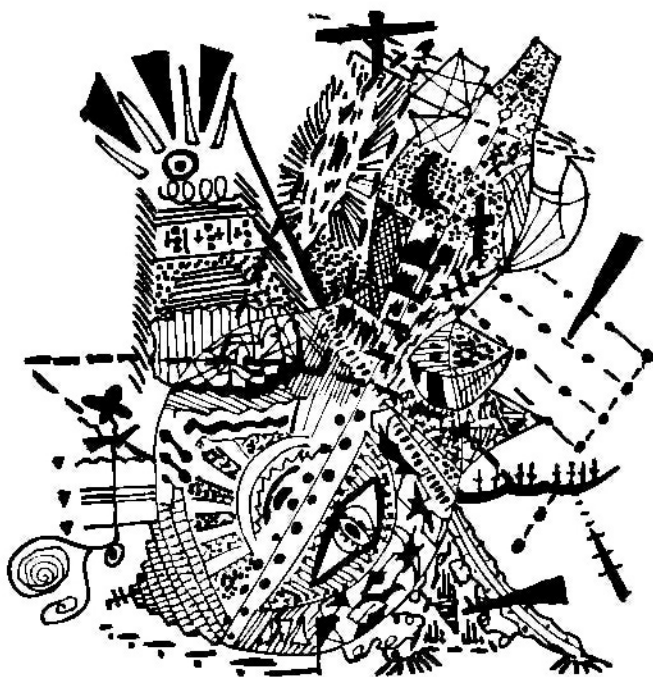


Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO

Vol. XIX/No.2/30 de Junio de 2010/60 Pesos



no. 74

LA VERDAD EDUCADORA
MARÍA ZAMBRANO, GABRIEL MARCEL
DESCONTEÑO DE LA POSTMODERNIDAD
MUJERES ZAPATISTAS, 2ª PARTE

- PRESENTACIÓN
Parlamento Religiones del Mundo 2014.....pág.104
- FILOSOFÍA
Ciclo Filosofía y Educación
La verdad que educa al hombre. Bajo dos miradas filosóficas:
María Zambrano y Gabriel Marcel.....pág.105
Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún
- DFIH (Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO)
Ir más allá del descontento de la postmodernidad.
Recuperar los aportes críticos de José María Mardones,
in memoriam.....pág.128
Lic. Alfonso González sj
-
- El profetismo utópico de “la civilización de la pobreza” (II P.)*.....pág.144
Dr. Alfonso Ibáñez



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XIX, No. 2. No. de Publicación 74. 30 de Junio de 2010*

- PARL_RELIG (Parlamento de las Religiones del Mundo)
El chelista de Sarajevo.....pág.165
Dra. Claudia Ruiz Arriola
- CEFyT (Cibernética, Erótica, Filosofía y Teología)
Oración sin faltas de ortografía.....pág.169
Adriel Manuel Hernández
- CINE
Precious.....pág.170
Dr. Luis García Orso, sj
- DERECHOS HUMANOS
Mujeres zapatistas y las luchas de género.
II Parte: el debate teórico.....pág.173
Dr. David Velasco Yáñez, sj

Parlamento de las Religiones del mundo 2014

En este número abrimos la nueva carpeta parl_relig, abreviatura de *Parlamento de las Religiones del Mundo*. En realidad *Xipe Totek* ya había publicado varios artículos bajo esta rúbrica. Una breve historia: En Monterrey (México) 2007 tuvo lugar el *Encuentro de las Religiones del Mundo*, en cierto sentido preámbulo de Melbourne (Australia) 2009 *Parlamento de las Religiones del Mundo*. En ambas ocasiones se celebraron Preencuentros y Preparlamentos en varias ciudades del mundo, notoriamente en Guadalajara: en julio 2007 un grupo ciudadano organizó el Preencuentro. Ese grupo ciudadano, convertido en la asociación civil *Carpe Diem* organizó en octubre 2009 el Preparlamento. Los dos eventos de una bella intensidad espiritual y humana. Al momento de cerrar esta edición, la misma asociación civil acaba de lanzar la candidatura de Guadalajara como sede del *Parlamento de la Religiones del Mundo 2014*. *Xipe Totek* seguirá la noticia y la información. Por esto hablamos de la nueva carpeta parl_relig. Para inaugurarla presentamos una de la ponencias que se tuvieron en el Preparlamento 2009, la de Claudia Ruiz Arriola.



En este número siguen las memorias del ciclo de Conferencias *Filosofía y educación*, la carpeta del *Departamento de Filosofía y Humanidades* ITESO, la de *Arte* y la de *Derechos humanos y/o indigenismo*. La del grupo académico *Cibernética, Erótica, Filosofía y teología*, tiene esta vez como huésped al “poeta mezquino” Adriel, y deja para el próximo número la del Dr. Conrado Ulloa sobre fenómenos interculturales. ●

Ciclo Filosofía y Educación

LA VERDAD QUE EDUCA AL HOMBRE

Bajo dos miradas filosóficas: María Zambrano y Gabriel Marcel*

*Luis Armando Aguilar Sahagún***

abstract Luis Armando Aguilar Sahagún. *The truth that educates man. Two philosophical perspectives: Maria Zambrano and Gabriel Marcel.* One perspective, that of Maria Zambrano (1904-1996): truth understood as revelation of man's vocation. Another perspective, that of the French philosopher Gabriel Marcel (1889-1973): truth as mystery which surrounds man having a commitment to others in a common search. Afterwards he shows how truth can educate man in the context of the present-day world. At the end he gives some conclusions.

resumen Luis Armando Aguilar Sahagún. *La verdad que educa al hombre: bajo dos miradas filosóficas: María Zambrano y Gabriel Marcel.* Una mirada, la de María Zambrano (1904-1996): la verdad entendida como revelación de la vocación del hombre. Otra mirada, la del filósofo francés Gabriel Marcel (1889-1973): la verdad como misterio que envuelve al hombre comprometido con los otros en una búsqueda común. Posteriormente se expone el sentido en que la verdad puede educar al hombre en el contexto del mundo actual. Al final se presentan algunas conclusiones.

* Conferencia tenida el 17.05.06 en la librería del FCE, Guadalajara

** Dr. En filosofía. Profesor en el IFFIM Guadalajara, laaguilar@yahoo.es



*La verdad:
Dura palabra
Mirada de niña adormecida
La verdad tiene azorados ojos redondos*

Francisco Hardi-Burdiman, a su hija Aletheia (1993-)

La intuición que le da título a este trabajo será expuesta a manera de hipótesis que se podría enunciar igualmente como una máxima más o menos evidente: la verdad educa al hombre. El acercamiento que se presenta para validarla no es, como pudiera parecer, de índole exclusiva ni principalmente epistemológica. Esta tarea es de enorme importancia para la educación. La difícil cuestión de la verdad será enfocada bajo una intención que toca al ámbito de la antropología y la ética y que remite, inevitablemente, al de la metafísica. Parece oportuno, justo en medio de lo que se ha llamado el *impasse post-moderno*,¹ enfrentar la cuestión de la verdad, por cuanto importa a la educación desde una perspectiva que abarca más que el ámbito del conocimiento. Cabría preguntar: ¿Cuál es la situación del hombre actual respecto de la verdad? ¿Cómo sería el mundo si fuéramos educados en la verdad? ¿Es la verdad algo exterior a nosotros mismos o algo interior? ¿Cómo nos educa la verdad?

Parece que la verdad está en peligro, puede ser olvidada por la educación, sepultada por el mundo de la opinión, de los medios, del clima creado por la vida moderna, por el exceso de información, de medias verdades, de un no saber qué hacer con la técnica, de un desarraigo de la tradición, entre otros factores. También puede estar en riesgo el más importante de ellos, que es, a mi modo de ver, el amor a la verdad de que somos capaces, que no muere aún en medio del clima incierto en que vivimos, de la infección de un escepticismo que nos hace perder la confianza en nuestra propia capacidad de verdad (*Homo capax veritate*). El dogmatismo, el fundamentalismo, son otros grandes factores que pueden sofocar este impulso. En este contexto parece urgente recordar esta condición, asumiendo con so-

¹ Cf. David Carr. *Education, Knowledge and Truth, Beyond the postmodern impasse*. Routledge International Studies in the Philosophy of Education, Londres, 1988.

briedad y una buena dosis de ese sano escepticismo que, creo, forma parte de esa búsqueda que nos lleva, en último término, a asumir la incomprendibilidad del mundo como trasfondo de todo cuanto sabemos y podemos llegar a saber de él, en sus múltiples verdades, muchas de ellas indiscernibles para la mayoría de los ciudadanos.

La hipótesis, pues, que aquí se explorará puede formularse en los siguientes términos: *La verdad que educa al hombre es la verdad sin más. El hombre es educado por la verdad, y cuanto más encarnada y concreta es ésta, tanto mejor lo educa. Y cuanto más ama el hombre la verdad, más educado es por ella*. La exposición consta de cinco partes. Tras una breve nota aclaratoria, se indaga el sentido de esta idea bajo dos perspectivas: la verdad entendida como revelación de la vocación del hombre, de acuerdo con el pensamiento de María Zambrano (1904-1996) y la del filósofo francés Gabriel Marcel (1889-1973) quien se aproxima a la verdad como al misterio que envuelve al hombre comprometido con los otros en una búsqueda común, la verdad como lo que mueve y acompaña en esa búsqueda amistosa y el término de la misma, al que se accede en gratuidad. Posteriormente se expone el sentido en que la verdad puede educar al hombre en el contexto del mundo actual. Al final se presentan algunas conclusiones.

1. Educar en la verdad

Educere, como es sabido, significa extraer, obtener. En este sentido elemental, pero de enorme trascendencia, la tesis enunciada implica un doble movimiento, hacia el interior y hacia lo exterior del hombre; la verdad que mejor nos educa nos permite volver sobre nosotros mismos, a lo más profundo que haya en nosotros, ahí donde ya no somos más nosotros mismos. Esa verdad, a su vez, es la que más nos permite salir de nosotros mismos, salir a lo otros, a la realidad. En última instancia, a esa realidad Otra que está por encima de cuanto podemos conocer y captar con nuestras solas facultades intelectuales, pero cuya existencia podemos barruntar: la realidad del misterio sagrado al que llamamos Dios.

En este sentido creo que puede hablarse de que hay una experiencia de la verdad. Experiencia, en primer lugar, de nuestros límites y posibilidades. Las verdades que más nos educan son las que nos ponen frente a nuestros límites. En ellos descubrimos la posibilidad de rebasarlos. El primer límite, es la estructura egocéntrica del sujeto. Cuando salimos de nosotros mismos -en el orden intelectual, afectivo o volitivo-, somos educados por la verdad. Entonces somos capaces de descubrir la realidad, a la que estamos volcados; de descubrir, también, la realidad de los demás, de los otros, de quienes en buena medida recibimos lo que somos; de descubrir, así mismo, que somos más, que hay en nuestro ser más de lo que empírica o biográficamente podemos constatar, que el camino de vuelta sobre nosotros mismos es un camino que nos puede conducir más allá de nosotros mismos, al fondo de eso que llamamos nuestra intimidad, al “*interior intimo meo*” que llamaba San Agustín. Esto ocurre, creo, en cada situación concreta, en todo interrogar sobre las cosas y en recibir de ellas una respuesta en que se establece un acuerdo con ellas, como afirma Xavier Zubiri.² Entonces somos capaces de descubrir que sólo somos con los demás y desde ellos, y que la verdad sólo puede ser una empresa común, que siempre nos rebasa, que es un ideal, como afirman Emmanuel Kant y, más recientemente, Mauricio Beuchot.

2. La verdad como revelación

La verdad puede ser entendida con la metáfora de la luz, como ocurre en varios autores griegos, el Evangelio de San Juan, en San Agustín y en una larga tradición. En ella se inscribe la búsqueda de María Zambrano y de Gabriel Marcel, los dos filósofos a quienes me referiré en particular.

Se ha dicho que toda la obra de Zambrano puede ser entendida como una respuesta a la “noche oscura de lo humano” (*La agonía de Europa*, 1945). Una historia en que se dejaron de ver las cosas, en la que se legisló y ordenó la realidad a costa de sojuzgarla mediante la pregunta por el ser, de reducirla a un núcleo esencial y unitario que ahoga la experiencia viva; en la que la mediación con la naturaleza

supuso una disolución secular de lo divino, que dejó al descubierto los abismos de lo sagrado en su expresión más bruta; la existencia humana queda proyectada en la historia de una libertad sometida a una inercia sacrificial que no se puede detener (*Persona y democracia*). Este es el diagnóstico que hace Zambrano del humanismo occidental, desde Platón a Nietzsche, quien con su nihilismo desenmascara y anuncia la recaída en lo más hermético y opaco de la realidad, produciendo así el suicidio de Occidente.

Esta pensadora buscaba las condiciones de posibilidad de todo pensamiento lógico y analítico, y lo encontró en la intuición, en el más amplio sentido del término, como el recurso de una razón integral, de una revelación no dogmática, semejante a una “avenida de lejana perspectiva”.³ Zambrano habla de un “saber auroral”, un saber de lo aún no nacido en el hombre, desde su ser finito, siempre irresuelto. De las “entrañas no esclarecidas” y de las “esperanzas enredadas en las ruinas de la historia”, frente al reduccionismo que busca reconciliar razón y realidad, que identifica la realidad con lo que racionalmente es posible conocer de ella, en el sentido del racionalismo, del idealismo e incluso de la fenomenología de Husserl. (El caso del exilio, por ejemplo, que, aunque *es*, resulta ininteligible).

Zambrano lleva a cabo una crítica de la razón occidental, y se adentra en lo que ha quedado relegado por ella, “su alma y su rostro, sus ínferos y sus sombras” como “formas íntimas de la vida”, en las categorías del ser que han quedado anegados bajo la noción falsificadora de experiencia que ha dominado en Occidente: el tiempo, el amor, el rencor, la piedad, la nada, la muerte, “las entrañas”. Al modo de intelección de esta verdad Zambrano lo llama “razón poética”, cuyo objeto propio es la realidad poética. “La realidad más poética es lo sagrado.”, que es “lo otro de la razón.” La razón poética es el método, el horizonte que permite dar con el ser de la persona y que hace posible que ésta pueda crearse. La poesía es respuesta; la filosofía, en cambio, es pregunta. La pregunta proviene del caos, del vacío, incluso de la desesperanza que se experimenta frente a respuestas que ya no satisfacen. La respuesta viene a ordenar el caos, hace al

² Cf. Zubiri. *Naturaleza, Hombre, Dios*. Editora Nacional, Madrid, p. 16

³ Cf. María Zambrano, *Horizontes del liberalismo*, Madrid, Morata, 1986, pp. 227

mundo transitable, amable y seguro. Pero aquí no se tocarán estos importantes aspectos. Baste señalar la importancia de la poesía, de la metáfora, como modo de conocimiento de la verdad. Tema estudiado ya por eminentes filósofos, entre quienes destaca Paul Ricœur.⁴

La verdad, diría María Zambrano, es revelación, una revelación que se padece, es acceder al interior de “lo más real de la vida.”⁵ Para esta pensadora, el hombre es un ser escondido que ha de ir revelándose en su vida.⁶ La vida, la de cada cual, tiene su verdad, una verdad viviente, “del tránsito, del estarse yendo hacia”, del trascender. Esta verdad se actualiza en un estar con los demás, como futuro a descubrir, no como realidad presente, totalmente agotada en su ser. El hombre ha de realizarse y se realiza revelándose, cumpliendo su verdad. La verdad se revela, es decir, es gracia, en la intelección se actualiza una presencia como donación. Para recibirla, el hombre ha de entregarse a ella. El hombre aprende, de este modo, a tratar con lo sagrado y, así, a realizar su vida. Lo sagrado es el sustrato más hondo de la realidad, que se manifiesta de múltiples maneras. La persona es una de ellas, la más radical, la más encarnada. Su revelación supone un “descenso a los infiernos”, “volver a las entrañas” en un proceso, temporal, histórico, que dura toda la vida.

Para hacer su vida el hombre necesita descubrir su propia verdad. Esto quiere decir, obedecer a la voz interna que la va llamando a ser y a vivir de determinada manera. Esa voz pide obediencia “en un constante y creciente ir haciendo, haciendo eso que la llamada pide, declarándolo y otras veces, insinuándolo, mas exigiéndolo siempre.”⁷ La vocación es algo distinto del hombre, es la respuesta a la llamada de una voz que pide que el hombre salga de sí, trascienda. Es, pues, un proceso con dos movimientos, un adentrarse y un manifestarse tan enteramente como sea posible. “Es un recogerse para luego volcarse; un ensimismarse para manifestarse con mayor

plenitud”.⁸ La vocación pide que el hombre se sacrifique por ella. La voz de la vocación es la de la verdad. No la verdad en abstracto, la verdad puramente teórica o mirada como en un espejo, sino “con algo que ha de tener sus raíces en la zona afectiva, ya que, como sabido, es el sentimiento el que impulsa la voluntad, el verdadero motor.”⁹ “En la vocación se revela de modo privilegiado la esencia trascendente del hombre y su realización concreta. En ella aparecen unidos los planos y estancias del ser y de la realidad, del hombre y de su vida” que integran la totalidad del hombre.¹⁰ La vocación, como verdad, es lo que le da unidad al ser, a la realidad y a la vida. “La vocación hace que la razón se concrete, se encarne, diríamos, que la vida se sustancialice y se realice a la par, uniendo así, vida, ser y realidad.” (*Ibid*). La vida, que había quedado sepultada por el idealismo; el ser, olvidado a costa de la verdad, por la fenomenología; la realidad, que había sido rescatada por el positivismo.

En síntesis, la verdad para el hombre es la revelación de su propia vocación. La función del maestro es aquí de mediación. “El maestro es mediador entre la luz y la ignorancia, entre la razón y la confusión en que inicialmente suele estar todo hombre.”. Es “mediador con respecto del ser en tanto crece, y crecer para lo humano es no sólo aumentar sino integrarse”.¹¹ “Toda vida está en principio apriionada, enredada en su propio ímpetu. El maestro ha de ser quien abra la posibilidad, la realidad de otro modo de vida, de la verdad.”¹² Maestro y alumno comparecen ante la verdad, se sacrifican ante ella. La verdad está por encima del juicio del maestro y del alumno, y su manifestación ocurre a través del diálogo.

