOPHIE, Vol. 2, op. cit., p. 106.

22 Cf. E. Le Roy, ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE PREMIÈRE. L'EXIGENCE IDEALISTE ET L'EXIGENCE MORALÉ, Vol. 1, París, 1956, pp. 232-233.

primaria, podemos decir sencillamente que ésta consiste en un *ago*. El *cogito* cartesiano, para ser librado de su unilateralidad intelectual, ha de ser sustituido por un *ago*. El *ago* es el verbo latino para *hacer*. A diferencia del verbo *facio*, que tiende a designar la actividad productiva y eficiente, el *ago* tiene un significado más amplio e impreciso. Es algo semejante a la diferencia entre *do* y *make* en inglés o entre *tun* y *machen* en alemán. Digamos que el *facio* es un tipo de *ago*, mientras que el *ago* no es siempre un hacer eficiente. Todo acto en que estemos empeñados es un *ago*, y del participio pasivo de *ago* (*actum*) deriva justamente la palabra *acto*. Pues bien, la verdad primera es el *ago*, lo que podríamos traducir simplemente como *hago*. El punto de partida de la filosofía no es un *cogito* intelectualizado, sino simplemente un modesto *ago*, cuyas dimensiones fundamentales están todavía por analizar.

Naturalmente, tenemos que cuidarnos de pasar de este *ago* a un *ego*, a un *yo*, entendido como sujeto o como sustancia. El punto de partida de la filosofía es un *ago*, y no un *yo* subjetual o sustancial. Tampoco podemos decir en este momento que el punto de partida de la filosofía está en una *cosa actuante* distinta de sus actos. Ciertamente, los agentes estamos de alguna manera implicados en nuestros actos. Pero todavía no sabemos de qué manera. Por tanto, para evitar los ya conocidos engaños del lenguaje, no podemos ahora afirmar apresuradamente la realidad de un sujeto, una sustancia o una cosa distinta de los actos mismos. En ellos hemos de permanecer para analizarlos exhaustivamente y ver en qué manera aparece en esos actos una dimensión personal. De momento es suficiente con que digamos *ago*. Con eso indicamos que la verdad primera es un *agere*. Ahora bien, el acto del que no podemos dudar no es un *agere* impersonal sino un *ago* modulado personalmente. Por eso, sin prejuzgar en qué consiste esta modulación personal, y sin deslizarnos hacia el agente de tal acto, permanecemos aferrados con firmeza a la radicalidad primera del *ago*.

Uno podría preguntarse por qué hemos optado por un *ago* en primera persona, y no por la segunda persona o por la tercera. También cabría comenzar por el plural en lugar del singular. Ahora bien, en el punto de partida del filosofar no podemos decidir todavía esta cuestión. Solamente un análisis más detallado de nuestros actos nos puede decir cómo aparecen en ellos el *yo*, el *tú* o el *nosotros*. De momento, el *ago*, a diferencia del *agere*, indica solamente el carácter personal de esos actos, sin decidir todavía sobre el singular o el plural, y sin decidir tampoco cuál de las personas es verdaderamente la primera. En el inicio de la filosofía primera tenemos solamente nuestros actos. Ciertamente, estos actos los analizamos

utilizando un lenguaje. Y esto indica ya que la filosofía primera no es una tarea solitaria, sino un esfuerzo colectivo, al menos en el sentido de comunicable. La filosofía primera se hace en una comunidad y en una lengua determinadas. Pero esto no significa que haya que sustituir el *cogito* por un *yo argumento en el discurso*²³. Tanto el argumentar, como el sentir, el pensar o el amar son actos, y de momento no tenemos especiales razones para preferir los actos argumentativos.

En el punto de partida de la filosofía hemos de aceptar una pluralidad de actos y una indeterminación respecto a los actores que los realizan. Sin embargo, aquello de lo que no puedo dudar es un acto, y no un sujeto, una sustancia, o todo un lenguaje ya constituido. El lenguaje constituye un tema filosófico de primera magnitud. Sin embargo, el lenguaje en su totalidad no constituye una verdad primaria de la que podamos arrancar. Muchos aspectos del lenguaje solamente son accesibles mediante teorías lingüísticas o fonéticas muy elaboradas. Sin embargo, hay algo en el lenguaje que sí nos está dado de un modo inmediato: es justamente el lenguaje en cuanto acto, en cuanto un *ago*. Pues bien, antes de deslizarnos al sujeto, a las estructuras lingüísticas del discurso, o a cualquier otra instancia teórica, aferrémonos a la verdad primera del *ago*, pues de ella resultarán insospechadas riquezas que nunca encontraremos si abandonamos precipitadamente el punto de partida del filosofar. Este abandono nos podrá colocar rápidamente, por ejemplo, en la intersubjetividad, pero nunca nos liberará de todos los presupuestos con los que ese concepto carga, incluyendo la idea misma de subjetividad.

Esto significa que, del mismo modo que prescindimos en este momento del agente del acto, hemos de prescindir también de querer conceptual exhaustivamente su término. Es sabido que Husserl amplía el *cogito* de Descartes haciendo de él un *cogito cogitatum*²⁴. Las cosas no son, para Husserl, meros contenidos ideales del *cogito*, sino su polo intencional. En nuestro caso hemos sustituido el *cogito* por un *ago*. Pero, ¿cuál es el término de este *hago*? No cabe duda de que podemos hacer muchas cosas.

23 Cf. K. O. Apel, "A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana", en A. Sidekum (ed.), *Ética do discurso e filosofia da libertação. MODELOS COMPLEMENTARES*, San Leopoldo, 1994, p. 24.