El hombre es un ser que padece la trascendencia de su incesante despertar, siempre entre el sueño y la vigilia, entre la oscuridad de sus entrañas y la claridad de su libertad.¹³ El hombre queda reducido a su verdad cuando, a fuerza de penas, trabajos y renunciias, es despojado de todo, incluso cuando parece salir de la historia, y quedar como en

⁴ Cf. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Ediciones Europa, Madrid, 1980.

⁵ María Zambrano, *La España de Galdós*, Taurus, Madrid, 1960, p. 16. Citado por Gregorio López Cambres, “La autora de la razón poética”, Ágora, Granada, 2000, p. 78.

⁶ María Zambrano, *Persona y Democracia*, p. 103.

⁷ Cf. María Zambrano, *La vocación del Maestro*, p. 125

⁸ Ídem

⁹ Ídem, p. 127

¹⁰ Ídem. p. 129.

¹¹ Ídem, p. 133

¹² ídem., p. 139

¹³ Cf. *Persona y Democracia*, Madrid, Siruela, 1996 pp. 88

su orilla, como los exiliados. El hombre “despellejado”, “desnudo y desencarnado”, a la intemperie, en el desierto, ahí es donde “está más cerca de ser criatura de la verdad que personaje de la historia”, queda despojado de sus ídolos y de sus máscaras.¹⁴ Zambrano vive el exilio como un quedar más allá de “la tentación de existir”, “de ser el existente en medio de una soledad dejada por el desamparo y el abandono”, dado que la existencia es reducto de la subjetividad moderna, despojada de su idealismo, reducida a mero estado de arrojamiento. Zambrano llega a entender el exilio como una vocación que se colma quedando fuera del mundo -afuera y adentro, en el ínfero-, en un lugar sin mediación alguna, “desierto sin fronteras”, sin espejismos, sin firmamento. Es la transparencia de que hablan los místicos.

El que busca el conocimiento es el que no abandona el sentir originario, el que no desoye ni desatiende la presencia no objetiva de algo, de un centro que a sí mismo y a su contorno trasciende”.¹⁵ Lo propio del hombre es abrir camino, porque al hacerlo pone su ser en ejercicio. El hombre es camino. La acción ética por excelencia es abrir camino, y esto significa proporcionar un modo de visibilidad, pues lo propiamente humano no es tanto ver como dar a ver, establecer el marco a través del cual sea posible una nueva visión de sí mismo,

¹⁴ Cf. Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura, núm. 49, París, p. 66 citado por p. 254

¹⁵ El exilio educó a Zambrano, la llevó a encontrar un “centro descentrador”, al abrazarlo, al adentrarse en él, pudo “rescatar lo irrenunciable”, el sueño sumergido, fracasado o mal soñado” de toda una época, de una tradición; la llevó a vivir en un tiempo utópico radical, desubicado, como transparencia de lo que no tiene lugar: “la ciudad no habitada, la historia que desde el principio quedó borrada”. El exiliado “vislumbra, pero sobre todo “transluce”, es una figura de mediación, su ser consiste en transparentar, anda proponiendo ver para verse. Por su condición desnuda e irreductible es como un “Dios sin máscara”, le ha arrancado un poco de verdad a los ínferos, como Antígona, que revela la nueva Ley de la Polis. El encuentro con la verdad pide liberar al presente de su indigencia. El exiliado pide dar, de lo que nunca perdió y de lo que ha ganado: la libertad que se ganó y la verdad que ha ido ganando en esa especie de vida póstuma que se le ha dejado” (p. 70). Cf. María Zambrano, *Los bienaventurados*, Ed. Ciruela, Madrid, 2003, pp. 60 y ss ; En este punto existen semejanzas con la caracterización que hace Marcel del “misterio del Ser” como “lo inobjetivo”. A diferencia de éste, Zambrano vivió el misterio del propio ser como vivido como quien está más allá de las circunstancias, de “su cerco”, en el exilio. Marcel, lo vincula a la situación concreta que le toca enfrentar a cada persona

de sus posibilidades, de su vocación. El hombre se encuentra ante la tarea de integrar razón, realidad, poesía, ensueños, música, visión del corazón. Educar, ser educado es hacerse transparente, dolorosamente, actualizarse como realidad única, en unidad y soledad, en el lugar donde anida y se gesta la persona, la individualidad de cada quien, en doloroso parto, y se desarrolla en todas sus dimensiones, normalmente con otros, pero también abandonado por los demás, en el exilio, el forzoso y el voluntario...

Puede decirse, con Zambrano, que la verdad que educa al hombre es la que está enraizada en sus sentimientos, sus deseos, sus sueños, su piedad, es decir, su trato con lo sagrado. Es lo más profundo que hay en la persona. Lo que la va integrando, haciendo crecer, llegar a ser ella misma, descubrir su vocación. Esto significa que le permite descender al fondo de sí, ensimismarse hasta llegar a lo que no es ella, a dar con el “rostro que cada quien lleva en dibujado en sus entrañas”, y luego salir, revelarse. Esto ocurre entre los otros, por mediación de otros, en la historia... Todos somos, en cierto sentido, maestros: magis, maestro, alumno, rostro, discípulo, mediación para que cada persona sea más, viva más, crezca, florezca...

Este tipo de reflexión indica que la racionalidad humana está sustentada por algo que no se identifica con la subjetividad, entendida en un sentido autónomo y autosuficiente, que crea y produce desde sí misma su capacidad racional.

3. El misterio de la verdad buscada

Muchas de las cuestiones que se suelen plantear como problemas filosóficos sólo se iluminan si se les considera bajo un punto de vista distinto: el del misterio. El misterio es una realidad cuyas raíces se hunden más allá de lo meramente problemático, porque, quien pregunta por su realidad, no puede colocarse fuera o frente a él. Gabriel Marcel reivindicó, para la filosofía, la importancia fundamental del misterio, contrapuesto al problema, como una categoría epistemológica fundamental. El contexto es una crítica al positivismo, al empirismo y al subjetivismo. Su planteamiento es meta-positivista, en un sentido preciso: “El misterio se corresponde con lo que de bue-

na gana llamaría meta-técnico, hay que entender por esto la esfera inquebrantable a la que jamás tendrán acceso las técnicas. Lo que con toda seguridad podemos afirmar es nunca construir una máquina capaz de interrogarse acerca de sus condiciones de posibilidad de límite de su eficacia; aquí es donde aparece la interna conexión entre relación y misterio que está en el origen de toda mi obra.”¹⁶

El hombre contemporáneo se ha acostumbrado a explicaciones científicas y pseudo-científicas de lo que una visión positivista tiende a considerar como “lo meramente natural”, en el que todo se puede presentar como problema (teórico y técnico). Un problema es una cuestión susceptible de ser considerada de modo puramente objetivo. Quien se lo plantea, puede involucrarse en su respuesta o solución, como un buen matemático, pero el proceso mediante el que se resuelve se hace a través de la abstracción del sujeto. La objetivación se logra mediante una distancia que pone al observador fuera de la cuestión. “Un problema es algo que encuentro, que veo íntegramente delante de mí, pero que por eso mismo puedo asediar y reducir, mientras que un misterio en lo que yo mismo estoy comprometido y que, por tanto, sólo puede pensarse como una esfera en la que la diferencia entre lo que está en mí y lo que está frente a mí pierde su significado y su valor inicial. En tanto que un verdadero misterio puede resolverse con la técnica adecuada con la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica posible. Sin duda, siempre cabe la posibilidad (lógica y psicológica) de degradar un misterio para hacer de él un problema.” (Marcel, *El misterio del ser*, p. 190).

El misterio no equivale a lo incognoscible. Reconocerlo es un acto positivo en función del cual toda positividad puede reconocerse rigurosamente. Se trata de un cierto modo de intuición que sólo se capta a través de modos de experiencia en que se refleja, y que ella misma ilumina mediante una reflexión. La reflexión puede ser a dos niveles. En el primero se captan los datos, los hechos, los fenómenos, es decir, la inmediatez de la experiencia. En el segundo la reflexión

¹⁶ Cf. *Los hombres contra lo humano*, op. Cit. La filosofía de Marcel puede ser entendida bajo la clave de la participación. Por medio de ella Marcel buscó superar la oposición entre objetivismo y subjetivismo, superando al mismo tiempo tanto el idealismo como el empirismo.

vuelve sobre los datos de lo ya conocido, experimentado y vivido, sobre el fondo vivo de la experiencia que abre a lo “supra-sensible”, lo “meta-problemático”, que está ahí para cualquiera que se detenga a meditarlo. “El medio inteligible -dice Marcel a propósito de la segunda reflexión- así sea difícil la definición de su naturaleza, porque no es solamente lugar de encuentro, sino de comunicación y voluntad de comunicar, es aquel donde deberá desplegarse toda nuestra búsqueda.”¹⁷

El valor fundamental de esta reflexión, que es lo característico de la filosofía, radica en que, al volver sobre experiencias vividas (amistad, amor, lealtad, justicia, verdad), buscando captar su sentido en profundidad, lo que a cada cual se le revela acerca de sí misma como persona humana, ocurre algo decisivo: se abre el acceso al Ser. “El ser es aquello que no decepciona, hay ser en el momento en que nuestra espera es colmada, hablo de esta espera de la cual participamos por completo”, escribe en su *Diario metafísico*. “El ser es lo que resiste o lo que resistiría a un análisis exhaustivo que trate sobre los datos de la experiencia y que intentaría reducirlo a elementos de valor intrínseco o significativo”. También llega a escribir que “un conocimiento ciego del ser en general se halla implicado en todo conocimiento en particular.”¹⁸

Marcel consideraba que uno de los rasgos característicos del mundo contemporáneo consistía en la pérdida de esta exigencia ontológica. En un mundo en el que todo se reduce a problemas por resolver el hombre se ve reducido a las funciones que desempeña, su personalidad se fracciona, su capacidad de asombro queda atrofiada y, en

¹⁷ “El carácter filosófico tal como yo lo concibo, siguiendo a muchos otros, consiste en que no se desarrolla solamente dirigido al objeto cuya naturaleza pretende descubrir, sino que está al mismo tiempo a la escucha de un cierto canto que se eleva desde sí mismo a medida que cumple su trabajo.” Cf. *El misterio del ser*, op. Cit. P. 79.

¹⁸ Cf. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 36. Para una exposición lúcida del pensamiento de Marcel y de sus semejanzas con el de Martin Buber puede consultarse con provecho a Emmanuel Lévinas, “Martín Buber, Gabriel Marcel y la Filosofía” en *Íd. Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, pp. 35-54. Lévinas hace algunos cuestionamientos importantes a la contribución de ambos pensadores.

consecuencia, pierde el sentido del misterio del ser, que podría recuperarse al reflexionar a fondo sobre el sentido y el significado de la propia experiencia. El punto de partida es lo concreto. La segunda reflexión nos permite descubrir que hay el misterio, en el que estamos envueltos, y nos abre un acceso al Ser, a la realidad propiamente espiritual que lo envuelve todo.¹⁹ La reflexión segunda, caracterizado por Marcel como un movimiento de conversión, brota de una intuición del Ser que no se reflexiona ni puede reflexionarse directamente. “Ella ilumina, al volverse hacia él, todo un mundo de pensamientos que ella trasciende”.²⁰ Su existencia genera una seguridad interna, que subyace al desarrollo del pensamiento discursivo, a los “áridos caminos de la reflexión pura”.

Es importante destacar que, en contraste con ellos, Marcel experimentó en la música otro modo de acceso a esa realidad que fatigosamente se esforzaba por alcanzar. La música le otorgaba una “prenda permanente de ella”, como constata en un texto de 1959 (La música en mi vida y en mi obra). La música conjuga lo sensible y lo inteligible, sin la ayuda de lo conceptual. Ella es “portadora de verdad”, si bien no revela ninguna verdad particular, reducible a un contenido objetivable. Abre a un tipo de experiencia que obliga a pensar en la trascendencia de la Verdad -respecto del orden de verdades que son objeto del saber. No es éste el lugar para profundizar en tan interesantísimo aspecto. Baste mencionarlo aquí como un aspecto importante del esfuerzo de Marcel por superar la oposición entre el racionalismo de la inteligibilidad abstracta y una filosofía del absurdo, como la de Sartre...

Este intento supone dos momentos importantes: por una parte, a través de la afirmación de un orden del sentido y del valor, por el que jerarquizamos nuestras actividades, distinguiendo lo que nos hace acceder a lo mejor. Por otra, la afirmación de que nuestros valores no pueden darse sin relación con lo que está en el fondo de las cosas: el

¹⁹ Una clara exposición de lo que Marcel entiende por misterio se encuentra en las Lecciones Gifford dictadas por el filósofo francés en la Universidad de Aberdeen, publicadas entre 1950 y 1951 bajo el título: *El misterio del ser* en: Gabriel Marcel, *Obras Selectas*, Vol. I, B.A.C., Madrid, 2002.

²⁰ Cf. *Diario metafísico*, citado en G. Marcel, *Homo viator*, Sígueme, Barcelona, p. 325

principio del ser que pide, en último término, un acto de fe, cuya raíz es de carácter intuitivo. “La intuición misma se reduce, en el fondo, al acto por el cual el pensamiento afirma que él es, en sí mismo, trascendente a aquello que en él es pura objetividad. Él es, pues, en suma, un acto de fe, y su contenido no podrá explicitarse más que en una dialéctica práctica de la participación, por la que el pensamiento, superando el modo del saber, se acercaría por pasos sucesivos de creación al centro donde debe libremente renunciar a sí para hacer sitio a Aquél que es.”²¹

Marcel se opuso al espíritu de abstracción, en el que veía el origen de muchas formas de violencia. No obstante, el filósofo francés tuvo presente la importancia de que el pensamiento guarde un carácter sistemático, en el sentido de restaurar lo concreto por encima de las determinaciones desunidas y desarticuladas del pensamiento abstracto.²² En el dominio de la metafísica el fin es el comienzo. La idea de una nueva zona del conocimiento, de algo totalmente inesperado o absolutamente nuevo, se aplica tal vez al terreno de los hechos, no a la verdad filosófica. En este terreno todo lo que podemos conocer es ya en cierto modo conocido. No podemos llegar a ello si no partimos de una experiencia que ya la contenga de alguna manera.²³ En el orden del conocimiento y de nuestra psicología, puede decirse que nuestra actitud inicial anuncia el modo en que despertamos a la existencia. La actitud inicial que se adopte en el umbral del pensa-

²¹ Cf. G. Marcel, *Diario metafísico*, p. 652, citado en *Homo Viator*, p. 324.

²² Cf. *Del rechazo a la invocación*, op. Cit., p. 34.

²³ La metafísica no es la búsqueda de un objeto particular dentro de la experiencia, sino de las últimas implicaciones de la experiencia misma. La definición de fin está implicada en la experiencia con la que comenzamos. Si es posible un conocimiento final, éste ya es en cierto modo actual. Si podemos alcanzar lo trascendente, ya está inmanente en nuestra propia experiencia.”O no hay ni puede haber experiencia del ser, o esta experiencia nos está realmente garantizada.” Cf. (Marcel *Ser y tener*, citado por Gallagher, Kenneth, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Razón y Fe, Madrid, 1968, p. 26). Ser significa aquí la realidad en cuanto más allá de la subjetividad. También se refiere a nuestra relación con el ser como plenitud, como trascendencia. “La totalidad del ser tiene una presencia actual e inevitable en cada punto” Lavelle. No existe el problema de “ir al ser, porque ya estamos en él” (Blondel, *L’être et les êtres*” París, Alcan, 1935, p. 9). Del ser tenemos una certeza primitiva inalienable. El absoluto está siempre presente a la conciencia).

miento es determinante respecto del tipo de respuesta a la pregunta por lo que puedo afirmar últimamente sobre la realidad. Mi modo de describir la realidad depende de mi postura frente a ello.

En el origen de la filosofía ha de haber una actitud de humildad. Sin ella nuestro pensamiento pierde su carácter filosófico y se queda en lo “problemático”. “No se trata de modestia, ni de abajamiento, ni de prudente hesitación antes de afirmar cualquier cosa, ni de la espera de la evidencia, como ocurre en la ciencia. Se trata de una actitud existencial: es el reconocimiento de que somos en algo que nos supera y en lo que estamos incluidos”.²⁴ El reconocimiento de la finitud, la experiencia de perdurar no siendo dueños de nuestro propio existir. Esto nos lleva, por lo mismo, a reconocer que somos, en primer lugar, para nosotros mismos, un don, don que se renueva a través del tiempo (Del rechazo a la invocación). De ahí que no sea posible desligar la experiencia de los propios límites de una fuente que no podemos separar de nosotros mismos, dado que es por su presencia que existimos (Cf. *Homo viator*). No se trata de una actitud teórica. Por eso, la filosofía que brota de la humildad es antiteórica. Nuestro pensamiento no está contrapuesto a nuestro ser. Humildad y finitud son los manantiales del pensamiento humano.

En humildad somos capaces de vislumbrar el carácter inobjetivo del ser. La realidad que se encuentra en humildad no puede ser un “objeto”. Tampoco puede producir un sistema en sentido racionalista, porque el pensamiento sistemático florece en el terreno de la “objetividad”. La idea de lo “claro y distinto” es propia del “tener”, mientras que la realidad que la humildad revela no se puede poseer. Este estilo de filosofía se distancia de un razonamiento autónomo totalmente impersonal. El pensamiento entendido como adhesión al ser sólo se despliega como un continuo acto de humildad. En la más abstracta de las especulaciones hay siempre un compromiso fundamental, concreto y libre. La mente no permanece fuera del ser como un observador desinteresado y totalmente externo. Separado del ser la mente sólo puede elaborar construcciones de un yo, que es pura construcción: transparente a sí mismo. Por eso dice Marcel que el

reconocimiento de la no transparencia del yo es el supremo acto filosófico, la contrapartida intelectual de la humildad ontológica. La “metodología de lo inverificable” es de fuerte inspiración agustiniana: la experiencia de estar como sumergidos en el ser y en la verdad. “Para conocer la verdad, tenemos que estar en la verdad” (Agustín) Filosofar es, en este sentido, expresar el ser presente que se haya inexpresado. Esta expresión emana de nuestra libertad: al ser sólo se le puede declarar libremente. La presencia indudable del ser pide nuestro libre consentimiento.

Por otra parte, el yo al que el ser está presente no es un ego insular, solitario. No nos separamos de los demás para sumergirnos en el ser. La experiencia de ser brota de la comunión. Es experiencia de comunión: esse est co-esse. No hay yo sino en cuanto hay comunión. Mi yo no existe separado de otros yo. Llega a existir en comunión. Yo soy literalmente dado a mí mismo por otros. “Lo que comunica con la trascendencia son las ventanas de la experiencia interpersonal”.²⁵

La verdad nos abre al misterio. La conversión o reflexión segunda nos abre a la verdad. Cuando se pregunta por la verdad, se corre el riesgo de querer considerarla fuera de una relación existencial, como dice el mismo Marcel, “fuera de un drama en el que existe la pasión y en el que, para una conciencia viva, cristaliza una situación que provoca una singular pasión, que es la pasión por la justicia y la verdad.” Al preguntarse por la verdad, tomando en consideración la manera propia de buscarla en el ámbito científico, es posible constatar que, del conjunto de verdades parciales se desprende un pluralismo de los hechos, no elaborado en una doctrina. Marcel constataba, hacia 1960, la existencia de dos polos en cuanto a posiciones respecto de la verdad: el dogmatismo, en sus distintas formas, y su opuesto, el escepticismo, la atonía que, en medio de la incertidumbre y de la angustia, conduce a un abandono de toda iniciativa, desconfianza y responsabilidad. Estas corrientes morales generan el clima adecuado en el que pueden prosperar los sistemas de opresión.

²⁴ Cf. Gallagher, Ídem.

²⁵ Cf. Gallagher, Keneth, *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 33; “intuición ciega, metáfora, Luz pp. 34- 40

La pregunta es ¿qué es la verdad abstracta? No hay que olvidar que Marcel se opone al espíritu de abstracción. Este tipo de preguntas sólo tienen sentido a la luz de situaciones concretas. En lugar de referirse a la verdad con la precisión de un concepto, Marcel propone más bien su liberación de abstracciones vacías.²⁶ No ofrece una definición de la verdad. Hace alusiones a ella cuando se refiere al “poder reverberante de los hechos”.²⁷ “Los hechos ejercen sobre el individuo una presión sorda que lo lleva a reconocer su necesidad de reconocer...”²⁸ El filósofo francés habla también del “espíritu de verdad”: “a la luz de la verdad puedo llegar a rechazar la permanente tentación de concebir o representarme la verdad tal como yo desearía que fuera. A la luz de la verdad, en presencia de la verdad, todo ocurre, por oscuro que pueda parecer, como si esa verdad tuviera en sí misma el poder de estimular, como si fuera susceptible de purificarme, a la manera del aire de mar o de la brisa fresca que se respira en los bosques.”²⁹ La verdad es un poder distinto de nosotros mismos que se nos entrega y se nos presta a cambio de un acto de aceptación. De ser así, se podría entender por qué es posible amarla hasta sacrificarse por ella. El hombre encuentra al ser junto con amigos que participan de una búsqueda común, que participan de una misma comunidad ideal” de investigación.” (p. 75). Es la búsqueda incesante de una luz que se realiza en compañía. Ya en la búsqueda hay un cierto hallazgo.³⁰ Se da en el intercambio consigo mismo y con los demás en un medio inteligible. El hombre descubre que se mueve en ese medio por la misteriosa alegría que experimenta al amarla (p. 78).

²⁶ Cf. Gabriel Marcel, *En busca de la verdad y de la justicia*, Herder, Barcelona, 1997, p. 64. Verdad, justicia y santidad son conceptos que tendrían que considerarse en el mismo plano. “Lo santo debe considerarse como la raíz y como la referencia básica, sin que esté necesariamente ligado a un credo determinado. Porque se observa que, en la misma medida en que la vida es desposeída de santidad, también los valores de justicia y verdad se secan y quedan completamente exangües.” (Ídem., p. 65). Marcel sugiere que todo aquello que llamamos justicia o verdad tiene su fuente en Dios, sólo respecto del cual la santidad tiene su significado pleno. En el plano de las situaciones concretas en las que lo que está en juego es la acción, la distinción entre verdad, santidad y justicia es resultado de una abstracción artificial”.

²⁷ Cf. G. Marcel, *El misterio del ser*, p. cit., p. 70.

²⁸ Ídem.

²⁹ Ídem, p. 72.

³⁰ Nota al pie de Mario Parajón en G. Marcel, *El misterio del Ser*, p. 77

Sea cual fuere la definición concreta, el concepto de verdad hace referencia a algo que presenta consistencia y estabilidad absolutas. “Vivir conforme a la verdad significa en todo caso ponerse uno mismo en armonía, no sólo consigo mismo, sino con un imperativo que debe expresarse en nosotros y que no puede ser ahogado.” (Ibid., p. 66). Aunque el carácter universal del imperativo no penetre la conciencia, se manifestará en situaciones específicas, como exigencia incondicional. Cuando se obra en contra de la verdad se va en contra del elemento espiritual que hay en ella y al mismo tiempo, se comete una injusticia. El hombre tiene una disposición básica para ser testimonio creador dentro de las situaciones concretas que descubre en su situación histórica. La verdad, como opuesta a los intentos de objetivarla, es la realidad trascendente ante la cual se da el testimonio.

Marcel vio la importancia de no identificar la verdad con alguna doctrina. Para evitar caer en un relativismo destructivo, consideraba importante distinguir cuidadosamente la verdad de las concepciones de la vida, de los “ismos” que dividen a las personas. El hecho de que gentes que sostienen posiciones diferentes puedan crear un vínculo fraterno entre ellas, habla de una “luz” que los une, como por ejemplo, cuando asumen totalmente las consecuencias de las acciones en que se unen por una causa que trasciende sus puntos de vista particulares. En este contexto, las diferencias de visión sólo aparecen, cree desde el punto de vista de un pensamiento objetivador.

Como para Zambrano, la verdad tiene que ver con una vocación del ser humano. El hecho de que ésta pueda ser desatendida demuestra que la relación que guarda el hombre con la verdad y con la justicia está atravesada por la libertad. “Faltar contra la justicia significa contribuir a reforzar en uno mismo y en otros aquello que se opone a dicha vocación. Pero también significa contribuir de igual modo a ocultar la verdad en tanto espíritu y luz.”³¹

³¹ Ídem, p. 73

4. Sobre la verdad que nos educa en el contexto del mundo actual

Nuestro mundo está demandando acciones inteligentes, realistas, correspondientes con la realidad. No podemos esperar nuevos “paradigmas” para dibujar lo que tenemos que hacer. Las verdades concretas ya son demanda: demanda de acción, de formación del juicio, valoración. La vida cotidiana nos ofrece día con día elementos que podemos integrar para vivir en la realidad, estando entre las cosas como más nos conviene a todos. Para estar en la verdad. La información, en sus múltiples formas, es “bombardeo”, agresión, intromisión en nuestro interior. La dejamos pasar, afectarnos, sin darnos cuenta, y seguimos en nuestra función, nuestra tarea, sin reparar en lo que podemos hacer desde lo que nos interpela, sin discriminar, sin apropiación, crítica, conciencia, adopción de actitudes, opciones. Vivimos en un mundo convulsionado y nos negamos a aceptarlo. El mundo funciona de acuerdo con una lógica despiadada, y nos damos cuenta. Las decisiones de los gobernantes obedecen a intereses y dinámicas de poder que reconocemos o intuimos, y que, a lo más, logran suscitar en nosotros un malestar que nos deja en la impotencia. El mundo está configurado por decisiones que nada tienen que ver con la racionalidad, la bondad y la responsabilidad. Pareciera que aceptamos vivir dentro de una cloaca dentro de la cual construimos islotes habitables, llenos de magia, diversión y evasiones.

El mundo de los medios, de las películas, del Internet es el pan cotidiano, a veces hasta el hartazgo, que alimenta a miles o millones de niños, jóvenes y adultos. Videos y películas de todos los temas, variaciones mitológicas sobre la sacralidad perdida en el mundo, que intenta ser sustituida por la magia; erotismo y sexo en discordia, en formas humanistas o perversas; conflictos históricos y mundiales en distintas versiones; lecturas de “la realidad” a los ojos de cineastas que se enriquecen de la necesidad de “pasar el rato”. ¿Ofrecen estos hechos el material educativo básico de las verdades que nos podrían educar? ¿No habría que hacer de la necesidad virtud, aceptar la realidad impuesta por los medios, el consumo voraz y encauzarlo desde la escuelas, y todo tipo de centros educativos para aprender a apreciar lo que vemos, a discernir su valor de verdad histórica, lo que nos

enseña de la sociedad, para afinar nuestros criterios de bien y de mal, formar nuestra conciencia, descubrir lo que hay en el corazón del hombre, sus posibilidades y sus abismos? ¿No podemos encontrar estrategias de acción común, riesgos y posibilidades? ¿No demanda el momento histórico de una acción creativa, comprometida al máximo entre padres e hijos, por aprender juntos de todo cuanto se introduce en la mente y en los corazones de la humanidad, día con día, a velocidades de vértigo? ¿Son el hombre y la mujer, en su grandeza inagotable, la preocupación de los educadores y los centros educativos? ¿Habrá que aceptar vivir en medio de la ambigüedad, de la hipocresía, del compromiso fácil, de la barbarie aceptada en mediocridad?

Vivimos en un mundo de energéticos escasos. Si no se adoptan medidas en 20 años, el panorama del futuro inmediato es catastrófico. Dejamos que esos sean augurios de radio, dejamos que sean unos cuantos grupos los que trabajan y “hacen conciencia”, mientras que parece que nuestro deber está al margen de las acciones colectivas que demanda la seriedad del momento histórico. El agua escasea y no nos escandaliza el dispendio propio ni el que hace el vecino. Estas son verdades concretas. ¿Educan? ¿Importa la verdad? ¿Nos interesa que se encarne en nosotros? ¿Que se apodere de nosotros como convicciones? ¿Queremos correr por el camino del escepticismo, del cinismo, del fanatismo dogmático o el fanatismo de la duda? ¿Amor a la incertidumbre, al abismo o a las humildes verdades que encontramos, que nos salen al paso en los encuentros, en los diálogos, en las personas que son verdades porque transparentan el ser que son, la sed y el hambre que padecen? ¿Vivir más allá del bien y del mal, más acá o en la conciencia de que estamos expuestos al error, de que es condición humana aprender de ellos? ¿No es ese aprendizaje aprender verdad? ¿No nos educa nuestra condición asumida, amada, de-puesta en la verdad que nos sostiene?

Siempre que buscamos lo que es, lo que son las cosas, buscamos verdad. Buscarla y encontrarla nos hace hombres, mujeres, niños, ancianos, adultos, a cada cual a la medida de su búsqueda y del don de su encuentro. “La verdad del hombre, es lo que lo hace hombre” (Saint-Exupéry). Nuestra verdad es la gran necesidad que tenemos de salir de la tiniebla, por cuanto está en nuestro querer y en nuestras

5. Algunas conclusiones

posibilidades. Y aceptar que también ella nos habita, puede corroer-nos, hacernos daño, o simplemente ser la contraluz de cuanto hay de verdad en nosotros, como capacidad de verdad, como ansia de luz, de revelación, de lo que es, simplemente. Hace falta tener confianza en la verdad y en que el hombre es capaz de verdad. La verdad se le presenta al hombre pidiendo su asentimiento, incondicionalmente. A su conciencia, se presenta como aquello a lo que tiene que obedecer. Cuando la tiene frente a sí, el hombre es capaz de negarla. Pero cuando la descubre en lo más hondo de sí, es iluminado por ella. Necesita de una luz para poder verla. Luz que, diría San Agustín, es la enseñanza del “maestro interior”. El hombre la busca, vive en la esperanza de alcanzarla. La verdad se busca porque se la ama.

La verdad que buscamos rebasa todas las verdades pequeñas, parciales, es la verdad absoluta, que nunca poseemos, pero que se refleja en cada fragmento de verdad. De hecho no poseemos ninguna verdad. Es más bien la verdad la que nos posee (Zubiri). La verdad está en el hombre, y el hombre puede estar en la verdad. Que en el hombre no haya verdad, es una triste verdad (“*homo mendax*”), pero por ser capaz de amarla, puede salir del error y del engaño. La verdad absoluta rebasa nuestra intelección. Nos atrae poderosamente. La podemos amar y afirmar. Y tanto más la amemos, tanto más podremos acercarnos a ella, o ella iluminar nuestro finito entendimiento. Ese amor, en cierto modo, purifica el juicio y nos hace dignos de la verdad. Por el amor a las verdades pequeñas, somos llevados a la verdad, sin más. Postrado, el hombre puede reconocerla. La verdad es lo que merece la total postración del hombre.

¿Cuál es esa verdad? El hombre se hace digno de la verdad o indigno de ella. El hombre tiene que hacerse digno de ella, recibirla. La verdad educa al hombre, lo saca de sí, lo vuelca a lo que es. Cuanto más alto y sublime, más lo saca de sí (*veritas semper maior*, la verdad siempre mayor). Esto vale para todo tipo de verdades, las matemáticas, las astronómicas, las religiosas, las éticas. Al mismo tiempo, lo sumerge en lo más profundo de su ser, y lo educa, lo induce a sí, lo mueve a entrar hasta el fondo que ya no es él (más íntimo que mi misma intimidad). La verdad educa: revela al hombre lo que le devuelve su humanidad, lo que la restablece en los distintos ámbitos de su vida, individual y colectiva.

1. Cuanto más encarnada más es la verdad educadora del hombre. El hombre nace desde la verdad. Desde el seno materno, en el plasma germinal, en la célula madre, en la meiosis, la mitosis y todos los procesos por los que se constituye nuestro ser, que ya conocemos bastante bien, en lo que hay verdad. El hombre crece en la verdad, enraizado en ella, recibéndola. La verdad del amor o del rechazo, la verdad que lo sostiene, se le da, se le entrega, la verdad que lo alimenta (*Matrix educat, Magister docet*). Maternalmente, el hombre es educado por la verdad. Magistralmente, el hombre es instruido, preparado para la vida, para enfrentar la realidad, para ser, ser sí mismo, ser con otros, ser delante de otros y desde ellos, ser por ellos.

2. Crecemos en la verdad, y sin ella, morimos de inanición, de sed, nos evadimos, buscamos refugio, pero siempre en verdades, por pequeñas que sean, por incompletas. Y nuestra fragilidad apenas se sostiene en ellas. Y nos descalabramos, maduramos, a golpe de verdades. Nos pueden mentir, engañar, podemos incluso intentar engañarnos nosotros mismos, pero siempre por miedo a verdades que nos sentimos ineptos de enfrentar, incapaces de contener. Hace falta confianza, ser educado en la confianza para poder aceptar la verdad y permanecer en ella. Hace falta aprender a desearla con todas las fuerzas, echar a andar el motor del deseo, que ya está operando desde las primeras preguntas, en las primeras palabras, en los primeros intercambios de miradas de la infancia. El hombre es capaz de verdad y se hace cada vez más, cuando se le educa a amarla, sin detenerse jamás. Busquemos como quienes ya han encontrado, encontremos como quienes todavía tienen que hallar, decía San Agustín.

3. La verdad que nos educa nos pone ante la urgencia de la acción en correspondencia con ellas, y de permanecer en ella. La verdad que educa suscita y conduce el deseo de saber, de discriminar entre los saberes aquellos que valen la pena, los que necesitamos, de los que estamos menesterosos. La verdad que nos educa nos muestra nuestra insuficiencia, nuestra menesterosidad, precisamente para que la verdad de cada cual sea compartida, conferida, hasta donde es posible, y purificada.

4. El hombre descubre permanentemente nuevas verdades que, a su vez, le plantean nuevos enigmas, lo lanzan a nuevos interrogantes, problemas. La inteligibilidad de lo real, a las cosas en su estructura inteligible. Y así, se le plantea una y otra vez la pregunta inagotable sobre su propio ser, entre el pasmo y el desengaño, entre el asombro y la decepción. La comprensibilidad del mundo le plantea un enigma aún mayor. La de su propio ser, tanto más, como ser capaz de comprender y, al mismo tiempo, de ser rebasado por la comprensibilidad de los fenómenos, de los hechos que se explican por un orden racional, lógico. El hombre se descubre a sí mismo como cifra inteligible (como afirma Karl Jaspers), en demanda de comprensión, como abismo de preguntas y respuestas, como ser capaz de verdades que no es capaz de abarcar...

5. La educación puede descubrir, como sugiere Zambrano, que el camino que conduce al hombre a su verdad es un doloroso parto, un cierto modo de exilio, un descenso a las entrañas. La capacidad de poetizar la vida, el ser, son indicios claros de que el hombre puede acceder a ellos por medio de la poesía y la metáfora, de una razón poética, como auténticos modos de la verdad, como ha mostrado Paul Ricœur.³²

6. La capacidad de guiar, formar y reformar el pensamiento, a través de un renacer siempre nuevo de las verdades que convienen al hombre, a cada generación, y a todos los pueblos. Su justa verdad, la que transforma sus vidas y las orienta. La verdad que le enseña a descubrir el ámbito de lo sagrado y a tratar con él. No a “re-sacralizar al mundo”, sino a penetrar en lo divino que ya lo permea. No a huir del sistema, sino a descubrirlo en contraste con el poema. No a huir de la historia, sino a buscar y descubrir en ella sus posibilidades de hacer de ella una historia de los hombres, no una “historia sacrificial”, sino una historia de las personas, de los pueblos, dentro de una democracia que reconoce que su suelo nutricional es la religiosidad del respeto a un orden...

7. Con Marcel, puede aprender a superar el reduccionismo que hace de las personas un haz de funciones, a involucrarse en la relación

intersubjetiva en un encuentro en el que lo decisivo es que el otro sea afirmado por sí mismo; a describir la exigencia del misterio ontológico, del misterio de una participación en el ser, a rebasar el ámbito de lo problemático, reconociendo el misterio como aquello en lo que estamos involucrados, como el amor, la vida y la muerte. Sondar las posibilidades educadoras de la música, como modo de acceso al misterio y a una gran cantidad de verdades, intuiciones, certezas...; descubrir en el drama, en el teatro, posibilidades insospechadas de poner a prueba las verdades que creemos poder sostener desde un punto de vista meramente reflexivo; aprender a recuperar el significado de nuestras experiencias a través de una “segunda reflexión”, que va de lo cotidiano a su significado ontológico; a descubrir en la posibilidad de hacer de nuestras notas y anécdotas personales un verdadero “diario metafísico”, en el que lo vivido se convierte en la materia prima de una reflexión que nos conduce a plantear problemas filosóficos de gran envergadura, en lo concreto, con una clara referencia existencial y ubicado en las circunstancias; a cuestionarnos sobre nuestra condición de seres encarnados, peregrinos del absoluto, en medio de un clima de desánimo en el que se corre el serio peligro de sucumbir, detenerse, capitular; a explorar el sentido de la invocación de una presencia, y del poder estar presente a otros...