24 Cf. E. Husserl, *CARTESIANISCHE MEDITATIONEN*, Hamburgo, 1987, p.34.

El hacer puede dirigirse hacia personas que pensamos, sentimos o imaginamos. Podemos pensar en números, en figuras geométricas o en personajes novelescos. Además, el acto mismo puede ser también, en cierto modo, el término de nuestros propios actos, cuando lo que pretendemos es solamente hacer algo por el acto mismo, sin perseguir un término. Por ejemplo, se puede bailar por el mero gusto de hacerlo. El término del *ago* pueden ser cosas, personas, números, ficciones o también los actos mismos. Por eso, en el punto de partida de la filosofía, lo único que podemos decir es que nuestro hacer es siempre un hacer **algo**. Así como el *ago* tiene una dimensión personal, del mismo modo tiene también una dimensión *terminal*. Por eso, el *ago* es siempre un *ago aliquid*. Naturalmente, análisis más minuciosos habrán de determinar en qué consiste ese *aliquid* y cómo se relaciona con el *ago*. De momento digamos simplemente que la verdad primera es un *ago aliquid*.

En definitiva, el *ego cogito* de la tradición cartesiana se nos ha transformado en un *ago aliquid*. Es la primera verdad obtenida y ella constituye el punto de partida buscado. Ahora hemos de aclarar en qué consiste esa verdad primera.

b) Hasta aquí hemos hablado simplemente de *verdad primera*. Pero Descartes y Husserl nos dirían que a ellos no les interesan las verdades, sino las evidencias. En ambos pesa decisivamente el ideal de la matemática y de la lógica como modelo para la filosofía. Sin embargo, la idea de una *evidencia* contiene en sí cierta dualidad. En las ciencias exactas, se trata de la dualidad entre las premisas y la conclusión. Ahora bien, esto no es tan fácil de aplicar a la filosofía cuando estamos situados en el principio mismo del filosofar. En ese primer principio no tenemos todavía una dualidad. Cuando se dice *cogito, ergo sum* se está cometiendo un error formal. El *ergo* indica una conclusión lógica, que solamente sería correcta si tuviéramos una premisa mayor que afirmase que "todo ser que piensa, existe". La premisa menor sería el "yo pienso". Y entonces podríamos obtener la conclusión "yo existo".

Sin embargo, no es ésta la mejor formulación del hallazgo cartesiano²⁵. En el inicio del filosofar no disponemos de ninguna razón para

25 Mientras que en el DISCOURS DE LA MÉTHODE Descartes utiliza una fórmula deductiva (je pense, donc je suis, cf. OUVRES ET LETTRES, op. cit., p. 148), en las MÉDITATIONS la formulación es unitaria (je suis, j'existe, cf. OUVRES ET LETTRES, op. cit., p. 277).

aceptar la mencionada premisa mayor. Lo único que tiene Descartes es la verdad indubitable del *cogito*, y nada más. En nuestra perspectiva habría que decir que la primera verdad que tenemos es el *ago*, y no una teoría sobre las realidades pensantes o existentes. La primera verdad no es la evidencia de un razonamiento concluyente. Se podría pensar entonces en otro tipo de evidencia: la evidencia con la que el *ago* se impone a nuestra inteligencia. Husserl ha hablado, en este contexto, de la evidencia como una **realización** (*Erfüllung*). Tendríamos evidencia cuando las cosas dadas se realizan en el **sentido** (*Sinngehalt*) que ellas tienen para nosotros²⁶. Zubiri, por su parte, ha hablado de la evidencia como **exigencia** de la cosa respecto a nuestras ideas (en el sentido más amplio del término *idea*)²⁷. En ambos casos, la evidencia entraña una dualidad entre aquello que inteligimos y las ideas desde los cuáles es inteligido y que constituyen su sentido. Hay ideas que se **realizan** con evidencia en las cosas, y hay cosas que **exigen** que las concibamos con determinadas ideas.

La evidencia, por tanto, es siempre la evidencia de algo respecto a unas determinadas ideas desde las cuales inteligimos su sentido. Pero esto plantea un grave problema, porque estas ideas son enormemente variables según las lenguas y las culturas. Para nosotros es evidente que este papel se presenta a nuestra inteligencia como blanco. Para un esquimal, esta evidencia no se da respecto de nuestro *blanco*, sino respecto de uno de los muchos conceptos con los que en su lengua se denomina lo que nosotros simplemente llamamos blanco. Puede ser que el acto como acto sea algo indubitable. Pero los conceptos con los que analizaremos este *ago* son conceptos tomados de nuestra lengua, de nuestra cultura, de las ciencias en su estadio actual, de la historia de la filosofía, etc. Y, por tanto, por mucho que nuestro análisis obtenga resultados evidentes, esta evidencia será siempre relativa a un determinado sistema de conceptos que hemos empleado. En nuestra lengua es evidente que este papel es blanco, porque en él se realiza el sentido de lo blanco (Husserl) o porque él exige, entre nuestros conceptos para colores, que lo inteligimos como blanco (Zubiri). La evidencia es siempre relativa a un sistema de ideas.

26 Cf. E. Husserl, *ERSTE PHILOSOPHIE*, Vol. 2, op. cit., p. 33.

27 Cf. X. Zubiri, *INTELIGENCIA Y LOGOS*, Madrid, 1982, pp. 212-252.

Para superar esta dualidad entre lo que queremos inteligir y los distintos sistemas de ideas, Zubiri ha propuesto hablar de *verdad real*²⁸. La verdad real no sería relativa a ningún sistema de ideas. Ella consistiría, como diría Zubiri, en la mera actualidad de la cosa real en la aprehensión. En este puro estar presente de la cosa no se nos presenta el problema de la relatividad de toda intelección de la cosa a nuestras ideas, justamente porque todavía no estamos analizando la cosa, conceptuándola, determinando su sentido, etc. Solamente tenemos la cosa en nuestra aprehensión, y nada más. De este modo, el *ago* sería algo simplemente actualizado, y no algo **evidente**. La verdad del *ago* sería una verdad real. En ella no habría posibilidad de error, porque los errores comienzan a la hora de analizar el *ago* en una determinada lengua, cultura, etc. En este análisis tendríamos, sin duda, evidencias. Y estas evidencias son todas ellas mejorables si enriquecemos nuestro sistema de ideas. Pero el *ago*, antes de toda evidencia, sería una verdad real. De ahí su valor como punto de partida de la filosofía. Este punto de partida sería más radical que una evidencia y en él no cabría error ni desviación. Los errores y desviaciones comenzarían ulteriormente, al analizar esta verdad real.

Ahora bien, la verdad real implica todavía una dualidad entre la cosa que se actualiza y la aprehensión en la que se actualiza. Pero el *ago* no lo hemos tomado en cuanto actualizado en la aprehensión, sino en cuanto acto, como es acto la aprehensión misma. Ya la aprehensión es un *ago*, con independencia de como este *ago* se actualice en una ulterior aprehensión.

No estamos tratando aquí de la actualización en nuestra aprehensión de los actos de pensar, sentir, querer, desear, percibir, aprehender, amar, odiar, etc. Estamos tratando simplemente de esos actos, y nada más. Cuando hago algo, ese hacer es ya un *factum* primario, independientemente de cómo lo intelijs. En la verdad real hay dualidad, mientras que el acto **hecho** es un mero *factum* en el que no cabe dualidad alguna. La equivalencia de Vico entre el *verum* y el *factum*, enunciada en otro contexto, apunta a lo que queremos señalar aquí. El *factum*, es decir el acto **hecho**, es el *verum* primario, anterior a toda dualidad entre lo inteligido y la inteligencia.

Es decir, si se quiere hablar de verdad, habría que decir que el *ago* constituye un *verum* radical, que no es la verdad de su aprehensión por la

28 Cf. X. Zubiri, INTELIGENCIA SENTIENTE. INTELIGENCIA Y REALIDAD, op. cit., pp. 229-238.

inteligencia, sino la **verdad simple** de su ejecución. Antes de toda verdad real está la verdad simple, y la verdad simple no es otra cosa que un *factum*. El *factum* de los actos **hechos** es la verdad primera que constituye nuestro punto de partida.

Podría pensarse que con este *factum* estamos aludiendo aquí a lo que Zubiri denomina *realidad*. Antes de la verdad real como actualidad de la cosa en la intelección, estaría la realidad misma de esa cosa. Es interesante observar que, cuando Zubiri somete a crítica al punto de partida cartesiano, señala que Descartes ha atendido solamente a la verdad del *cogito*, no a su realidad. El pensamiento, antes de tener una verdad, es algo real²⁹. Y la realidad, tal como la entiende Zubiri, es la formalidad con la que se inteligen las cosas cuando se actualizan en la aprehensión. Sin embargo, en nuestro planteamiento no nos estamos refiriendo a la realidad con que se intelige el acto, sino al acto mismo en su simplicidad. Este acto se inteligirá con realidad y con verdad real, y ulteriormente se conceptuará con evidencia. Pero antes de toda intelección y de toda conceptuación, tenemos simplemente nuestros actos. El acto mismo de intelección, aunque se entienda como real, es un acto entre otros, con independencia del modo como lo entendamos. Nuestros actos pueden ser todo lo reales, verdaderos y evidentes que se quiera. Pero son primariamente actos, y ese es el *verum* primario del que partimos. Es algo más radical que la realidad de Zubiri.

Ciertamente, esta idea de la verdad primera como *verdad simple* difiere de los conceptos usuales de verdad, que suelen incluir una dualidad, aunque sea mínima, entre la cosa y la inteligencia. Aunque se apele al concepto semántico de verdad como seguridad y confianza, también ahí nos encontramos con una dualidad entre la cosa que se confía y la inteligencia que confía. Aquí hablamos de una verdad que es más radical que toda verdad en el sentido clásico del término porque no contiene ninguna dualidad. Es el acto mismo en cuanto raíz de toda realidad, de toda verdad real y de toda evidencia. Tal vez se podría aludir, a la idea de verdad que aparece en el náhuatl. En esta lengua, el concepto de *verdad* (*nelli*) parece estar emparentado con *nelhuayotl*, que significa justamente raíz, principio, fundamento, o base³⁰. En cualquier caso, la etimología solamente es, en

29 Cf. X. Zubiri, *LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL*, Madrid, 1994, pp. 133-134.

30 Cf. M. León-Portilla, *LA FILOSOFÍA NÁHUATL ESTUDIADA EN SUS FUENTES*, México, 1966, p. 140.

nuestro caso, un apoyo para señalar que el *arkhé* o principio del que partimos no es una verdad en el sentido clásico, sino el *ago* mismo en cuanto *factum* primario y radical. El acto será real, será verdadero, será evidente, pero primaria y radicalmente es un acto.

Naturalmente, el análisis de estos actos requiere de ideas, y ahí aparecerán las evidencias respecto a los sistemas conceptuales que utilicemos. Y aparecerán también las desviaciones y los errores. Sin embargo, cabe una precisión cada vez mayor en el análisis. Y cabe también un perfeccionamiento creciente en el sistema conceptual utilizado, introduciendo nuevos conceptos y eliminando los presupuestos no cuestionados. Las evidencias no constituyen un sistema cerrado, sino un campo abierto a ulteriores radicalizaciones. Del mismo modo en que el *ago* radicaliza el *ego cogito*, nuestros análisis podrán ser también radicalizados ulteriormente. Ciertamente, el *ago* es un *verum* simple, un *factum*, pero la conceptualización de este *factum* es algo que está abierto a ulteriores radicalizaciones. Aunque estas radicalizaciones ulteriores serán siempre actos, la conceptualización de los mismos es una tarea abierta. La filosofía primera es una tarea que nunca se puede dar por definitivamente concluida. La historia de la filosofía, contra lo que Hegel pretendía, no puede clausurarse.

c) La *prima veritas* de la filosofía no es una evidencia, ni una verdad real, ni siquiera una realidad, sino un *factum*, todo lo real, verdadero y evidente que se quiera. Pues bien, este *factum* tiene una firmeza primaria, que no es la firmeza de lo real ni la firmeza de lo verdadero, sino la firmeza de unos actos. No se trata de que nuestros actos sean muy contundentes. También el dudar, el titubear y el vacilar son firmes como actos, aunque no sean actos contundentes. Es la firmeza de lo *factum*, que como algo **hecho** no ofrece error ni permite la duda. Estamos ante la firmeza del acto en cuanto acto, antes de toda conceptualización del mismo. Cuando pienso, cuando amo, cuando quiero, cuando vacilo, puedo hacer todo esto con mayor o menor contundencia. Pero en el vacilar mismo como hecho no hay duda, ni error, ni dualidad: simplemente vacilo. Es un hecho que nada en el mundo puede destruir ya como hecho: he vacilado. El *actum* es un *factum*: el *ago* es un hecho indestructible e indubitable. Es lo hecho.