8. La verdad que educa es la verdad encarnada, la de un ser en situación ligado a un cuerpo, y se revela en la palabra, el diálogo, la poesía, la amistad, la comunión y el rostro de las personas, como vieron y enseñan Zambrano y Marcel.

9. El punto de confluencia, la intersección de sus miradas, tal vez sea la obediencia, el acatamiento y la entrega. Sólo en la obediencia se revela la verdad al hombre. Sólo en la entrega del hombre, le es donada la verdad.

Parece oportuno concluir citando al poeta indonesio Francisco Budi-Hardiman: *La verdad no espera nada. No es un enigma ni un misterio, pero no podemos contemplarla, ni sostenerla entre las manos, porque no nos pertenece. La verdad tiene una mirada discreta de niña, es el espejo de lo mejor que hay en los hombres o entre ellos, cuando, como imantados por ella, giran 180 grados en dirección a los otros.* ●

³² La llamada “verdad tensional” Cf. *La metáfora viva*, op. Cit.

Ir más allá del descontento de la postmodernidad

Recuperar los aportes críticos de José María Mardones,

in memoriam.*

*Lic. Alfonso González sj***

abstract Luis Alfonso González Valencia, sj. *Going beyond the discontent of the postmodern era. Recuperating the critical contributions of José María Mardones, in memoriam.* Guided by Mardones, I see the phenomenon of the postmodern era as a socio-cultural tendency of our time. I note the main features of this type of “mood” that has permeated the different aspects of life. Assuming a critical posture I open the dialogue with the postmodern to rescue the riches and challenges for man today. At the same time I show the ambiguities and illusions that a serious reading of the “postmodern proposals” assumes. Finally I give a personal evaluation of Mardones’ position and point out his noticeable socio-political preoccupation that reaches out to the reformulation of the modern project from different perspectives.



resumen Luis Alfonso González Valencia, sj. *Ir más allá del descontento de la postmodernidad. Recuperar los aportes críticos de José María Mardones, in memoriam.* De la mano de Mardones situó el fenómeno de la postmodernidad como una tendencia socio cultural de nuestro tiempo. Anoto los principales rasgos de este tipo de “talante” que ha permeado los diferentes ámbitos de la vida. Desde una actitud crítica abro el diálogo con la postmodernidad para rescatar riquezas y desafíos al hombre de hoy. Al mismo tiempo muestro las ambigüedades e ilusiones que supone cierta lectura de las “propuestas postmodernas”. Finalmente realizo una valoración personal de la postura de Mardones, y señalo su apreciable preocupación socio política que tiende hacia la reformulación del proyecto moderno desde diferentes perspectivas.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 09.12.09.

** Profesor de filosofía en el Departamento Filosofía y Humanidades Iteso. alfonsogonzalez@iteso.mx

En el presente trabajo recupero los luminosos aportes de José María Mardones,¹ pensador español (murió el 24 de junio de 2006) quien nos ayudó a comprender el ambiente socio-cultural de nuestro tiempo, desde una postura crítica y discerniente frente al pensamiento y “talante” postmoderno. Sus múltiples publicaciones² expresan una actitud que intenta ir al fondo de las diferentes estructuras sociales y sistemas de pensamiento, al mismo tiempo que ofrecen algunas orientaciones para la interpretación de un presente seguramente transicional, pero en todo caso dominado por incertidumbres de fondo, y dan pautas que permitan mantener la esperanza y utopía para proyectar un mundo más humano.

Desde luego que la postmodernidad no es la única tendencia socio cultural de nuestro tiempo. El actual panorama se caracteriza por una serie de reacciones y modos de habérselas con las contradicciones de la sociedad moderna. Una perspectiva muy general sobre tendencias apuntará, por lo menos, a cuatro principales: *Críticos sociales, Postmodernos, Neoconservadores y Conservadores*. Dada las limitaciones de la extensión de este texto y de los intereses personales, me centro ahora en la así llamada postmodernidad desde el balance que hace José María Mardones. Esto es, señalo críticamente las ambigüedades e ilusiones postmodernas, sin olvidar las riquezas y

¹ Trabajó como investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid); profesor de sociología en la Universidad del País Vasco; simpatizante de la propuesta del alemán Jürgen Habermas.

² Sus publicaciones han abordado la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt: *Dialéctica y sociedad irracional. La Teoría crítica de M. Horkheimer* (1979); *Razón Comunicativa y Teoría Crítica* (1985). El tema de la postmodernidad en relación con el cristianismo lo ha abordado en: *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. (1988); *Postmodernidad y neoconservadurismo* (1991); *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (1995). José María Mardones se ha destacado por sus importantes investigaciones sobre la “nueva sensibilidad religiosa”, prueba de ello son las siguientes obras: *Las nuevas formas de religión* (1994); *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (1996); *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión* (1998); *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica* (2000); *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro* (2000); *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* (2003); *La ética ante las víctimas* (2003); *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica* (2005); entre otras.

desafíos que hoy se nos plantean desde este “talante” desencantado de la modernidad.

El fenómeno que aquí nos ocupa se ha clasificado de diferentes maneras y ha recibido diversas teorizaciones, aunque todas coinciden en la reacción contra la modernidad. Mauricio Beuchot siguiendo a Jürgen Habermas ofrece un mapa mínimo que ayuda a ubicarnos: *postmodernidad antimoderna*, *postmodernidad paleoconservadora*, *postmodernidad neoconservadora* y *postmodernidad ético crítica*.³ Es a los primeros a quien les dedicaremos la mayor parte del tiempo. Aquí encontramos pensadores como Lyotard, Baudrillard, Lipovsky, Vattimo, Rorty, entre otros. Éstos toman de la experiencia estética de la modernidad la presencia de una subjetividad desgajada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento, apartada de los imperativos del trabajo y de la utilidad. Ellos critican de la modernidad tanto la ética como la técnica. Una vez que hemos planteado hacia dónde va dirigido el análisis de este trabajo, recuperemos los aportes de José María Mardones.⁴

1. Postmodernidad: ¿una expresión de moda o snobismo intelectual?

El autor nos hace conscientes de la amplitud del vocablo al que nos acercamos, de lo huidizo y elástico del concepto que pretendemos comprender: “*Postmoderna se denomina a la arquitectura actual y a la juventud ‘guapa’ de nuestros días; al comportamiento desencantado frente a la política y al escepticismo ante los valores. Postmodernos son pensadores como Lyotard y Vattimo, y postmoderna decimos es la sociedad en la que nos ha tocado vivir*”.⁵ El español advierte que tras lo difuso del término, y más allá de una expresión de moda o de un snobismo intelectual, la expresión apunta a una

³ Cfr. Mauricio Beuchot Puente, *Postmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, Ed. Miguel Ángel Porrúa – Universidad Intercontinental, México, 1997, pp. 9-12.

⁴ Para presentar la postura de José María Mardones frente a la postmodernidad, básicamente he considerado las siguientes tres obras: *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*; *Postmodernidad y neoconservadurismo*; *Postmodernidad y cristianismo -El desafío del fragmento*.

⁵ José María Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Sal Terrae, España, (Cuadernos Fe y Secularidad, núm. 2), 1988, p. 3.

sensibilidad que se entrevé en las actitudes y comportamientos de los hombres del tiempo presente.

Sin embargo, no basta decir que la postmodernidad es un “talante”, que se caracteriza por la crítica e incluso el rechazo de las creencias de la modernidad, sino que este fenómeno sitúa a una serie de autores que se vinculan, a diferentes niveles, de los resultados de las reflexiones de Nietzsche y Heidegger.⁶ Así nuestro autor, para explicar el pensamiento postmoderno, pone especial atención en Lyotard y Vattimo, y en menor medida en Rorty, no porque sean los mejores sino que a él le basta que sean significativos y que recojan con claridad las cuestiones que caracterizan lo que se ha dado en llamar postmodernidad.

Mardones nos introduce ya a un doble nivel desde donde acercarnos a la postmodernidad. La primera perspectiva se puede considerar de carácter sociológico, ámbito en el que se detecta una nueva sensibilidad “callejera” en donde “los maduros” están de vuelta de los ideales: justicia, sociedad democrática, libertad, cambio social, revolución, y demás “grandes palabras” que ahora suenan huecas y devienen mitos. “Nueva sensibilidad” de “los maduros” que termina refugiada en la privacidad de su casa frente al televisor, mientras que los “jóvenes” se ven más interesados por la exhibición y culto de su cuerpo que por las “grandes palabras”; sensibilidad que manifiesta insatisfacción por el “Estado de Bienestar”, no hay convencimiento de la “felicidad” que otorga el sistema; cotidianidad en la que toma la palabra el disenso, particularismo, ruptura, dispersión, una serie de calificativos que indican niveles muy bajos para posibilitar la utopía compartida, más bien el denominador común del comportamiento es la evasión de la realidad.⁷ La segunda perspectiva a la que hace referencia Mardones, es un pensamiento que encuentra expresión y representatividad en varios intelectuales denominados postmodernos. “*La postmodernidad es también un estilo de pensamiento, no sólo una actividad vital vivida con cierta inconciencia por muchos*

⁶ Cfr. José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del Fragmento*, Sal Terrae, España, 1988, p. 10-11.

⁷ J. María Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, p. 7-8.

de nuestros contemporáneos. Los intelectuales postmodernos tratan de justificar lo que en la vida cotidiana es mero comportamiento o sentimiento vagamente reflexionado”.⁸

1.2. Principales rasgos del pensamiento postmoderno y “utopía postmoderna”

El pensamiento postmoderno se caracterizaría por su desencanto de la razón, la cual se ha dado cuenta que no puede pretender reflejar la realidad tal cual es; nos encontramos ante la pérdida de fundamento de los saberes definitivos sobre la ciencia, la moral, el sentido de la vida, etc. Marca una clara ruptura y rechazo con los grandes relatos de emancipación de la humanidad (Lyotard), trayendo consigo el *fin de la historia*, la multiplicidad de los horizontes de sentido.

Para Mardones el pensamiento postmoderno viene a cuestionar la *razón ilustrada*, intenta ir más allá de las posturas de los *maestros de la sospecha* (Marx, Freud, Nietzsche) radicalizando su posición incrédula frente al proyecto moderno de emancipación. Además, el desencanto racionalista viene acompañado por un nuevo panorama sociológico, en el que las masas, no únicamente los intelectuales, expresan a su manera desilusión y desencanto. El autor afirma que la postmodernidad vendría a ser parte de esa misma tradición de autocritica y vigilancia de la cultura occidental, que ahora se vuelve con mayor fuerza contra sí misma. Desde esta lectura estaríamos hablando, según Mardones, de una racionalidad crítica, en la que se puede rastrear una *utopía postmoderna*, a pesar de que los teóricos postmodernos se niegan a ofrecer programas de cambio social o de vida personal, para no caer en el pensamiento totalizante y totalitario; sin embargo, en sus críticas a la “actitud moderna” y en sus deseos se pueden entrever aspectos que apuntan a una “utopía”, una propuesta de hombre y sociedad.⁹

Mardones, siguiendo principalmente a Vattimo y a Lyotard, va a señalar las siguientes características de lo que él considera la utopía postmoderna de “*El pensamiento de la mañana y la resistencia al*

⁸ *Ibidem.*, p. 8

⁹ *Ibidem.*, pp. 59-78.

proyecto moderno”.¹⁰ Le pide prestado a Vattimo tres expresiones¹¹ para caracterizar ese pensamiento de *resistencia* al proyecto moderno. La primera fórmula fundamental del pensamiento postmoderno le atribuye *ser un pensamiento de la fruición*. Esto se opone al funcionalismo moderno que a todo le ve utilidad. El pensamiento de los postmodernos no desea transformar la realidad, sino que la pretende vivir en sí misma, gustarla. El pensamiento de la fruición se opone a la instrumentalización de la razón. La segunda afirmación corresponde a un *pensamiento de la contaminación*. Se trata de la apertura a la multiplicidad de los juegos de lenguaje (Lyotard); estamos ante el “vagabunde incierto” que nos ofrecen los medios de comunicación, en donde no hay criterios fijos y últimos. La tercera manifestación es la de *un pensamiento del mundo de la técnica moderna*. Este tipo de pensamiento vendría a ser paralelo a la crisis de la metafísica, como imposibilidad de encontrar un fundamento último; con “una nueva actitud y ‘estado de razón’, sugiere un paradigma de pensamiento donde el esquema sujeto-objeto quede sobrepasado. El sujeto, para ello, debe abandonarse, ceder su pretensión objetivadora y dominadora, entregarse a la vivencia del momento, perderse en lo terreno”.¹² El mismo Mardones comenta que este tercer rasgo no quiere decir que el pensamiento postmoderno desea plegarse al desarrollo capitalista, sino que al abandonar la subjetividad, “que es función pura de la objetivación tecnológica”, se podría superar la lógica de la racionalización capitalista.

Mardones, citando al Lyotard de *La postmodernidad (explicada a los niños)*, nos comentará que el pensamiento postmoderno expresa una resistencia a la sociedad y cultura moderna. Oposición que no se logra con nuevas empresas de emancipación, “sino por la resistencia al simplismo, a los slogans simplificadores, a los reclamos de claridad y facilidad, a los deseos de restaurar valores nuevos (...) va de la mano con ‘el trabajo del amor’, entendido como acogida, encuentro, respeto por el acontecimiento”.¹³

¹⁰ *Ibidem.*, p. 59.

¹¹ Las tres expresiones que se le atribuyen al pensamiento postmoderno: *de la fruición, de la contaminación, del mundo de la técnica moderna*. Se localizan en el artículo “El Nihilismo y lo postmoderno en filosofía”, en: G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, España, 1990, pp. 155-159.

¹² J. María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, p. 62.

¹³ *Ibidem.*, p. 62.

Una de las notas distintivas del pensamiento y “proyecto postmoderno” es la *estetización general de la vida*. Mardones sugiere bajo ese criterio un “proyecto postmoderno”, en el cual adquiere relevancia “*un pensamiento fruitivo e inaugural, con una ética postmetafísica sin fundamento, una micro-política de la deliberación republicana y un individualismo débil a la búsqueda de sí*”.¹⁴ La *política de las micrologías* hace referencia a una expresión utilizada por J. F. Lyotard en su obra *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Es una micro-política marginal defensora de los grupos minoritarios, pluralista en los relatos, incierta en sus fines e identidad. Para Lyotard sólo desde las acciones no integradas al sistema se podrá minar a éste. Mardones lo lee como estrategia de resistencia y superación del proyecto moderno en sus diferentes versiones ideológicas, como la manera postmoderna de hacer frente al desarrollo económico y administrativo que sostiene el sistema. Mardones comenta que la *estetización general de la vida*, como política postmoderna, nos pone delante de una razón que ya no se toma como un instrumento objetivante sino *fruitivo*. En palabras de Heidegger correspondería a un pensamiento “desasido”. Que posibilita y potencia en el hombre su capacidad de sorpresa ante la realidad: dejar que las mismas cosas hablen y nos descubran novedad. Algunos han dado en llamar a esta actitud no posesiva, refiriéndose a Nietzsche, “Filosofía de la Mañana”.

Ahora toca señalar las principales ambigüedades y riquezas que, desde Mardones, puede aportar al hombre de hoy la postmodernidad. Descripción de retos y peligros que nos permitirán conocer mejor cuál es la postura del autor.

2. En diálogo con el pensamiento postmoderno

José María Mardones hace un balance, desde una actitud crítica, del pensamiento postmoderno; recupera ambigüedades, riquezas, peligros y desafíos que le trae al hombre de hoy. Reconoce que entra en diálogo y confrontación con la postmodernidad desde la propuesta habermasiana. Trata de recoger aquellas sugerencias que permitan replantear y *reescribir* los problemas de la modernidad. Y desde lue-

¹⁴ *Ibidem.*, p. 78.

go, subraya en esta tarea dialógica su compromiso con las causas de los grupos más vulnerables al sistema dominante. Desde esta plataforma el autor establece la charla, al mismo tiempo que intenta señalar lo que este tipo de pensamiento y sensibilidad *del fragmento* puede decirnos.

2.1. Crítica frente a las ambigüedades e ilusiones postmodernas

La propuesta del pensamiento postmoderno le parece al autor, en varios aspectos, ambigua, insuficiente e inaceptable. Reconoce que ésta conlleva una resistencia y crítica frente al proyecto moderno. Pero no le queda clara la estrategia combativa ante la modernidad. No se indica (más allá de los deseos de una democracia más participativa, crítica y de una práctica *política de micrologías*)¹⁵ de qué manera asumir la supuesta liquidación del proyecto moderno. Queda oscura la manera en que se pueda expandir un estilo de vida cotidiana “*desmercantilizado, desfuncionalizado, y centrado en la riqueza y sencillez de cada cosa*”.¹⁶ Más aún, el autor llega a afirmar que quizá “*promueva y pseudolegitime comportamientos de descompromiso político-social y de hedonismo consumista*”.¹⁷

Siguiendo a Habermas, dirá que el planteamiento de los postmodernos es positivo en cuanto critica los excesos *instrumentales y logificantes* de la razón. Sin embargo la no aceptación de la *universalidad*, plantea serios problemas que traen como consecuencia la aceptación de la lógica del sistema. El no reconocer ni siquiera unos principios o éticas mínimas, trae como consecuencia la caída en actitudes neoconservadoras, y se plantean ingenuas propuestas de pluralismo neoliberal. En esta misma línea, el pensador español indica que la mayor carencia de los teóricos postmodernos es el análisis socio-político riguroso del fracaso de la modernidad.¹⁸

¹⁵ Para una aproximación más amplia acerca de *la política de las micrologías*, véase: J. F. Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, pp. 77s.

¹⁶ J. María Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, p. 15.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 16.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 17.