Este hecho firme es un hecho radical. Y lo es porque todas las percepciones de lo real, todas las verdades y todas las evidencias ulteriores se fundan en él. Toda percepción de cosas reales, toda intelección de los mismos, toda correspondencia evidente entre lo percibido y nuestros conceptos, presupone siempre el *factum* de nuestros actos, incluyendo

nuestros actos perceptivos o intelectivos. Naturalmente, toda evidencia es radicalizable en la historia de la filosofía. Pero lo radical por excelencia es el *ago* mismo como acto. Su conceptualización en el análisis puede mejorar, pero esta conceptualización será siempre un acto. El *ago* como hecho no es algo mejorable. Los hechos mismos, en su carácter de hechos, no admiten ya alteración. Por eso constituyen el comienzo radical del saber.

Toda filosofía y toda ciencia es, antes que nada, un *factum*, en este caso concreto, un *factum* intelectual. Y este hecho es el presupuesto de toda su realidad y de toda su verdad. Por eso mismo, el *ago* constituye el comienzo firme y radical que estábamos buscando como punto de partida del filosofar.

Ahora bien, estamos hablando del *ago* como un hecho. Y Husserl ha insistido en que de los hechos no se sigue ninguna verdad apodíctica. Los hechos son así, pero pudieron haber sido de otra manera. Su firmeza y radicalidad no entraña necesidad apodíctica. Y hemos visto que la exigencia de una necesidad apodíctica puede venir de la búsqueda de un refugio seguro a salvo de toda negatividad. Ahora bien, el que los actos puedan no haber sido realizados, no significa que estén afectados de algún modo por la negatividad. Esto es una afirmación metafísica que desborda el punto de partida de la filosofía. En este punto de partida tenemos solamente los actos, y sobre ellos no tenemos por qué proyectar la estructura de nuestro lenguaje. En el lenguaje hay ciertamente negaciones. Pero en los actos mismos no hay negación. Sólo de un modo metafórico se puede decir que los actos son negativos, en el sentido de que pueden ser, por ejemplo, éticamente reprobables. Pero, en sentido estricto, tanto la negación de bondad como la afirmación de maldad son propias de nuestros juicios éticos, y no de los actos mismos.

Por otra parte, la exigencia de necesidad apodíctica puede reflejar, como vimos, un influjo sobre la filosofía primera de la idea judeocristiana de creación, expresada en las categorías ontológicas griegas: las cosas creadas son, pero podrían no ser. Sin embargo, en el punto de partida de la filosofía no es posible asumir la concepción cristiana del ser como ser creado y, por tanto, contingente. Por eso no tiene mucho sentido la búsqueda de un refugio a salvo de lo contingente. Ahora bien, en el punto de partida de la filosofía tampoco se puede decir que los hechos constituyan algo contingente en el sentido de una contingencia creacional. Ciertamente, podemos decir que los actos son contingentes en el sentido de que los actos se han ejecutado, pero podrían no haberse realizado nunca. Esto es algo que podemos decir de muchos y, tal vez, de todos nuestros actos. Se trata de una

contingencia más legítima desde el punto de vista del análisis de nuestros actos, porque no supone toda una teología. En este sentido podríamos entonces decir que los actos no constituyen evidencias apodícticas, sino hechos contingentes.

Ahora bien, en el primer estudio del *ago* no tenemos todavía la consideración sobre otros actos posibles. Esto requiere un análisis más minucioso de nuestros actos y de sus posibilidades. Estudiar en qué casos un acto podría no haber tenido lugar es algo que no pertenece a la verdad primera del *ago*. En el punto de partida de la filosofía tenemos simplemente el *factum* del acto realizado. Por eso hay que decir que, en sentido estricto, el *ago* no es algo apodíctico ni algo contingente. Simplemente, el acto ha tenido lugar, independientemente de la pregunta por si hubiera podido ser de otra manera. Si se admite la redundancia, habría que decir que se trata de un hecho fáctico. Aquí lo fáctico no designa lo contingente, sino lo simplemente *facto*, lo simplemente *hecho*. La facticidad se aplica a lo que no es apodícticamente necesario, pero cuya contingencia no ha sido aún determinada. Es un simple hecho, y nada más. El estudio de su contingencia respecto a otros posibles actos constituye una cuestión ulterior. En el comienzo de la filosofía tenemos un hecho fáctico, y no una evidencia apodíctica. No hemos huido de la facticidad del devenir para refugiarnos en el reino de lo apodíctico, sino que estamos en el centro mismo de la facticidad: en el *ago*.

6. CONCLUSION

En definitiva podemos concluir que el tema de la filosofía primera no es una metafísica del ser, como pensaría Aristóteles, pero tampoco una descripción de las evidencias apodícticas de la subjetividad. La filosofía primera, en cuanto comienzo radical del filosofar, es un análisis del *ago* como un *factum* fáctico. La filosofía primera es, por ello, una filosofía eminentemente práctica. Se podría pensar que con esto estamos de algún modo aludiendo a ciertas interpretaciones del marxismo como filosofía de la praxis ³¹, o a la idea de Maurice Blondel de una filosofía de la acción como punto de partida del filosofar ³². Naturalmente, puede haber en

31 Cf. A. Gramsci, *QUADERNI DEL CARCERE*, Vol. 2, Turín, 1975, pp. 1375-1509; A. Sánchez Vázquez, *FILOSOFÍA DE LA PRAXIS*, México, 1980 (4ª ed.).

32 Cf. M. Blondel, *EL PUNTO DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA*, Barcelona, 1967.

nuestro planteamiento obvias convergencias con otros autores. Sin embargo, no hemos partido escolásticamente de Marx, ni de Blondel, ni de otros filósofos, sino que nos hemos entregado a la búsqueda filosófica de un primer principio que esté libre de toda duda sobre posibles presupuestos no justificados. Tampoco hemos llegado al *ago* en virtud de un intento por superar la separación secular entre la teoría y la práctica, sino simplemente como resultado de la búsqueda de un principio radical para el filosofar.

Se trata, por tanto, solamente de convergencias con otros planteamientos, no de un seguimiento escolar de los mismos. Y las convergencias no se acaban aquí. Aristóteles nos dice que la novedad de Sócrates fue su análisis de la práctica humana, buscando en ella lo universal³³. Husserl ha admirado en Sócrates su radicalidad práctica como respuesta al escepticismo sofista, pero considera que la verdadera radicalidad teórica, heredera sin duda de la radicalidad socrática, comienza verdaderamente con Platón³⁴. En realidad, Husserl no podría concebir nunca una filosofía primera que comience con algo tan fáctico como nuestros actos. Sin embargo, nuestra radicalización filosófica nos ha conducido de nuevo a una situación socrática: nos ha puesto ante los actos y nos ha descubierto que ellos constituyen el punto de partida de la filosofía, el tema de una auténtica filosofía primera.

Tanto Platón como Aristóteles, buscando lo universal, abandonan los actos para dirigirse al mundo de las ideas o al de las sustancias. Con ello se perdió el núcleo del legado socrático. Cuando el oráculo de Delfos le comunica a Sócrates el famoso "conócete a ti mismo", para el filósofo esto no significaba el imperativo de estudiar su propia subjetividad, sino la tarea de enfrentarse filosóficamente con las acciones humanas. Este estudio de las acciones humanas implicaba para Sócrates no sólo rechazar el escepticismo teórico de la sofística, sino también el escepticismo práctico que representa el hecho de la injusticia. Por eso, la filosofía de Sócrates es una filosofía eminentemente ética y política. Y con ello descubrimos una convergencia, en nuestro punto de partida, no sólo con lo que probablemente fueron las intenciones originarias del socratismo, sino también con lo que se ha llamado, en años recientes, la **filosofía de la liberación**. En su

33 Cf. Aristóteles, *METAFÍSICA*, I 6 987b; XIII 4 1078b.

34 Cf. E. Husserl, *ERSTE PHILOSOPHIE*, Vol. 1, op. cit., pp. 11-12.

contexto se ha planteado explícitamente la tesis de que la filosofía primera no es la metafísica del ser o de la subjetividad, sino la filosofía política entendida como filosofía de la acción ³⁵.

Sin embargo, no partimos aquí de ninguna escuela de filosofía de la liberación, ni tampoco de las escuelas en las que se inspira esa filosofía. Tampoco hemos arrancado de otras tradiciones filosóficas, como la pragmatista, con la que se podrían señalar algunas convergencias o similitudes. Nos encontramos simplemente ante la pura facticidad de nuestros actos. A ellos hemos llegado como buscadores de un punto de partida radical para el filosofar. Ahora bien, estos actos han de ser sometidos a análisis más detallados. La filosofía primera no puede contentarse con detectar el punto de partida del filosofar. Tiene también que llevar a cabo un análisis del mismo lo más completo posible. Es algo que sobrepasa los límites de estas páginas. Sin embargo, el desarrollo de este análisis es esencial para aclarar algunos puntos fundamentales que aquí han quedado pendientes, como es la cuestión de los agentes del *ago* y del *aliquid* como su término. Pero, además, solamente la realización de ese análisis podrá mostrar de un modo sistemático los parecidos y diferencias con esas filosofías que, de algún modo, convergen en nuestro planteamiento. Estamos pues ante una tarea abierta.



35 Cf. R. Fornet-Betancourt, ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, México, 1992, pp. 47-48.



LA DIGNIDAD TABASQUEÑA *

Algunos Elementos para Entender el Conflicto Tabasqueño

*Roberto del Carmen Valencia Aguirre***

*'Agua de Tabasco vengo,
y agua de Tabasco voy
de agua hermosa es mi abolengo
y es por eso que aquí estoy
dichoso con lo que tengo'.*

*Carlos Pellicer Cámara,
'El poeta de América'
(Tabasqueño)*

** Nota de Redacción:
En circunstancias tan
difíciles es grande la
variedad de opiniones
y de sus matices. El
presente artículo tiene
el mérito de no
soslayar los diversos
factores del conflicto.*

*** Estudiante jesuita.*

Hacia apenas unos días que el presidente Ernesto Zedillo reconocía en el Parlamento de Gran Bretaña que su triunfo electoral "fue legal pero no justo... ser justo tiene que ver con el financiamiento de los partidos políticos, de las campañas y el acceso a los medios de comunica-

ción" ¹, cuando en esos mismos momentos en otra parte del mundo, aquí en nuestra propia casa se polarizaban de manera violenta las posiciones justo en el lugar donde menos convenía: Tabasco. Desafortunadas declaraciones si se toma en cuenta que en Tabasco la pugna política gira en torno a una campaña cuestionada por su ilegalidad y corrupción que le ameritó el título del TABASCOGATE; pugna que no es el principal problema pero que viene a ser por sus dimensiones, el que exige una definición inmediata: la definición de la gubernatura local que encabeza el Lic. Roberto Madrazo Pintado.