Otro aspecto criticable para Mardones es la aceptación por parte de los intelectuales postmodernos de *la sociedad de la simulación y el fin de la historia*. En este punto sigue a Vattimo y a Baudrillard, para manifestar su desacuerdo con la postura postmoderna que ve en la cultura de los “mass-media” la posibilidad de vivir una *estetización general de la vida*, y el signo o anuncio tanto del fin de la modernidad como del comienzo de la postmodernidad. El filósofo hace principalmente una breve exposición del pensamiento de Baudrillard, en la cual aparece un contexto en el que gracias a los medios de comunicación el hombre contemporáneo pierde el horizonte histórico, y por primera vez se encuentra sin *telos*, sin totalidad, sin marco de referencia, en una especie de incertidumbre sobre “la verdad” y la realidad misma del acontecimiento. Esta situación denominada por Baudrillard como *simulación*, abre para el pensamiento postmoderno grandes posibilidades para que el ser humano se libere de la *alienación, ideologización y sentido* que trae la historia. Estaríamos entrando en la “era postmetafísica” (según G. Vattimo), momento en el que se abre la oportunidad de la experiencia estética que sabe elegir no desde modelos estables y fundados, sino desde la apertura radical a la realidad.¹⁹

Para Mardones la *sociedad de la simulación y la estetización general de la vida* vienen a suscitar una serie de preguntas que le obligan a adoptar una postura contraria a tales afirmaciones. Para él, la saturación de información e imágenes que nos traen los medios de comunicación, no provoca la vivencia frutiva de cada evento en sí mismo sin funcionalizarlo, sino que experimentamos paradójicamente lo nuevo que cada vez produce menos novedad, la vivencia de una realidad distorsionada y atomizada, la pérdida de reflexión, que lejos de impulsarnos hacia la movilización por una sociedad más participativa y democrática estimula al retraimiento y a la resignación, generando mayor despolitización y desvinculación de las personas, y se favorece la conservación del orden establecido. El criterio de la *estetización general de la vida*, según el cual lo ideal no sería lo “funcional” y “útil” sino la capacidad de vivir lo bello, le parece a Mardones insuficiente como propuesta, por el tipo de condiciones

socio históricas que ha logrado configurar el proyecto moderno. En este mismo contexto el pensador español se pregunta si la debilidad de las propuestas postmodernas genera un inmovilismo socio-político, en donde se legitiman los valores del sistema.²⁰

Mardones se muestra opuesto a la proclamación postmoderna del *fin de la historia*, no sin antes aclarar que no por ello pretende prescribir situaciones culturales de *cosmovisiones* unitarias, ni estilos de vida uniformes desde principios generales y abstractos. El pensador español no acepta como sana una sociedad y cultura que considera rota, en donde el sentido de la historia, el sujeto y la realidad misma están amenazados.²¹ Frente a la pérdida de sentido propone reivindicar el recuerdo del dolor e injusticia de las víctimas de la historia, frente a los horrores de la historia es necesario devolver al propio sujeto su responsabilidad y dignidad. “*Es decir, se debe reivindicar el ‘recuerdo’, la ‘anamnesis’, como un momento constitutivo del espíritu y la razón. Sin memoria no hay unidad de la razón y tampoco se puede defender a la historia de un uso arbitrario*”.²²

De la problemática del *fin del sentido de la historia* se sigue un *fin de la ética*. Si se ha perdido el sentido en la historia hemos perdido consecuentemente la orientación valorativa y normativa. Así, la propuesta del pensamiento postmoderno, según Mardones, piensa una sociedad del politeísmo de valores y del “fin de la ética”. Esto nace de la aceptación del pluralismo inagotable de la vida y de la impotencia de la razón postmoderna para el juicio moral. Ésta se niega a hacer afirmaciones universales; sólo valdrán las pequeñas aseveraciones en contextos locales y temporales, evitando de esta manera los riesgos del totalitarismo. Sin embargo, para el autor esta actitud “*nos deja desorientados y sin capacidad de resistencia ante las injusticias y los atropellos del más fuerte o más hábil. Hay que repensar la universalidad ilustrada, pero no se puede abandonar so pena de arriesgar la defensa de los más desvalidos*”.²³ El pensador no ve de

²⁰ Cf. pp. 68-70.

²¹ Cf. *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Editorial Verbo Divino, Navarra, España, 1991, pp. 80-81.

²² *Ibidem*, p. 80.

²³ *Loc. cit.*

¹⁹ J. María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, pp. 64-68.

qué manera en la propuesta postmoderna se pueda defender al individuo autónomo, ni cómo se pueda dar la libertad y justicia para todos.

Para terminar este apartado crítico, podemos decir que el autor de *Postmodernidad y neoconservadurismo*, se muestra con serios recelos ante la propuesta del pensamiento postmoderno, le detecta profundos problemas a varios niveles: cognitivo, ético, estético y político. La percibe débil e insuficiente, ambigua e ilusoria como una alternativa en la lucha contra el sistema neoliberal. Y no descarta las posibles consecuencias de esta fragmentada racionalidad, que tal vez no desemboque en una solidaridad con lo existente, sino en un experimentalismo frívolo y consumista. Por otra parte, se perfila su posición como crítico de los intelectuales o teóricos postmodernos. En la dialéctica *modernidad-postmodernidad*, se pronuncia a favor de la reformulación de las propuestas de la *razón ilustrada*; no por ello deja de reconocer lo valioso a lo que nos desafía el *fragmento*. Veamos cuáles son estos aportes positivos que nos trae la postmodernidad según Mardones.

2.2. Riquezas y desafíos que plantea la postmodernidad al hombre de hoy

Es indudable que la postmodernidad exterioriza una severa crítica a la empresa moderna, dice insatisfacción y disgusto frente al relieve insuficiente de los planteamientos exclusivamente racionales (ilustrados), ante los problemas últimos que se pretendieron resolver de una vez por todas, muestra desconfianza frente a los *universales absolutos*. Hay una crítica a la razón predominante de la cultura moderna. Escuchemos lo que el autor dice de esta especie de sensibilidad: “Quizá lo más valioso que aporta la postmodernidad sea su sensibilidad disgustada y crítica ante las propuestas modernas no realizadas, generadoras de realidades opuestas, y el deseo de ir más allá de la situación actual”.²⁴ En esta misma línea, se puede indicar que para el escritor español la postmodernidad vista de manera positiva es una protesta contra el aprisionamiento del sistema, calificado por él como aprisionamiento *tecno-económico y administrativo-bu-*

rocrático. Esta protesta dice reivindicar la heterogeneidad de las formas de vida, la defensa del localismo, el fragmento y las diferencias, el respeto por las minorías.

Uno de los principales rasgos de la postmodernidad (en su pensamiento y sensibilidad), que rescata y valora Mardones, es la actitud de apertura a la realidad, al manantial de la vida y del ser, que se había juzgado acabado y cerrado por parte de la modernidad. Su crítica expresa una rebelión contra aquellas posturas que desearon controlar, atar y manipular la vida mediante razonamientos estrechos, es el rechazo frente a la razón como poseedora de un saber fuerte, definitivo y totalizante. El grito postmoderno nos hace conscientes de lo inefable e inagotable de la realidad. En esta perspectiva se comprende la lucha antimetafísica y antifundamentadora, que filósofos como Vattimo y Lyotard han emprendido. “*El pensamiento postmoderno es un escéptico racional que tiene una gran confianza en las raíces de la vida y de la realidad. La confianza fundamental en la realidad*”.²⁵ Esta actitud desilusionada y desconfiada ante la razón moderna, abre para el autor una postura antiobjetivista, descosificadora, abierta y expectante al acontecer de cada cosa en cada instante, inaugura la novedad en cada mirada y trata de sorprender el estreno del ser en cada ente. Mardones advierte que es oportuno rastrear, en esta disposición postmoderna que se sabe abandonar a la vida de manera no posesiva, un rechazo a la colonización cultural del pensamiento funcionalista (*razón instrumental*) de la industrialización moderna, paralelo a la superación de las dicotomías entre el *sujeto* y el *objeto*, *intelecto* y *voluntad*, *yo* y *mundo*.²⁶ Estaríamos en el horizonte de un *pensamiento débil*, en palabras de G. Vattimo, gran oportunidad para poner de manifiesto la debilidad de toda teoría que pretenda saberes acabados y absolutos. Coyuntura oportuna para avanzar vía negativa, deconstruyendo, mostrando las debilidades de paradigmas “firmes”.

Por otra parte, el filósofo español señala que “*ante el fracaso de fundar el sentido objetivo de la vida y el mundo surge la posibilidad de despertar el sentido gratuitamente recibido*”.²⁷ Oportunidad para

²⁵ *Ibidem.*, p. 100.

²⁶ J. María Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo*, pp. 71-72.

²⁷ *Ibidem.*, p. 74.

²⁴ J. María Mardones, *Postmodernidad y Cristianismo*, p. 78.

abrirnos a una ética de la gratuidad, lugar en el que el ser humano se permite ser actuado por los otros y por lo *Otro*. Una manera de vivir en la que el sentido de la vida y de la historia se nos regala encontrándolo en el origen de las cosas mismas. Un talante de escucha de la realidad. No hay que buscar el sentido, habrá que esperar a que se nos revele. Cabe destacar que en esta dirección J. María Mardones encuentra “una predisposición a una actitud religiosa afin con la inconmensurabilidad de la experiencia y el atisbo ahí del sentido trascendente que se da gratuitamente o no se da”.²⁸ Un talante, que así entendido, mostraría, a juicio del autor “un gran respeto hacia el misterio de la insondable pluralidad de lo real, la primacía de la experiencia como vía de acceso. Querría decir que el misterio que nos circunda se experimenta antes que se logifica, y se contempla antes que se manipule”.²⁹

3. Valoración personal

El fiel de la balanza de José María Mardones termina inclinándose por una postura que otorga mayor peso a la crítica de la sensibilidad y pensamiento postmoderno; sin embargo, no se puede afirmar que el autor acabe oponiéndose de manera definitiva a los teóricos anti-modernos, más bien da muestra de una profunda actitud de respeto y valoración ante las lecciones positivas que trae la “era del fragmento, de lo accidental, transitorio y finito”. En esta misma línea que intenta rescatar lo valioso, el autor contempla el fenómeno postmoderno como una sensibilidad disgustada y crítica de la modernidad. Entonces, podemos decir que hay una actitud semejante entre la crítica postmoderna y la posición del filósofo español, en cuanto que ambas posiciones reprueban a una razón dominante y estrecha que mutila aspectos fundamentales del ser humano (la imaginación, el deseo, lo lúdico, etc.); los dos niveles, situados en diferentes plataformas, rechazan las restricciones del neoliberalismo y su racionalidad meramente tecnocrática; las dos perspectivas reaccionan con insatisfacción ante el nuevo orden mundial, el cual plantea un crecimiento económico indefinido, un progreso sin fin y finalidad.³⁰ Obviamente,

²⁸ *Ibidem.*, p. 75.

²⁹ J. María Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, p. 25.

³⁰ Aquí cabe señalar la sospecha que guarda Mardones hacia varios teóricos post-modernos (como R. Rorty y G. Vattimo, entre otros) sobre el aspecto neocon-

esto no quiere decir que “la propuesta Mardones” y las “demandas postmodernas” son iguales. Cada alternativa se ubica en diferentes planos y es movida por distintas pasiones, nos hallamos ante dos maneras de aproximarnos y de concebir al hombre y a la sociedad. El hecho de que Mardones rechace los excesos de la razón dominante, no deriva en la cancelación del proyecto moderno, no renuncia al impulso universalista teórico práctico de la Ilustración. Más aún, el filósofo español se pronuncia a favor de la reestructuración del proyecto moderno inspirado en los aportes del alemán J. Habermas.

La actitud de Mardones pretende discernir aspectos positivos y negativos que trae la postmodernidad al hombre de hoy. Esta búsqueda en ocasiones da la impresión de que no termina de tomar postura, a pesar de la claridad y esquematismo con el que expone sus acuerdos y disensos, obteniendo como resultado una especie de mezcla moderna-postmoderna: ni pura modernidad (igual a fundamentalismo y fanatismo) ni sólo postmodernidad (presentismo sin perspectiva); es claro que la propuesta del autor: *la reescritura de la modernidad*, tendrá que incluir aspectos postmodernos, ya no es posible mantener una posición solamente moderna, eso sería caer en una actitud fundamentalista que ignora los fracasos de la historia y no se abre a los retos que plantea la sensibilidad y pensamiento de la época actual; desde luego que incluir y reconocer lo positivo de la postmodernidad, vuelvo a repetir, no significa para Mardones la renuncia a la modernidad. Más aún, la mayor parte de la mezcla (modernidad-postmodernidad) está bautizada como “reformulación del proyecto moderno”, propuesta teórica desde la que dice dialogar, posición habermasiana que le falta explicitar (con sus potencialidades y límites); no hacerlo supone no mostrar la plataforma que lo ampara en el diálogo con los postmodernos.³¹

servador que en ocasiones comparten. Esta sospecha requiere un análisis que permita responder hasta qué punto algunas propuestas y actitudes postmodernas están contaminadas de neoconservadurismo. No hacerlo es suponer que todas las ofertas “antimodernas” se agrupan bajo una misma dirección.

³¹ En otras obras el autor si ha abordado la posición de J. Habermas: *Razón Comunicativa y Teoría Crítica*.

El balance concluye ubicando a la postmodernidad en la misma modernidad que “ahora” descubre el engaño en el que vivía; pero la *alternativa* que presentan los “hijos” a los “padres” es, a juicio del pensador, sumamente débil e insuficiente, carente de análisis consistentes sobre el fracaso moderno, expuesta a legitimar en lugar de atacar la lógica del sistema, presta a navegar en la pérdida de sentido de la historia y consecuentemente sin una orientación valorativa y normativa estables; por ello, encontramos en toda la obra una constante advertencia a no ser ingenuos.

En la línea del compromiso socio-político, me parece apreciable la constante preocupación que Mardones manifiesta respecto a estos ámbitos, al mismo tiempo que “descubre” que la postmodernidad no es un asunto meramente estético, sino que tiene que ver con la acción y el compromiso del hombre en esta sociedad. “Detrás” del discurso postmoderno devela una ética, una antropología y una epistemología que es necesario desentrañar.

Lo eficaz que pueda ser la “alternativa” postmoderna en la lucha contra el sistema, es una cuestión discutible, antes tendríamos que distinguir las diferentes lógicas y dimensiones desde donde se plantea el ataque, ya que no se corresponde “alternativa postmoderna” a “alternativa Mardones”; cada una tiene diferentes intereses y privilegia aspectos distintos; por ejemplo, para los postmodernos es preponderante la recuperación de la experiencia estética, la búsqueda de la vida sensible en un contexto micro o local acotado en un tiempo concreto, la liberación del imperialismo *logo-dogmático* que impide la realización del individuo; no así para Mardones, aunque no niegue la política de la estetización de la vida, su interés fundamental es repensar una cierta *universalidad ilustrada* que permita el diálogo y la defensa de los más desvalidos, se apuesta por ciertas normas universales que posibiliten la comunicación. Entonces, discutir sobre lo más eficaz o lo más combativo contra el sistema, supondría manifestar previamente qué se entiende por “eficaz” y desde dónde se plantean las preguntas, privilegiando qué aspectos y dimensiones.

Finalmente recojo de José María Mardones algunos aspectos postmodernos que a mi parecer son sumamente valiosos (perspectivas con

las que consueno), desafíos para el hombre de hoy. Uno de ellos tiene que ver con la actitud de *gratuidad* frente a los fracasos racionales por fundar de manera objetiva, justificar y responder a las preguntas últimas de la existencia humana. Tras la pérdida de sentido se abre la posibilidad de vivirnos de otra manera: abiertos a recibir del manantial de la vida su sentido desde una actitud no posesiva (sino expectante), que se deja poseer por la riqueza inagotable de la realidad, que está a la escucha de todo valor dado o poseído graciosamente; desde esta perspectiva la relación con el “otro” aparece en otro horizonte que escapa a la lógica del sistema. Esta disposición a la gratuidad representa una alternativa, en un mundo en el que predomina la lógica burguesa puritana que reza: “lo que no cuesta no vale”, “hay que esforzarse para merecer”, “tú vales en cuanto puedes comprar”.

Otro elemento que me parece importante señalar es la revalorización y respeto del “otro”. En este horizonte postmoderno se valora la riqueza de la “otredad”, se abre al fragmento, lo plural, y el derecho a las diferencias. En el cuestionamiento de la razón única se relativiza la cultura occidental y nos disponemos a la potencialidad de otras culturas. La estimación postmoderna al derecho a “diferencia”, también encuentra posibilidades en los Nuevos Movimientos Sociales (como son los movimientos ecologistas, homosexuales, feministas, etc.). Se abren nuevos procesos a partir de lo pequeño e individual. El análisis de la postmodernidad desde José María Mardones me provoca el interés, para futuras investigaciones, por el papel que actualmente tienen los Nuevos Movimientos Sociales en el escenario actual: ¿de qué manera éstos se insertan, consueñan y comparten con ciertas propuestas de corte postmoderno? Preguntas que abren líneas de investigación.

En suma, lo que nos plantea Mardones es tomar en serio el desafío postmoderno (al mismo tiempo que vamos más allá del malestar y el descontento que manifiesta), no olvidando las conquistas sociales de la modernidad, que nos permita articular de manera diversa lo universal y lo particular, sin renunciar a lo universal ni refugiarse en el individualismo o diferencialismo absoluto (pluralismo aunque no relativismo). Una combinación similar a la que nos invita el movimiento Zapatista de Chiapas: “*un mundo que contenga muchos mundos y donde sea posible que todos quepamos*”. ●

El profetismo utópico de “La civilización de la pobreza”

-Continúa del número anterior de *Xipe Totek*-

Dr. Alfonso Ibáñez

Hacia una nueva civilización global



La praxis de liberación es principio no sólo de corrección ética sino también de creatividad, si se participa en ella con calidad teórica y con distancia crítica: “El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social; no lo puede ser ningún intelectual, ni siquiera el intelectual orgánico, pero menos lo puede ser el filósofo que cuenta con una actitud fundamental y con un instrumental crítico que le libera a él mismo del funcionario y del embelesamiento, ya no digamos del fanatismo acrítico” (FLF, 15-16). Ya que el talante socrático del filosofar se traduce para Ellacuría en su voluntad de transformar la realidad, que en categorías zubirianas implica un modo de ser y hacer donde la estructura formal de la inteligencia consiste en “aprehender la realidad y enfrentarse con ella”. Y al analizar cómo ocurre ese enfrentamiento destaca que a nivel *noético* es un “hacerse cargo de la realidad” con el presupuesto de estar inserto en lo “real” de la realidad de las cosas a través de sus mediaciones materiales y activas. En su carácter *ético* debe “cargar con la realidad”, respondiendo a la exigencia de la interpelación de la realidad y cargar sobre sí con sus consecuencias, mientras que a nivel *práxico* la inteligencia toma a su cargo un quehacer real.¹ Estas tres dimensiones de la inteligencia deberán aparecer en cualquier ejercicio responsable de ella, y cuando él “se hace cargo de la realidad” lo más clamoroso que capta en un primer momento es su negatividad: la pobreza, la opresión, la injusticia, la crucifixión de los pueblos. Dejarse interpelar por esa realidad significa “encargarse de ella” dondequiera que ésta lleve, pues hay algo positivo que surge conjuntamente con lo negativo. Por ello Jon Sobrino agrega por su

¹ Ellacuría, I. “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en ECA, N° 323-324, 1975, p. 419.

cuenta, no sin ironía de un cierto lenguaje autoritario, que la inteligencia debe a su vez “dejarse llevar por la realidad”, pues “no sólo ha irrumpido el mal, sino también el bien. Y por decirlo en palabra teológica final, no sólo ha irrumpido el clamor de las víctimas, sino su anhelo de liberación”.² Relacionando así inteligencia y liberación, Ellacuría realizó una labor interdisciplinaria y sus contribuciones a la teología de la liberación, que no son pocas.³ Aquí sólo aludiremos a su último ensayo teológico, verdadero testamento de humanidad, escrito algunos meses antes de ser asesinado, titulado *Utopía y profetismo desde América Latina*, ya anteriormente citado. Pues hasta el final de sus días él tuvo la audacia de aseverar que hay un mal último que hay que denunciar proféticamente y una esperanza última que hay que anunciar utópicamente.

Asumiendo en su raíz más honda la memoria subversiva del crucificado, de la cual es portadora la tradición judeo-cristiana con su mensaje de liberación, Ellacuría la actualiza dando realidad presente a lo que es una posibilidad histórica en tanto que utopía profética o profecía utópica. Por ello advierte que para evitar cualquier escapismo idealista hay que lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía, situándose en “el lugar-que-da-verdad”, es decir, en el lugar histórico pertinente. Uno de esos lugares es para él América Latina, donde se puede historizar mejor “no sólo las relaciones teóricas entre utopía y profetismo, sino también para trazar los rasgos generales de un futuro utópico de alcance universal mediante el ejercicio concreto de un profetismo histórico”. De ahí que haga un uso “del profetismo como método y de la utopía como horizonte” (UYP, 394), ya que entiende al profetismo como la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada. Por la vía del profetismo, aunque la utopía del reino de Dios no sea realizable plenamente en la historia, no por eso deja de ser efectiva animando su construcción histórica: “Si no fuera de ningún modo

² Sobrino, J. “Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado”, en *Para una filosofía liberadora...*, op. cit. p. 28-29.

³ A modo de ilustración cabe mencionar los siguientes trabajos: “Historicidad de la salvación cristiana”, “Utopía y profetismo” (UYP), “El pueblo crucificado” y “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, recopilados en Ignacio Ellacuría-Jon Sobrino, *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. I y II, Trotta, Madrid, 1990.

realizable, correría el peligro casi insuperable de convertirse en opio evasivo, pero, si debe alcanzar un grado alto de realización y está puesta en relación estrecha con la contradicción profética, puede ser animadora de la acción correcta” (UYP, 397). Es que el reino de Dios se operativiza mediante la puesta en marcha de una utopía concreta, lo cual le induce a afirmar que en el momento actual América Latina se muestra como un lugar privilegiado de la relación dialéctica entre profetismo y utopía. Se trata de una región maltratada ya desde la conquista armada de la cristiandad española, y que ahora se debate en un intento de romper sus cadenas y de construir un futuro distinto, no sólo para sí misma sino para toda la humanidad. La verdad del ordenamiento histórico mundial se patentiza crudamente no sólo en las franjas de miseria y degradación de los países ricos, sino principalmente en la realidad de los países pobres, expresada conscientemente en las múltiples protestas latinoamericanas. Esto hace que “la América Latina profética y utópica no busque imitar a quienes hoy van por delante y se sitúan por encima, sino que busque en lo objetivo y en lo subjetivo un orden distinto, que permita una vida humana no sólo para unos pocos sino para la mayor parte de la humanidad” (UYP, 400). Será, pues, desde el mundo de la pobreza que el pensamiento liberador puede desplegarse en toda su capacidad cuestionadora y propositiva.⁴

Aunque no nos detendremos aquí en la contradicción secundaria Este-Oeste, pues el ensayo fue escrito justo antes de la “caída del muro de Berlín”, cabe subrayar que la denuncia profética radical se enraíza en el entrecruce de los intereses en los conflictos Norte-Sur, dado que es imposible salirse de la única historia real de interdependencia en la que se encuentran forzosamente todos los pueblos. Por ello señala que la relación de los poderosos con los menos fuertes conduce a que unos pocos sean más ricos, mientras que las mayorías son más pobres, agravándose la brecha entre unos y otros:

⁴ Por ello Pablo Richard sostiene muy razonablemente que “la escatología es lo que da sentido y orientación a las realidades presentes. La discusión sobre la utopía no es la discusión de su posible o imposible realización histórica, sino la discusión de su capacidad de orientar en el presente el sentido de la historia, el sentido de nuestro pensamiento y acción”. *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José, Costa Rica, 1994, p. 207.

“Aparece así el mundo regido por la insolidaridad y la falta de misericordia y cuidado de los demás, de modo que aparece configurado y conformado antievangélicamente por la injusticia, con lo cual se presenta como la palmaria y constatable negación del reino de Dios anunciado por Jesús”. La dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las propias pautas culturales para tener dependientes a los demás, muestra a las claras lo inhumano del sistema, construido sobre el principio del hombre lobo para el hombre y no sobre una posible solidaridad universal: “La situación real de América Latina denuncia proféticamente la malicia intrínseca del sistema capitalista y la mentira ideológica de la apariencia de democracia, que la acompaña, legitima y encubre” (UYP, 404). Ya que la propaganda ideologizada de la democracia liberal como forma única y absoluta de organización política, se convierte en instrumento de ocultamiento y opresión. Lo cual se ha acentuado en el contexto histórico más reciente con la llamada “globalización” del capital que, lejos de impulsar una integración universal, se caracteriza por la *institucionalización* a nivel mundial de la desigualdad y la exclusión social. De ahí que, al contrario de lo que insinúa su versión ideológica neoliberal, y como lo enfatiza Víctor Flores Olea, “la supuesta globalización de la riqueza se ha convertido en una verdadera globalización de la pobreza”.⁵ De modo que la pseudo-utopía de la globalización neo-liberal, con su agresiva ofensiva depredadora de la vida planetaria, no es universalizable, como ya lo decía hace veinte años Ellacuría: “el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable, ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el 25 % de la humanidad”.

Además, esa universalización del imperio neoliberal con sus contradicciones sociales y crisis ecológicas, que no es posible, tampoco es deseable. Ya que el estilo de vida que propaga no humaniza ni hace feliz, al estar movido por el miedo y la inseguridad, por la vacie-

⁵ Flores Olea, V. *Tiempos de abandono y esperanza*, Siglo XXI, México, 2004, p. 15.

dad interior y la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, pues no se puede comunicar lo que se es: “Todo ello supone un grado mínimo de libertad y apoya ese mínimo de libertad más en la exterioridad que en la interioridad. Implica asimismo un máximo grado de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados”. Y si esta especie de “ley histórica”, que pretende configurar nuestro tiempo, es fundamentalmente inhumana, todavía más claramente es anticristiana. Por ello sostiene que “la Iglesia latinoamericana ha sido demasiado tolerante con la situación de injusticia estructural y de violencia institucionalizada predominante en la región; sobre todo, hasta hace poco, la propia Iglesia universal ha sido ciega y muda frente a la responsabilidad de los países desarrollados en relación con esa injusticia” (UYP, 406-407). Pese a esta complicidad histórica, que perdura de cierta forma hasta ahora, la misma realidad latinoamericana se vuelve profética y convoca a una transformación de la Iglesia y su misión, en un continente mayoritariamente pobre y creyente: “El profetismo de la denuncia, en el horizonte del reino de Dios, traza los caminos que llevan hacia la utopía. El ‘no’ del profetismo, la negación superadora del profetismo, va generando el ‘sí’ de la utopía, en virtud de la promesa, que es el reino de Dios, ya presente entre los hombres, sobre todo desde la vida, muerte y resurrección de Jesús” (UYP, 409). Porque la negación del particularismo reductor induce a la afirmación de que sólo puede ser aceptable para la humanidad de hoy un proyecto global que sea universalizable, en contraposición a una concepción del mundo que genera el empobrecimiento generalizado, que no suscita ideales de crecimiento cualitativo y que más bien constituye ecológica y nuclearmente un peligro creciente de autodestrucción, no obstante los logros parciales conseguidos. Mientras que desde un punto de vista humano debería medirse las acciones y proyectos por el clásico “soy hombre y nada de la humano me es extraño”, significando con ello que cualquier acción u omisión que aliene o “extrañe” a otro ser humano, descompone la propia humanidad de quien así se comporta.

Hasta ahora la universalización del orden histórico mundial y de la institucionalización de la Iglesia se ha hecho desde una opción preferencial por los ricos y poderosos, que ha traído a la humanidad más

males que bienes. Por ello la universalización actual ha de hacerse desde la opción preferencial por los pobres, es decir, por los pueblos empobrecidos, las clases oprimidas, los grupos discriminados, o por las culturas olvidadas y en vías de exterminio. El profetismo latinoamericano hace hincapié en el pobre activo y organizado, en el pobre con espíritu porque “cuando esos pobres incorporan espiritualmente su pobreza, cuando toman conciencia de lo injusto de su situación y de las posibilidades, y aun de la obligación real que tienen frente a la miseria y a la injusticia estructural, se convierten de sujetos pasivos en activos, con lo cual multiplican y fortalecen el valor salvífico-histórico que les es propio” (UYP, 411). Las distintas civilizaciones pasadas no han sido realmente humanas sino elitistas, y ahora al interior de los procesos de globalización los pobres con sus diversos rostros constituyen la abrumadora mayoría de la humanidad. Por añadidura, como afirma Franz Hinkelammert,

“el mercado se transforma en una gran maquinaria aplanadora de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por tanto, de las condiciones de su reproducción. El sistema llega a ser un gran dinosaurio que puede destruir, pero que no puede sobrevivir. Tiene a la tierra como su *Parque jurásico*, y no hay ningún helicóptero para que los amenazados puedan escapar”.

Ante esta pretendida voluntad general del mercado total, las instancias políticas resultan relativizadas y por ello el mundo se encuentra en un viaje hacia el abismo, cabe entonces mencionar a Walter Benjamin: “Se dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Quizás las revoluciones sean la activación del freno de emergencia de una humanidad que está viajando en este tren”.⁶ A pesar de este catastrófico devenir, son precisamente los pobres quienes van diciendo en diferentes lenguajes su “¡ya basta!” de rebeldía, iniciando una marcha profética hacia la utopía que es impulsada por una gran esperanza.

⁶ Hinkelammert, F. “La globalización desde una perspectiva económica”, en Raúl Fornet-Betancourt (editor), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid, 2003, p. 38-39.

Aunque pareciera que estamos atrapados sin salida e indefensos, sin los “ríos de esperanza” que constataba Ellacuría en su momento, no por ello deja de haber una esperanza que va acrecentándose en la marcha de la opresión a la tierra de promisión, “una esperanza contra toda esperanza”, que se alimenta de los resultados obtenidos: “Frente al vacío del no sentido de la vida, que pretende llenarse con actividades y pretensiones sin-sentido profundo, los pobres con espíritu de América Latina son un signo real y operante de que hay en el mundo actual tareas llenas de sentido”. En contraste con el mero placer efímero del consumo de entretenimientos, la esperanza surgida de la afirmación de la vida y la negación de la muerte es celebrada festivamente: “La fiesta no es un sustituto de la falta de esperanza, sino la celebración jubilosa de una esperanza en marcha” (UYP, 413). A diferencia de la posmodernidad reactiva y autocomplaciente, que proclama el “fin de la historia” para acomodarse mejor al “des-orden” establecido por la globalización del capital y las comunicaciones, el posmodernismo de resistencia y emancipación comprueba el término u ocaso de la modernidad capitalista eurocéntrica que despeja el panorama.⁷ Por ello en la búsqueda de una utopía universalizable, en la que los pobres o las mayorías populares tengan un lugar determinante, se vislumbra una revolución integral con el lema profético de “comenzar de nuevo” un orden histórico que transforme radicalmente el actual. El rechazo total del pasado no es posible ni deseable, porque no todo lo logrado es malo ni está impregnado de malicia, fuera de que no es posible comenzar de cero. Pero tampoco se trata de hacer cosas nuevas, sino más bien de hacer nuevas todas las cosas, dado que lo antiguo no es aceptable: “La profecía cristiana puede ir contra tal o cual hecho concreto, pero además y sobre todo va contra la totalidad de cualquier orden histórico en el que predomine el pecado sobre la gracia. Como negación y como afirmación la profecía utópica cristiana pretende hacer un hombre radicalmente nuevo y

⁷ A su modo, Boaventura de Sousa Santos defiende un posmodernismo de oposición: “En vez de la celebración del fin de la utopía propongo utopías realistas, plurales y críticas. Más que renunciar a la emancipación social, propongo su reinención. En lugar de la melancolía, propongo un optimismo trágico... En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas que promuevan el paso de la acción conformista a la acción rebelde”. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, UNMSM, Lima, 2006, p. 40.

un mundo radicalmente distinto” (UYP, 414). El ideal utópico de una plena libertad para todos los seres humanos no es posible más que por un proceso de liberación, tanto en lo personal como en lo comunitario, en lo social como en lo político, ya que la libertad sólo se vuelve efectiva cuanto se puede ser y hacer lo que se quiere ser y hacer: “Tiene poco sentido hablar de libertad, cuando el espacio de su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las que elegir y por imposiciones de toda índole, especialmente las apoyadas en la fuerza y el terror” (UYP, 417). Motivo por el cual no puede darse libertad sin justicia ni justicia sin libertad, aunque en el ámbito socio-político haya una primacía de la justicia sobre la libertad, pues no se puede ser libre injustamente, mientras que la justicia no sólo posibilita la libertad, sino que la moraliza y justifica.

Ahora bien, en la perspectiva ellacuriana hay que apuntar, en primer lugar, a la creación del hombre nuevo en contraposición al hombre viejo dominante de la denominada “civilización occidental y cristiana”. De éste último se rechaza su honda inseguridad que le conduce a tomar medidas irracionales de autodefensa, su insolidaridad con lo que le pasa al resto de la humanidad, su etnocentrismo junto con la explotación dominadora directa o indirecta de los demás pueblos y sus recursos, la superficialidad banal de su existencia y de los criterios con que se eligen las formas de trabajo, la inmadurez en la busca de la felicidad a través de la diversión placentera, la pretensión autosuficiente de erigirse en vanguardia elitista de la humanidad, así como la agresión permanente del medio ecológico, no sólo del suyo, sino de quienes no sacan provecho alguno del desarrollo industrial. Por ello anota que cuando Hobbes escribía en el *Leviatán* que la inseguridad, la competencia y el deseo de gloria, son las tres causas de las luchas entre los hombres, estaba describiendo más la experiencia del hombre occidental emergente que algo necesariamente inscrito en la naturaleza humana (UYP, 420). Sin embargo, como lo enfatiza Raúl Fornet-Betancourt, actualmente se está provocando a escala planetaria una suerte de “revolución antropológica”, pues comienza a brotar un determinado tipo de hombre: “La globalización neoliberal no ocupa sólo los lugares y contextos de la subjetividad. Es a la vez ocupación de los sujetos mismos y hace que éstos sufran

una inversión de su subjetividad, al concebirse y relacionarse según la ley del mercado capitalista”.⁸ Es que la colonización del mundo de la vida sólo es total si abarca la colonización de las subjetividades vivientes, produciendo un tipo de hombre que se hace “sujeto” desde la conciencia de ser propietario y/o consumidor individual y atomizado, que percibe que las relaciones “sociales” con los otros son básicamente mercantiles. Y como el afán de riqueza es el motor de esta cultura desalmada e inhumana, el buscar la propia identidad en la apropiación desvirtuada de modelos extraños, lleva a dependencias y mimetismos, frenadores de la propia autocreación: “La cultura de la riqueza propone modelos y establece medios de conseguirlos y lo hace de tal modo, que obnubila la posibilidad de buscar otros modelos de plenitud y felicidad y somete a dinamismos alienantes a todos los que se dedican a adorar al becerro de oro” (UYP, 421). En consecuencia, Ellacuría precisa que la comprobación histórica de la relación dialéctica riqueza-pobreza, la pobreza como correlato de la riqueza y viceversa, recupera la profundidad del mensaje evangélico, haciendo de la pobreza no un consejo puramente opcional sino una necesidad histórica. Ya que la opción preferencial por los pobres resulta fundamental al combatir la prioridad de la riqueza en la configuración del ser humano.

De ahí que el hombre nuevo se defina en parte por la protesta activa y la lucha continua contra la injusticia estructural, considerada como un mal y pecado, pues mantiene a la mayor parte de la población mundial en condiciones de vida inhumana. Este hombre nuevo no está movido por el odio, sino por la misericordia y el amor, porque ve en todos a hijos de Dios y no a enemigos por destruir: “Son los señores de este mundo quienes pretenden dominar y ser servidos, mientras que el Hijo del hombre, el hombre nuevo, no ha venido a ser servido sino a servir y a dar la vida por los demás”.

⁸ Fernet-Betancourt, R. *Interculturalidad y globalización*, ICO-DEI, San José, 2000, p. 131. Esto ya lo advertía a su modo Cornelius Castoriadis: “El capitalismo parece haber llegado por fin a fabricar el tipo de individuo que le ‘corresponde’: perpetuamente distraído, pasando de un ‘goce’ a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitudes de una máquina económica que, cada vez más, destruye la biósfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías”. *Fait et à faire*, Seuil, Paris, 1997, p. 75.