I. ¿QUE IMPORTANCIA TIENE TABASCO EN EL CONTEXTO DE LA POLITICA NACIONAL?

a) *Es un lugar estratégico de control económico y político.*

"Una quinta parte de las reservas petroleras del país se encuentran en Tabasco. Sólo hay más petróleo en las aguas territoriales. La producción petrolera de Tabasco tiene un valor aproximado a 1,900 millones de dólares por año. En Tabasco hay 926 pozos petroleros, una cuarta parte de los cuatro mil que hay en México. En esa entidad federativa están tres de las nueve plantas de procesamiento de gas natural del país y tres de las 25 plantas petroquímicas en funcionamiento.

"Los 60 pozos bloqueados por los manifestantes representan 6 por ciento de los pozos de Tabasco y 1.5 por ciento del total nacional. Cada pozo bloqueado en promedio, significa la pérdida de 25 mil dólares diarios, según Pemex. El bloqueo de 60 pozos suponen pérdidas de 1.5 millones de dólares al día, 5 por ciento de los ingresos que la paraestatal recibe cada día por concepto de exportaciones" ² El 67.6 por ciento del suelo tabasqueño está destinado a la ganadería, el 12.6 a la actividad forestal, 8 a la agricultura y 11 por ciento son cuerpos de agua.

b) *Es un Estado que está cercano al conflicto chiapaneco.* Tal cercanía ameritó un reforzamiento militar vía Tabasco y la creación de una Base Mixta de Operaciones (BMO) integrada por personal de la Marina Nacional, Policía Federal de Caminos,

1 Periódico SIGLO XXI, Año V, No. 1,532; miércoles 31 de enero 1996.

2 SIGLO XXI, No. 1,540, op. cit.

Policía Judicial Federal y Estatal, así como antimotines y agentes del ministerio público federal y soldados del Ejército mexicano. Pero no se trata de una cercanía simplemente geográfica: las coincidencias de marginación social y de inconformidad en las respuestas gubernamentales las hacen una sola zona de conflicto. Al igual que el conflicto zapatista, en Tabasco encontramos a los principales protagonistas en el indígena chontal, los campesinos de Nacajuca, Comalcalco, Cárdenas, etc. Así que las consonancias son también riesgosas para el gobierno, cuando el antiguo EZLN presentaba dentro de su condiciones para el diálogo, entre otras cosas, solución a los conflictos electorales de Chiapas y Tabasco.

c) *Es una "promesa política" del Presidente de la República.* Puedo calificar el espaldarazo del presidente Zedillo, de la misma falta de tino político que cité al principio, cuando expresó que con "Madrado hasta el 2000". Implicaba un aliciente para la clase política priísta tabasqueña, por cierto muy resentida con el Presidente por el silencio guardado hasta ese momento. Las negociaciones para la salida de Madrazo con el PRD no fueron del todo secretas. Se manejó en la prensa nacional la concertación de Madrazo misma que originó la furia priísta local. A esto respondió el Presidente, pero al darle la cara a un grupo de inversionistas tabasqueños, le dio al mismo tiempo la espalda a más de cuarenta mil indígenas, pescadores, campesinos y ciudadanos que simpatizan con el PRD, o que aún no simpatizando con este partido, no están de acuerdo con la manera en que el grupo de Madrazo ha manejado el conflicto golpeando a los campesinos e indígenas.

d) *Están en juego la reforma política y la reforma del Estado.* En Tabasco el principal partido opositor, se le acepte o no, se estén de acuerdo en sus métodos de presión o no, es el PRD. Un líder local con carisma político de envergadura, con presencia en las comunidades indígenas y campesinas que ha cobrado a ratos matices de una auténtica entrega y adhesión del corazón chontal que no teme ni a la cárcel por apoyar a sus líderes. Pero este conflicto ya forma parte de la estrategia del PRD para la mesa de diálogo nacional. La solución al conflicto tabasqueño es una condición para que el PRD se sienta nuevamente en la mesa del diálogo político nacional.

II. EL MOTIVO DEL CONFLICTO

"Mediante un dispositivo en el que participaron 800 militares, policías federales y granaderos - con apoyo de helicópteros y una tanqueta del Ejército- se efectuaron hoy por la mañana los desalojos de unos 130 campesinos que bloqueaban los accesos a dos pozos petroleros en los municipios de Centro y Cunduacán" ³.

El motivo del conflicto no es otro que el incumplimiento histórico de PEMEX a los chontales tabasqueños. Daños a los campos, contaminación de ríos y lagos, continuas pérdidas de cosechas por el efecto de la lluvia ácida producida por los efectos de las perforaciones petroquímicas, muerte de animales, destrozos de las viviendas y las continuas enfermedades producto de los desechos tóxicos propios de la explotación de este recurso.

Se trata de un conflicto que ha buscado salida por la vía del diálogo pero que ha recibido a cambio, rechazo, descalificación y represión. La descalificación principal proviene de la pugna que hizo el gobierno local con López Obrador y no al revés, como quiere hacerse ver. Primero fueron los incumplimientos del gobierno y de la paraestatal y después vino la radicalización del grupo indígena inconforme en torno al líder natural que resultó ser López Obrador.

La corrupción evidente de la campaña del Lic. Madrazo Pintado no hizo más que poner el fuego donde ya estaba regado el petróleo. El pueblo no podía tolerar tales abusos. Recordemos que existió incluso una conversación telefónica que fue hecha pública donde -el mismo día de las elecciones- se ordenaba echar a andar "el dispositivo especial". Después el gobierno estatal quiso enjuiciar a los perredistas por "espionaje telefónico". La campaña de Madrazo, parafraseando al Dr. Zedillo "Ni fue legal, ni fue justa". Se trata de una suma de 237 millones de nuevos pesos, que excede en un 60 por ciento el tope legal para estas campañas.

La crisis del país ha cobrado su factura más cara en este estado del sureste mexicano. La caída de los precios del cacao, el plátano y la ganadería han mantenido la riqueza natural en un estancamiento comercial

3 Periódico LA JORNADA, No. 4,099; 5 de febrero 1996.

de dimensiones macroeconómicas. La falta de credibilidad y la producción de supermillonarios cobró su personaje en la figura triste y gris del señor Cabal Peniche cuyos negocios a la sombra del salinato lograron ubicarse en la región como los más prósperos. Con todo, se prefirió correr el riesgo de ignorar las demandas populares.

III. LOS ACTORES SOCIALES EN PUGNA

El PRI local. Ante el peligro de la ley del más fuerte, en el que el más fuerte es quien tiene las armas y el poder económico, los priistas anunciaron que también "tomarían los pozos... si PEMEX entrega recursos al PRD y deja fuera de las negociaciones al gobierno de Madrazo". ¿Quiénes conforman al partido tricolor local? Básicamente el empresariado (CANACO, y demás cámaras) quienes han reiterado su apoyo incondicional al gobernador Madrazo.

El PRI nacional. Ha dado su apoyo al gobierno de Madrazo y cuenta con el apoyo de la mayoría de diputados y senadores quienes han pedido desafuero y encarcelamiento a los líderes de oposición. En su generalidad piden "mano dura" para los indígenas y campesinos chontales.

El PRD local. Encabezado por Andrés Manuel López Obrador que representa un número muy importante de campesinos e indígenas chontales, el movimiento de los barrenderos despedidos, algunos movimientos estudiantiles inconformes con el gobierno e intelectuales de izquierda de Tabasco. Cuenta además con una gran simpatía en la población de Cárdenas, Comalcalcaco, Nacajuca y el municipio del centro, Villahermosa.

El PRD nacional. Ha dado su incondicional apoyo y en un inesperado giro al interior del partido, ha logrado unir posturas en torno al conflicto. No son casuales las visitas de la senadora Irma Serrano y del Ing. Cuauhtémoc Cárdenas a la entidad. Asimismo, la decisión de diputados y senadores de presentarse ante la PGR para declararse culpables junto con los campesinos, es una muestra de control político que aunque radicaliza las posturas, define el conflicto.

La Iglesia local. El recientemente nombrado XI obispo de Tabasco, Mons. Florencio Olvera Ochoa, ha preferido limitarse a un suave "llamamiento al diálogo y la concordia" en su carta a los católicos tabasqueños, declaraciones que están muy lejanas de presentar alguna postura en favor de los indígenas chontales independientemente de su filiación política. En

este sentido fueron más contundentes las palabras de Juan Pablo II, en su calidad de Sumo Pontífice, al Doctor Zedillo -la prensa las interpretó como el "regañón papal"-: No deben ser los sectores más desprotegidos de la sociedad "los que carguen con la parte más gravosa de los reajustes económicos..." los conflictos deben resolverse "mediante el diálogo y el respeto a la idiosincrasia de las minorías étnicas y protegerlas de toda forma de violencia y de interferencias externas".

La sociedad civil. Ante el desalojo violento de los manifestantes en los pozos petroleros, se dio nuevamente el fenómeno que vivimos cuando el alzamiento armado en Chiapas. El pueblo no permite que se lastime al pueblo. La solidaridad nacional -que empieza a cobrar dimensiones internacionales- ha empezado a viajar por internet, por los diarios nacionales independientemente de las manifestaciones partidistas de oposición que buscan un reconocimiento propio. Los comités de Derechos Humanos y grupos independientes han hecho aparición exigiendo justicia para el campesino chontal. Nadie quiere que se radicalizen los grupos en hechos de sangre.

Los medios de comunicación social. El único medio que ha logrado mantener objetividad e imparcialidad es un programa de radio con un formato bastante modesto pero que goza de enorme popularidad en el Estado: telerreportaje. Allí se escucha desde la voz del Presidente de la República -eso no es lo raro-, hasta la del líder opositor del PRD, Cuauhtémoc Cárdenas, los campesinos e indígenas chontales afectados, esto sí que es raro. Contrario al papel deplorable que juegan medios impresos locales como el TABASCO HOY, EL PRESENTE y NOVEDADES DE TABASCO, quienes a su vez se ven cuestionados por la difusión completa que realizan LA JORNADA, PROCESO y EL FINANCIERO, "Cuestión de enfoques".

La Secretaría de Gobernación, PEMEX y la Presidencia de la República están en el centro del huracán. Aunque ellos no deberfan ser los que dieran la última palabra en un auténtico federalismo, son los que pudiendo resolver el conflicto, o han callado, o han intentado descalificar lo obvio.

IV. LA HISTORIA RECIENTE

31 de diciembre 1994. Toma posesión Roberto Madrazo como gobernador de la entidad en medio de las protestas del PRD y del PAN. El

gobernador saliente, el Lic. Gurría Ordoñez -un interinerato producto de la caída del Lic. Salvador Neme Castillo, por presiones otra vez, indígenas y campesinas del entonces naciente Exodo por la democracia-, concluye también cuestionado por los favoritismos políticos, nepotismo y represión a los grupos opositores.

20 de abril 1995. Andrés Manuel López Obrador parte con un contingente de perredistas a la Ciudad de México para impugnar al gobernador Madrazo y reclamar un gobierno plural.

9 de junio 1995. López Obrador presenta a la Prensa Nacional catorce cajas con documentos originales de la Secretaría de Finanzas del PRI que comprueban gastos de campaña por 237 millones de pesos, 60 veces más del tope fijado por la ley electoral tabasqueña. Misma que queda formalmente presentada por comisión de delitos electorales, defraudación fiscal y peculado a la PGR el 13 de junio.

21 de agosto 1995. Roberto Madrazo acusa al Procurador de la República de "ligereza jurídica y vulnerar la soberanía estatal" y presenta ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, un recurso de controversia constitucional contra el Poder Ejecutivo Federal.