Y para ser realmente tal, ha de ser hombre de esperanza y de alegría en la construcción de un mundo más justo. No le mueve la desesperación que propende al suicidio y la muerte, sino la esperanza de la vida y el don, que con frecuencia es una esperanza contra toda esperanza, incansable y abierta: “El hombre nuevo es un hombre abierto, que no absolutiza ningún logro en el engaño de hacer de algo limitado algo infinito. El horizonte es necesario como límite que orienta, pero es más necesario como apertura permanente para quien avanza”. Se llega así a una nueva relación entre los hombres, pero también a una relación renovada con la naturaleza que no puede ser vista como simple materia prima o lugar de inversión: “Cuando los primitivos pobladores de América Latina sostenían que la tierra no puede poseerse por nadie, no puede ser propiedad de nadie en particular, porque es una diosa madre, que da la vida a tantos hombres, sostenían una respetuosa y venerada relación con la naturaleza” (UYP, 422-23). Entre la negación profética del hombre viejo y la afirmación utópica del hombre nuevo, la praxis latinoamericana de liberación va abriendo nuevos caminos, buenos en definitiva para todos los hombres y para la construcción de una tierra y de un mundo nuevos. La propuesta alternativa de “sálvese quien pueda” en el desorden mundial, puede ser la solución momentánea para unos pocos, pero supone la ruina de la mayoría, porque no es cierto que la libertad individual llevará a la libertad de todos, cuando la recíproca es mucho más real: la libertad general es la que posibilitará la libertad de cada uno. Por ello el ideal utópico, cuando se presenta históricamente como realizable paulatinamente y es asumido por las mayorías populares, se convierte en una fuerza material y espiritual, presente y futura.

Si en lo personal la liberación es un proceso de conversión, en lo histórico es un proceso de transformación o revolución, pues no puede hablarse de libertad si no se dan las condiciones materiales y objetivas de la nueva tierra. Por ello al hablar del orden económico desde la utopía cristiana, explícita muy claramente que se debe proponer una “civilización de la pobreza” que sustituya a la “civilización de la riqueza”. En una perspectiva más sociológica que humanista, esta utopía significa el reemplazo de la “civilización del capital” predominante por una “civilización del trabajo”:

“Si el mundo como totalidad se ha venido configurando sobre todo como una civilización del capital y la riqueza, en que aquél más objetivamente y ésta más subjetivamente han sido los principales elementos motores, conformadores y directores de la civilización actual, y si esto ha dado ya de sí todo lo positivo que tenía y está trayendo actualmente cada vez mayores y más graves males, ha de propiciarse, no su corrección, sino su suplantación superadora por su contrario, esto es, por una civilización de la pobreza”.

Claro que no se niega que la civilización capitalista ha traído bienes a la humanidad, como pueden ser los adelantos tecno-científicos o nuevos modos de conciencia social, pero vista en su totalidad mundial desde las necesidades reales y las expectativas de la mayor parte de la población mundial, esa civilización de la riqueza ha de ser sobrepasada radicalmente. Por ello escribe que

“en vez del economicismo materialista debiera plantearse un humanismo materialista que, reconociendo, y por tanto apoyándose en la condición complejamente material del hombre, evade todo tipo de solución idealista a los problemas reales del hombre... no sería la materia económica la que determinase en última instancia todo lo demás, lo cual sí se da en cualquier tipo de civilización del capital y la riqueza, sino la materia humana, compleja y abierta, que concibe al hombre como sujeto limitado, pero real, de su propia historia”.

Motivo por el cual la civilización de la pobreza fundada en un humanismo materialista de inspiración cristiana, descarta a la acumulación del capital como motor de la historia y a la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio de realización acrecentada de la solidaridad compartida que fundamente la humanización. Esto se logra por un ordenamiento económico dirigido a la satisfacción inmediata de las necesidades básicas de todos los seres humanos, que responde a un derecho fundamental de los hombres dignos, no con las migajas derramadas de la mesa de los ricos sino como parte principal de la mesa de la humanidad. Al respecto precisa que “la civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida” (UYP, 425-26).

Por tanto, la civilización de la pobreza propone como principio dinamizador la dignificación a través del trabajo que no tenga por objetivo principal la producción de capital, sino la autorrealización del hombre. No se trata sólo de que el hombre nuevo deje de hacer de la riqueza su valor supremo, de hecho único como su ídolo fundamental, sino de construir una sociedad que se estructure de modo que no se requiera buscar la riqueza para contar con todo lo necesario para la liberación y plenificación del hombre. A contratendencia de la globalización capitalista, que promueve una dinámica de creciente exclusión con sus políticas neo-liberales de liberalización del mercado de trabajo y el desempleo selectivo o masivo, Ellacuría advierte que “la solución definitiva, sin embargo, no puede estar en un salirse de este mundo y hacer frente a él un signo de protesta profética, sino en introducirse en él para renovarlo y transformarlo hacia la utopía de la tierra nueva”. Ya que los grandes bienes de la naturaleza con sus recursos para la producción, uso y disfrute humanos, no necesitan ser apropiados privadamente por ninguna persona individual, grupo o corporación multinacional y de hecho son el gran medio de comunicación o convivencia. Si se lograra la satisfacción de las necesidades básicas de modo estable, garantizando las posibilidades de personalización, podría estimarse como etapa pre-histórica e infra-humana la fundamentada en la acumulación de capital privado y de riqueza material: “El objetivo utópico no es que todos tengan mucho por la vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos tengan lo necesario y quede abierto a todos el uso y disfrute no acaparador y exclusivista de lo que es primariamente común”. El ordenamiento nuevo debe poner la economía al servicio del hombre, porque “hoy es un reclamo compartido que en la actualidad el hombre se somete a la economía y no la economía al hombre” (UYP, 428-29).⁹ Por ello puede sostenerse que el ideal socialista genuino está más cerca en lo económico de las exigencias utópicas del reino, pero el derrumbe de los “socialismos reales” muestra a las claras sus problemas en la realización del modelo socialista como medio más eficaz

⁹ En otro momento hemos tematizado a las “necesidades radicales” como palancas de la revolución, pero éstas implican siempre la satisfacción de las necesidades básicas para todos, que habrá que detectar en cada situación histórica. Cf. Alfonso Ibáñez, *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales*, IAA-Sur, Lima, 1989; Alforja-DEI, San José, 1991.

para historizar la utopía cristiana. De ahí que “sin pasar por alto la difícil relación del profetismo y de la utopía con las mediaciones históricas, que no deben ser anatematizadas desde un purismo irreal, lo que finalmente importa subrayar es que, en cualquiera de los casos, la civilización del trabajo y de la pobreza debe sustituir a la civilización del capital y de la riqueza” (UYP, 431). El imperio del capital financiero y especulativo se ha ido imponiendo mundialmente hasta tocar fondo y entrar en crisis, provocando que al profetismo utópico cristiano le quede una permanente tarea de fermento o levadura de un nuevo proyecto histórico global.

En correspondencia con ese nuevo orden económico debe surgir un nuevo orden socio-político, en el cual se posibilite que el pueblo sea cada vez más sujeto de su propio destino y tenga mayores posibilidades de libertad creativa y participación: “Dicho en otros términos, ha de darse más peso a lo social que a lo político, sin por eso caer en que sea el individualismo la forma suprema de humanización. La dimensión social debe predominar sobre la dimensión política, aunque no sustituirla”. Entre el individualismo y el estatismo debe construirse una sociedad civil vigorosa, que supere el desenfreno de aquél y la imposición totalitaria de éste. No se trata de encontrar términos medios entre estos extremos, sino de buscar formas nuevas que, negándolos, vayan más allá de los modelos existentes. Desde luego, la desestatización no hay que entenderla como el reclamo neoliberal de una menor intervención del Estado ante las exigencias de la iniciativa privada y las leyes del mercado: “La desestatización es, más bien, una socialización que promueva una iniciativa comunitaria y social, no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias, ni en caudillos”. Lo que en el fondo se pretende es dar más vida y decisión a las instancias sociales, superando los dinamismos perturbadores del poder político: “Buscar el bien comunitario desde la presión comunitaria y por medios comunitarios sin delegar esta fuerza en instancias políticas, que se autonomizan y nunca pueden representar adecuadamente lo social, sería la característica principal de esta socialización”. Por ello lo público no tiene que confundirse con lo político, y la reserva de todo lo público al Estado y los partidos políticos no tiene por qué ser aceptada, pues en el fondo significa una burocratización o “estatalización de la vida social”. Lo social en

tanto que mediación entre lo individual y lo político, no se realiza en el Estado, sino en la dimensión pública de lo social, y cuando se ha dado un cierto desprecio de los partidos en beneficio de las organizaciones populares que pretenden asumir el poder político estatal, se ha vuelto a caer en los males de la mediación política para propugnar sus intereses reales. Asimismo la Iglesia abdica de su carácter social cuando se convierte en apéndice del poder político, desvirtuando así su misión al servicio de las mayorías populares.

Por otro lado, la unidad libertad-justicia-igualdad se logra mejor en la mediación social, que no es estatal ni individual: “Quien genera condiciones reales para la libertad personal es, ante todo, la libertad social y, a su vez, no es tanto el individuo como la agrupación quien se constituye en la mejor garantía real y efectiva contra la dominación y opresión de las estructuras político estatales” (UYP, 432-33). En lo político no se propone una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista-leninista, pese a que ya se han dado algunos intentos de democratizar el socialismo o de ir hacia la indispensable socialización de la democracia, que más bien patentizan el requerimiento de dar un salto hacia la invención de un nuevo sistema socio-político. Es que el dinamismo de la sociedad civil no lleva al reformismo, sino a la transformación radical de los actuales dinamismos y estructuras a través de una revolución anticapitalista:

“La revolución necesaria será aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea ésta económica o política, para superar así el ‘mal común’ dominante y construir un ‘bien común’, entendiendo éste en contraposición con aquél y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares” (UYP, 435).

Más allá de la imposición dogmática de la democracia liberal o de las mal llamadas democracias populares, habría que atenerse a que es la realidad, tal como es experimentada por las mayorías, la que debiera imponerse en la selección de los criterios de convivencia y socialización en la línea de una auténtica autodeterminación. De ahí la importancia de la defensa de los derechos humanos, así como

los diversos ensayos de autogestión en los diferentes ámbitos sociales, incluido el económico, que conducen a formas de autogobierno desde lo local. No faltan ahora movimientos sociales anti-sistémicos que se encaminan hacia una radicalización de la democracia, comprendida como el poder del pueblo y para el pueblo, demandando un reconocimiento del “otro” y de los “otros” como sujetos dignos, autónomos y libres. Tal perspectiva, de indiscutible talante ético, que reivindica la idea de una democracia profunda e integral, aparece con una fuerza insospechada en las corrientes más críticas y prospectivas del pensamiento contemporáneo.¹⁰ Ya que como lo recuerdan los rebeldes zapatista desde México, una genuina democracia sólo puede tener lugar allí donde se reconocen y respetan las diferencias, proporcionando autonomía y capacidad de propia gestión a las colectividades sociales y étnicas. En la hora presente, como lo recalca Víctor Flores Olea, “se trataría de ir de la globalización neoliberal que vivimos a una globalización realmente democrática y fundada en la participación”.¹¹

El nuevo orden cultural debiera desembarazarse de los modelos de cultura occidentales, ya que “confundir el ser feliz con el estar entretenido, favorece y promueve el producto consumista a través de unas necesidades inducidas por la vía del mercadeo, pero, al mismo tiempo, descubre y fomenta el mayor de los vacíos interiores” (UYP, 437). La civilización de la pobreza tiende a ser naturalista y potenciar las actitudes contemplativas, más que las activo-consumistas en unos casos y puramente pasivo-receptivas en otros. Se hace conveniente recuperar la enorme riqueza cultural reunida por miles de años de vida humana, no para quedarse conservadoramente en ella, pero sí para emprender una creación cultural vigorosa. La cultura debe ser liberadora, porque es desde la propia identidad que se puede asimilar valores de otras culturas sin perderse en ellas. El problema es que hay en todo el mundo una tremenda imposición cultural, que universaliza desde centros poderosos la visión y la valoración del mundo con los

¹⁰ Para una profundización en la cuestión de la autonomía, que hoy adquiere diversas tonalidades, véase Francis Guibal-Alfonso Ibáñez, *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, UdeG, Guadalajara, 2006; UARM, Lima-Perú, 2009.

¹¹ Flores Olea, V. *Tiempos de abandono y esperanza*, op. cit. p. 21.

más distintos medios comunicativos, suscitando que lo que debiera ser una unidad plural se convierta en uniformidad estandarizada. El principio de universalización no es un principio de uniformización, por ello

“ha de generarse un universalismo no reductor, sino enriquecedor, de modo que la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada, y las diferencias sean vistas como plenificación del conjunto y no como contraposición de las partes, de modo que todos los miembros se complementen y en esa complementación el todo quede enriquecido y las partes potenciadas” (UYP, 410).

Esta opción fundamental es una toma de partido entre dos proyectos de civilización que se han opuesto desde la Conquista hasta el día de hoy: el de los imperios y el de los pueblos oprimidos. En este sentido, Giulio Girardi puntualiza que se da la confrontación entre “el proyecto de los imperios, encarnado en la globalización capitalista neoliberal, y el de los pueblos oprimidos, representado hoy particularmente por las movilizaciones indígenas, a nivel nacional, continental y mundial”.¹² Resulta así que es desde el respeto y promoción de la diversidad cultural que se impulsa la disputa global por la hegemonía cultural, en dirección a promover la civilización de los pobres, de los de abajo que a menudo habitan en el inframundo. Ricardo Rivera comenta con razón que “a la *singularidad* de la civilización correspondería la *pluralidad* de las culturas. De tal modo, expresaríamos que la alternativa civilizatoria deberá adoptar la forma de *una civilización multicultural*”.¹³

La creación de un “nuevo cielo”, siguiendo la metáfora bíblica, sería la presencia operante del Dios liberador en la nueva tierra, entre los hombres y las estructuras humanas públicas. Para ello:

¹² Girardi, G., “El macroecumenismo popular indo-afro-latinoamericano: perspectivas ético-políticas, culturales y teológicas”, en Raúl Fornet-Betancourt (editor), *Resistencia y solidaridad...*, op. cit., p. 338.

¹³ Ribera, R. “Reflexiones a partir del planteamiento ellacuriano de una civilización de la pobreza”, en *Para una filosofía liberadora...*, op. cit. p. 170.

“el Jesús histórico ha de constituirse, no sólo en el Cristo de la fe, sino también en el Cristo histórico, esto es, en la historización visible y eficaz de la afirmación paulina de que él sea todo en todos y para todo, de que la vida real de hombres e instituciones... no sea ya la vida surgida de sus limitados y pecaminosos principios inmanentes, sino la vida surgida de los principios que hacen nuevas todas las cosas, que crean, regeneran y transforman lo que hay de insuficiente y aun de pecaminoso en la criatura vieja”.

En la óptica del profetismo utópico, el nuevo cielo desborda lo que se entiende habitualmente por Iglesia, no obstante la referencia a la Iglesia es imprescindible mientras Dios sigue peregrinando por la historia como Cristo histórico. Pero sólo una Iglesia que se deja impregnar por el Espíritu renovador de todas las cosas y que esté atenta a los signos de los tiempos:

“El ejercicio utópico de la profecía puede llevar a una Iglesia, configurada en gran parte por los dinamismos del capitalismo occidental como una Iglesia de los ricos y de los poderosos, que en el mejor de los casos deriva hacia los más pobres las migajas desprendidas de la abundancia, a irse convirtiendo –en verdadera ‘conversión’– en una Iglesia de los pobres, que realmente puede ser el cielo de una tierra en la que vaya dominando una civilización de la pobreza” (UYP, 439-441).

Aquí es donde se da una gran confluencia del mensaje cristiano con la situación actual de la mayor parte del mundo y de América Latina, que es la depositaria mayoritariamente de la fe cristiana, pese a que esto de poco le ha servido para crear una tierra nueva o un “nuevo mundo”, como se proyectó inicialmente. En la era de la globalización se va evidenciando el vínculo profundo que existe entre la opción por los pueblos oprimidos como sujetos y el descubrimiento del amor infinito de Dios, que va estimulando la apertura y el diálogo interreligioso de las diversas Iglesias y con los que no tienen una. Por ello tal vez podríamos decir con Giulio Girardi que

“el Dios en el cual creemos hoy es más grande que el cristianismo. Su verdad es más rica que la Biblia. Para revelarse al mundo no tiene un solo camino, sino infinitos; ninguno de los cuales es exclusivo o privilegiado o agota la infinita riqueza de su amor. El evangelio de

Jesús volverá a ser una buena nueva sólo si no pretende ser el único mensaje de Amor, reconociendo que Dios es más grande. ‘Dios es más grande’ podría ser una de nuestras consignas macroecuménicas”.¹⁴

Para no concluir

Finalizando esta recepción del pensamiento de Ignacio Ellacuría, un tanto sesgada pero que sigue algunos “hilos conductores” fundamentales que conducen de la búsqueda filosófica a una propuesta teológica para el presente, conviene hacer hincapié en que ahora nos encontramos ya en plena crisis integral de la civilización de la abundancia y el despilfarro, que ha llegado hasta los límites ecológicos del planeta, lo cual implica el agotamiento de los recursos naturales y múltiples trastornos medioambientales. Fuera de que la crisis de la economía-mundo que estamos sufriendo muestra que el sistema mundial, tal como está montado, se hace poco funcional hasta para los señores del dinero, ingresando en una época de desintegración y caos. Sin embargo, a diferencia de las filosofías ilustradas de la historia en las cuales subyace la creencia en el “mito del progreso” inexorable, en ella no hay determinismos absolutos ni garantías de nada, y por eso experimentamos la perplejidad e incertidumbre. Si el tan voceado fin de la historia es ahora una posibilidad real en sí misma, a su vez es posible que la historia se reconduzca hacia un horizonte más humano y responsable de las generaciones del porvenir: “La posibilidad de finalizar la historia podría convertirse así en la posibilidad para entrar en otra etapa histórica” (FRH, 471). Lo que sí se evidencia es que lo que nos propone el capitalismo moderno como lo bueno y utópico, la civilización de la riqueza y de la acumulación de capital, ni ha asegurado la vida de las mayorías ni ha civilizado o humanizado a casi nadie, más bien nos ha traído mayor barbarie. De ahí la importancia de la alternativa que significa la civilización de la pobreza y el trabajo, porque se hace necesaria la creación de una sociedad mundial más sobria o de “la austeridad compartida”, como lo expresa Jon Sobrino,¹⁵ que posibilite la vida

¹⁴ Girardi, G. “El macroecumenismo popular indo-afro-latinoamericano...”, op. cit. p. 351.