31 de diciembre 1995. Se lleva a cabo el I Informe de Gobierno de Madrazo. El Gobernador estuvo ausente y sólo envió el documento al Congreso Estatal, cuya lectura se realizó entre golpes y gritos.

29 de enero 1996. Alrededor de 5 mil militantes perredistas inician el bloqueo de 18 campos de PEMEX, en cinco municipios de la entidad, mismos que fueron desalojados el 2 de febrero.

V. HACIA UNA TOMA DE POSTURA

"Si el levantamiento zapatista, en enero de 1994, cuestionó el ingreso de México a la globalización económica, el movimiento tabasqueño cuestiona hoy en concreto y de manera directa la estrategia económica de hipotecar el petróleo por más dependencia financiera" ⁴.

4 Marco Rascón, LA JORNADA, No. 4,107; 13 de febrero 1996, p. 16.

1. **Es un movimiento indígena-campesino, de dimensión nacional.**
 "En Tabasco, con otros actores y otros procedimientos, se repite el enfrentamiento de Chiapas... por años los tabasqueños buscaron solucionar todo esto a través de peticiones de participación electoral, de manifestaciones, de largas caminatas a la capital y no fueron escuchados, para evadirlos, la campaña del candidato priista ha sido una de las más costosas de la historia no del estado sino de todo el país...".
2. **Realmente existen graves rezagos sociales, es una lucha justa.**
 Salud, educación, vivienda, alimentación y tierras van más allá que un simple programa estatal de "piso, fogón y letrina", como lo hiciera Enrique González Pedrero, o un Pronasol en tiempos de Salinas (Neme Castillo y Gurría Ordoñez). La contaminación de flora y fauna no pueden quedarse en un simple plan de emergencia ecológica local. Sin recursos y su administración adecuada hacia los afectados, estaríamos repitiendo los elementos del conflicto.
3. **Realmente hay un nudo político que desfavorece al PRI y fortalece a su vez a los partidos opositores, más concretamente al PRD Y al PAN.** Debido a un mal manejo estratégico del gobierno: ambigüedad que disminuye su credibilidad. El mensaje del Subsecretario de Gobernación, además de ambiguo y partidista, cae en lo mismo que acusa al partido opositor: irresponsabilidad. Una actitud descalificatoria de un movimiento amplio, legítimo y con una pasión que sólo conociendo al tabasqueño puede entenderse; es además de irresponsable, un obstáculo para colaborar a la distensión del conflicto.

* La difusión que hiciera la SRE dando la versión oficial del caso Tabasco en sus 140 sedes, cuando la opinión pública internacional cuestiona el punto objetivo del gobierno sobre el conflicto, contribuye a aumentar la imagen de un gobierno poco serio en sus decisiones e interesado más por lo "que dirán los vecinos", más que lo que "viven los de casa"... "candil de la calle, oscuridad de tu casa".

* Lamentables también las declaraciones de Arturo Núñez sobre la "industria de la reclamación"... la única que ha florecido en el país al frente del Dr. Zedillo. Por estas fechas el Frente Zapatista de Liberación Nacional expresaba la forma en la que el gobierno

entiende la pacificación y el diálogo.. "La guerra del gobierno viene disfrazada de pacificación. Desde hace 500 años para los indígenas mexicanos 'pacificación' quiere decir muerte, cárcel, torturas, persecución, humillación, olvido" (Subcomandante Marcos, 8 de febrero de 1996).

* La declaración del presidente Zedillo: "El petróleo no es arma política" mientras que se dictaba orden de formal prisión a 49 perredistas sin derecho a fianza, se detenían a 21 chontales más y se colocaba un retén permanente para "detección de armas y explosivos" en el municipio precisamente donde tiene más fuerza la oposición: Cárdenas, Tabasco. Una posibilidad de tales declaraciones es que el presidente Zedillo, denotara estar mal informado del conflicto.

* Parecen más prudentes las acciones de la oposición en el sentido de "no radicalizar el movimiento" (López Obrador), que han venido a unir y fortalecer al PRD más que a dividirlo... ¿durará esta coyuntura para este partido?

4. Si realmente se quiere distensionar el conflicto y entrar a una fase de diálogo, el gobierno debe mostrar más que voluntad política, debe:

- a) Definir la estancia del señor Madrazo Pintado en la gubernatura local.
- b) Retirar las órdenes de aprehensión por presunto "sabotaje" a los campesinos e indígenas chontales y liberar a los presos.
- c) Detener la represión y la salida policiaca que apuesta a un desgaste de la oposición innecesario y al crecimiento de la inconformidad.
- d) Iniciar el diálogo de manera abierta a la opinión pública y con la participación plural de los partidos políticos y Sociedad Civil y Medios de Comunicación Social.
- e) Escuchar, dialogar y en su caso indemnizar a los campesinos afectados por sus tierras.

5. Efectivamente, lo que está en juego es la dignidad tabasqueña y con ella la dignidad del hombre mexicano. No podemos desconocer el sentir popular que estando hoy radicalizado expresa: "A Roberto ni a Madrazos, ni Pintado". La inconformidad y el malestar generalizado apuntan para una solución, pero no la definen del todo. Falta la voluntad de PEMEX de enfrentar el conflicto realistamente. Es necesario que se reconozca la legitimidad de la resistencia civil como última posibilidad de presión política, ¿acaso no fue la misma desesperación la que llevó a los zapatistas a tomar las armas? No puede desconocerse el aspecto antropológico y cultural del tabasqueño que bien lo expresa el canto popular "Vamos a Tabasco que Tabasco es un edén... porque el amor tabasqueño se entrega siempre con todo y dueño". Hoy queramos o no, los chontales han tomado una decisión de amor tabasqueño que los tiene en la cárcel.

Desde esta perspectiva, me uno al grito de los chontales que no estando en la resistencia civil nos sumamos a su esfuerzo:

***"¡Yo también bloqueé
la entrada del pozo petrolero!
¡También a mí enciérrenme!"***