¹⁵ Sobrino, J. “Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado”, op. cit. p. 25.

de todos y propicie el florecimiento del espíritu. La subcultura de la posmodernidad ha contribuido a la deconstrucción del discurso moderno del ilusorio dominio racional del mundo, pero se manifiesta ambigua e incoherente al deslegitimar los discursos normativos críticos y prospectivos, sirviendo de enmascaramiento ideológico de las contradicciones más profundas del sistema-mundo. Por otro lado, la teoría crítica de la sociedad, como la elaborada por Habermas o Apel con su razón dialógica del entendimiento contrapuesta a la calculadora razón instrumental, no obstante sus valiosos aportes aparece como pseudo-universal, siendo a la postre demasiado tributaria de su propio “mundo de la vida” etnocentrista.¹⁶

Motivo por el cual, más allá de la interpretación idealista del sentido o sin-sentido de la historia, se trata de hacer en la óptica ellacuriana una hermenéutica histórica fáctico-real, orientada por un interés explícito de impulsar procesos emancipatorios, buscando elucidar la praxis política de los sujetos individuales y colectivos. Frente al desafío de la intolerante uniformización de la globalización neoliberal, que propaga cínicamente un estilo de vida que no es universalizable, se impone defender y promover la eclosión de la pluralidad cultural, renovando el ideal de la universalidad como praxis de solidaridad entre las culturas. Por ello descentrando el curso actual de la historia humana del centro que pretende totalizarla excluyendo a las mayorías, los zapatistas han lanzado la utopía incluyente de un mundo donde sea posible la realización integral de todos los mundos.¹⁷ Y Raúl Fonet-Betancourt estima que a la filosofía latinoamericana de la liberación le hace falta abrirse a la problemática intercultural y al diálogo interfilosófico con las tradiciones indígenas y afroamericanas, que entraña una nueva forma de filosofar, no *sobre* las culturas sino *desde* las culturas.¹⁸ Como hemos visto, esto no es incompatible con la propuesta liberadora de Ellacuría, ya que él admite di-

¹⁶ Sobre este punto véase Alfonso Ibáñez, “La ética del discurso en América Latina”, en *Pensando desde Latinoamérica*, UdeG, Guadalajara, 2001, pp. 182-197.

¹⁷ En torno a este proyecto histórico remitirse a Alfonso Ibáñez, “La utopía de ‘un mundo donde quepan todos los mundos’”, en *Xipe totek*, Vol. XVIII/Nº 2, Guadalajara, Junio de 2009.

¹⁸ Fonet-Betancourt, R. “Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural” en *Interculturalidad y globalización*, op. cit. pp. 79-87.

versos tipos de filosofía según los contextos históricos específicos y los proyectos de resistencia y emancipación, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, de la praxis histórica de liberación.¹⁹ Contra lo que perseguía Platón y muchos otros de sus continuadores, él opinaba que los filósofos no deben gobernar, pero “debe permitírseles llevar una existencia socrática, que muestra permanentemente las deficiencias en el saber y en el hacer. Y si no se les permite llevar la vida filosófica de Sócrates, deben emprenderla por su cuenta hasta merecer la condenación o el ostracismo de su sociedad” (FLF, 16). Así es como su existencia socrática se desplegó hasta las últimas consecuencias, también en el seguimiento del Jesús histórico quien aceptó pasar por la lógica paradójica de la cruz, de la muerte que da vida y la da en plenitud.

Bibliografía

Libros:

Castoriadis, C. *Fait et à faire*, Seuil, Paris, 1997.

Cerutti Gulberg, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1992.

De Sousa Santos, B. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, UNMSM, Lima, 2006.

Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica* (FRH), UCA, San Salvador, 1990.

Ellacuría, I. – Sobrino, J. *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. I y II, Trotta, Madrid, 1990.

Flores García, V. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa, México, 1997.

Flores Olea, V. *Tiempos de abandono y esperanza*, Siglo XXI, México, 2004.

Fonet-Betancourt, R. *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 1992.

_____. *Interculturalidad y globalización*, ICO-DEI, San José, 2000.

¹⁹ Para ahondar en la complementariedad de estos enfoques, consultar a Héctor Samour, “Historia, liberación e interculturalidad”, en *Pensares y Quehaceres*, Nº 6, México, 2008, pp. 131-134.

_____ (editor), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid, 2003.

Gimbernat, J.A. – Gómez, C. *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, EVD, Navarra, 1994.

Guibal, F. – Ibáñez, A. *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, UdeG, Guadalajara, 2006; UARM, Lima, 2009.

Ibáñez, A. *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales*, IAA-SUR, Lima, 1989; Alforja-DEI, San José, 1991.

_____ *Pensando desde Latinoamérica*, UdeG, Guadalajara, 2001.

Richard, P. *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José, 1994.

Sobrino, J. *Cartas a Ellacuría 1989-2004*, Mínima Trotta, Madrid, 2004.

Sobrino, J. – Alvarado, R. *Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”*, UCA, San Salvador, 1999.

Varios autores, *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, UCA, San Salvador, 1995.

Revistas:

Abra, N° 11, San Salvador, 1976.

Estudios Centroamericanos (ECA), San Salvador, varios números.

Pensares y Quehaceres, N° 2 y 6, México D.F., 2006 y 2008.

Xipe totek, Vol. XVIII/N° 2, Guadalajara, 2009. ●

*El chelista de Sarajevo***

*Dra. Claudia Ruiz Arriola****

El 27 de Mayo de 1992 durante el sitio de Sarajevo, la artillería serbia atacó con morteros el mercado de Vase Mis-kina donde decenas de civiles hacían cola para comprar pan. El saldo del ataque fueron 22 muertos y cerca de 70 heridos, una cifra deleznable en una ciudad donde a diario caían un promedio de 329 proyectiles y la cifra de muertos rondaba las 32 personas diarias. Los casi 400 mil ciudadanos de Sarajevo encallecidos ya por la prolongada guerra simplemente se encogieron de hombros, dando gracias a Dios de haber sobrevivido un día más.

Sin embargo para Vedran Smailovic -un chelista de la desaparecida Orquesta Sinfónica de Sarajevo- las muertes de ese día no eran algo que pudiera olvidarse o confinarse a la estadística. Las muertes de ese día eran parte de la tragedia humana que ha convertido a la religión en una excusa para matar al prójimo en nombre de Dios. Por ello -y para honrar debidamente la memoria de los muertos- Smailovic sacó su viejo chelo a la calle y, durante los siguientes 22 días tocó el Adagio de Albinoni en las inmediaciones del mercado.

A muchos el gesto del “Chelista de Sarajevo” les pareció inútil. A otros les pareció una locura arriesgar su vida en un acto simbólico. Después de todo y aunque indudablemente bella, la música no serviría para resucitar a los muertos, ni detener el sufrimiento de los vivos. Pero los serbios que mantenían sitiada la ciudad enviaron un par de francotiradores a tratar de acabar con la vida de Smailovic y dar al traste con sus conciertos. Desde el punto de vista de los agresores, Smailovic era un hombre sumamente peligroso, un hombre que tenía esperanza y podía contagiarla a otros a través de su música. Y es que, a diferencia de

* Ver la página de presentación de este número

** Ponencia presentada el 21.10.09 en el Preparlamento de las Religiones del Mundo, Guadalajara.

*** Dra. en filosofía. Directora de programas de Kaleidoscopio-Net. sherpa01@gmail.com

muchos que ya habían bajado los brazos o caído en brazos del odio, el chelista de Sarajevo sabía que si bien no podía devolverle la vida a los muertos, ni terminar la guerra y el sufrimiento, su gesto no sería del todo inútil si podía recordarles a los demás la grandeza del espíritu humano y su capacidad de crear algo bello incluso en las peores circunstancias.

Poco a poco, este ‘gesto inútil’ se fue convirtiendo en algo más que un simple homenaje póstumo: para los habitantes de Sarajevo se volvió un recordatorio de lo que significa ser humano, de lo que significa ser creyente. El último día del homenaje a los caídos, decenas de personas se congregaron en el mercado de Vase Miskina a dejar flores a los pies del chelista. De donde salieron las flores nadie podía imaginarlo: habiendo talado todos los árboles para calentar sus hogares durante el invierno, los habitantes habían tenido que recurrir incluso a quemar sus bibliotecas para encender el fuego. Las flores, esas efímeras obras maestras de la Naturaleza eran -como la música del chelista- una fútil ofrenda, un inservible gesto de agradecimiento.

Al finalizar el homenaje a los muertos en Vase Miskina no hubo intercambio de palabras, ni sesudos sermones sobre el significado del acto, o promesas de lucha y puños cerrados. No. Sólo hubo música y flores o, lo que un cínico no dudaría en llamar “un intercambio de bellas futilidades” que no modifica nada. De hecho, la guerra continuó, el odio también y el siglo 20 simplemente tomó nota de una guerra más donde hicieron su reaparición las fosas comunes, los campos de concentración y las escalofriantes palabras “limpieza étnica”.

Hoy, a casi veinte años de distancia todavía hay algo perdurable en el “inservible” gesto de Smailovic: un recordatorio de que sin ese “intercambio de bellas futilidades” el hombre no es sino una desalmada bestia capaz de matar en nombre de alguna de las muchas abstracciones que la cultura occidental ha idolizado. Como dice el personaje de la “Montaña Mágica” de Tomás Mann, el cínico Adrián Leverkühn, si revocamos la Novena Sinfonía de Beethoven sólo podemos invocar evidencias negativas de lo que el hombre es capaz: Hiroshima, Auschwitz, Ruanda, Srebrenica y tantas otras atrocidades más que los hombres hemos cometido en el nombre de una todopoderosa mayúscula (Dios, Patria, Raza, Razón, Verdad, etcétera).

Pero en Sarajevo alguien recordó que ser plenamente humano y, -me atrevo a escribir- ser plenamente creyente es tener la humildad de intercambiar bellas futilidades; cosas que aparentemente no valen nada: una sonrisa, un apretón de manos, una melodía, unas flores, un gesto de ayuda que si bien no resuelve los problemas del mundo, nos aligera el alma para seguir adelante.

Quizá por ello no esté de más recordar que nuestro mundo es Sarajevo en microcosmos: un lugar de supervivencia feroz y competencia deshumanizante donde cada uno se las arregla solo y las religiones ya no ofrecen consuelo. De hecho, resulta triste constatar que las religiones se han infectado de rivalidad y odio, al punto de haber causado más de 40 guerras en los últimos 30 años, incluyendo el reciente intento de exterminar a la única población islámica nativa de Europa: los bosnios y kosovares de los Balcanes. Las religiones hoy se han convertido en una coartada para odiar, en la perfecta excusa para imponerles nuestra idea de Dios a los demás. Y es que las religiones se han olvidado que no son “verdaderas” en el sentido científico del término, no son *episteme* -saber demostrable- sino *pistis*, un saber que guía existencialmente a quien lo posee.

Ello no implica que la verdad sea relativa. Más bien significa que la capacidad humana para abarcar la verdad es sumamente limitada. “El Tao que puede ser comprendido no es el Tao”, dice Lao Tzu y el Antiguo Testamento hace eco de esta sabiduría cuando dice “Quien ve a Dios cara a cara, muere”. En la Cábala este mensaje es todavía más claro: Dios ha efectuado el Tzintzun -un deliberado encogimiento de Su poder- pues si Se mostrara en toda Su majestad no habría criatura capaz de tolerar Su grandeza.

Ahora bien, si hasta el más ilustrado de nosotros no es sino un foquito de 5 watts, ¿cómo esperamos que una religión o teología contenga la totalidad del poder divino? ¿No es acaso hora de regresar a aquella olvidada y humilde aseveración de Tomás de Aquino que dice “Dios supera infinitamente todo lo que el hombre pueda decir de Dios”? ¿No será hora de reconocer que Dios no puede ser defendido o predicado como “La Verdad”, pues Dios es algo más que un concepto?


Dios -coinciden los místicos y maestros espirituales de todas las tradiciones del mundo- es una intuición en el corazón del hombre que lo lleva a reconocer que existe Algo o Alguien que trasciende las limitadas agendas personales del ego. Dios se parece más a lo que los griegos llamaban *Kalokagathía* –una belleza buena o bondad bella-, más una palpitante convicción del corazón que una fría certeza de la mente.

Como tal, quizá Dios tenga mucho en común con la buena música que nos hace elevarnos por encima de nosotros mismos, por encima de nuestros odios y problemas cotidianos. Y de la misma manera que la buena música –Mozart, Beethoven, Albinoni- no requiere defensores, Dios tampoco requiere cruzados ni santos guerreros: necesita buenos intérpretes. Los humanos somos los intérpretes de Dios en el mundo, somos los encargados de transformar esas partituras que llamamos Escrituras Sagradas en una bella melodía de amor al prójimo, respeto a la Naturaleza, y solidaridad con todo lo que sufre. Sin nosotros esas partituras no son sino erudición sacerdotal, y la erudición –ya lo sabemos- cae fácilmente en el pecado original de la soberbia: yo estoy en La Verdad, tú estás en el error.

En realidad, si tuviéramos la apertura de mente par ir más allá de nuestros dogmas favoritos veríamos que los fundadores de las grandes religiones del mundo trajeron un idéntico mensaje: haz el bien, evita el mal. Trata de ser solidario, amable, considerado y evita todo lo que te dañe a ti, al prójimo y al mundo. Conviértete en un hombre justo (Judaísmo), en otro Cristo (San Pablo), en un *Avalokitesvara* o ser compasivo (Budismo), sé *Hakim* o agradable a los ojos de Dios (Islam), intenta convertirte en un *Tirthankara* (Jainismo) o un *Khalsa* (Sikhismo), trata de ser, en suma, alguien más preocupado por cuidar al mundo que por explotarlo. Alguien, como el chelista de Sarajevo y sus oyentes que, a través de una simple melodía y una ofrenda floral pueda devolverle la esperanza a un mundo que ha olvidado la forma más elemental de bondad son esos pequeños gestos cotidianos que si bien pueden parecer fútiles a los ojos de muchos, nutren el espíritu humano y le hacen capaz de crear belleza incluso en circunstancias extremas. ●

ORACIÓN sin faltas de ortografía*

Adriel Manuel Hernández**

Ayer te pedí señor, ¡en ruegos lastimeros! que no me faltara el pan y el vino. 

Ayer te pedí también, que no me hicieran falta fuerza para ganarme el pan ni templanza para el vino. Y en medio de mis letanías, tú enviaste a tu emisario. Traía las manos vacías y los vestidos rotos. Le di de mi pan... bebió de mi vino. ¡Voraz!, tal ente sobrenatural terminó con mi hacienda. Y creyéndome empobrecido vociferé rabioso contra ti. Se partieron los cielos por tu ira, y una luz -cual fuego- quemó mis ojos. Ciego y pobre, ¡cuánta desdicha la mía!, sollozaba por la calle. ¡De pronto! una mano tierna sujeto la mía, con voz dulce y compasiva me llevaba de la mano. Era aquel emisario que mandara Dios ante mis ruegos, el mismo que devorara mi Pan y vino. Quise romper su yugo con flemático arrebató. ¡Y ante mi violencia!, un beso se posó sobre mis labios. ¡Más ardiente que el divino castigo!, creí desfallecer a ratos... ¡Me ama! -me dije- y hoy levanto mi mentón al cielo, el viento sutil en mi rostro. Hoy es la última vez que te pido... hoy me despido de ti, Dios de Babel y de Sodoma. “Justísimo señor” me has despojado de la verdad... ¡no puedo verte! Yo me he apropiado de una prenda hermosa... señoreo sobre tu ángel, como tú sobre mi vista. Y si no he de ser filósofo, he de ser amante... ¡Natalia!, ángel mío, tu carne ha de ser mi Pan, tu sangre ha de ser mi Vino. *Adriel, el poeta mezquino*

* Este poema llegó a nuestra redacción el 20.03.10.

** Estudiante de Maestría en Estudios Filosóficos UDG, adriel_2607@yahoo.com.mx
Por esta vez húsped del CEFYT.

Precious*

Dr. Luis García Orso, sj**

Claireece Precious Jones es una joven negra, de 16 años de edad y más de cien kilos de peso, que apenas sabe leer y escribir, y que espera su segundo hijo. Vive con su madre en un mísero apartamento de Harlem. Fue violada por su padre y tuvo una niña con síndrome de Down, a quien cuida la abuela, que sólo ve cuando llega la asistente social. La madre no hace nada más que ver televisión, comer, y maltratar a su hija Precious.



Con cada humillación, cada fracaso, tantas dificultades, Precious huye a un mundo imaginario donde ella sí es “preciosa”, como una chica famosa que posa ante las cámaras, sale en las revistas y en pasarelas, y es coqueteada por chicos guapos. Sólo en sus sueños, porque la realidad de humillación cotidiana la ha hecho crearse una coraza de silencio, tristeza, defensa y baja autoestima; aunque quizás -se dice- algún día pase algo. La directora de la escuela secundaria le recomienda que vaya a un programa alternativo para su educación, en un grupo pequeño de chicas con problemas, conducido por una tierna y firme maestra, Blue Rain. Este será el primer paso de muchos otros pasos, en un nuevo camino que espera a Precious.

El subtítulo original de la película *Precious* del director afroamericano Lee Daniels subraya la dependencia estricta del relato cine-

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 26.03.10

** Doctor y profesor de Teología. Directivo de OCLACC (Organización Católica Latinoamericana de Comunicación). Miembro de SIGNIS, lgorso@jesuits.net

matográfico del texto literario: una novela que lleva por título *Push* (así llamada también en la edición española de Anagrama) cuya autora es Sapphire, pseudónimo de Ramona Lofton, una californiana afincada en Nueva York que tiene experiencia en educación de adolescentes y adultos en Harlem y Bronx. Esa dependencia no es gratuita, pues la novela narra en primera persona la vida de Precious y cómo es que tener palabra para hablar, escribir, leer, narrar, contar su propia historia, se convierte en el camino de liberación y crecimiento humano. La joven Precious ha de aprender a conocer las letras, las frases, y la historia escondida detrás de unas palabras no dichas ni compartidas antes: su nombre, su color preferido, sus gustos y cualidades, sus tristezas y dolores, sus sueños y fracasos. Cuando esto empieza a salir a la luz, también la vida empieza a iluminarse. El título de la novela, *Push*: empujar, pujar, esforzarse, indica este movimiento de alguien que puede crear algo nuevo.

La película muestra una historia dolorosa y real, la historia de tantas mujeres y niñas en que se concentran carencias afectivas, familiares, económicas, culturales, educativas, y en que pesan los peores abusos emocionales, psicológicos, físicos y sexuales, pero lo logra hacer sin la falsa conmiseración, los moralismos o condenas, el amarillismo exagerado, a que nos hemos acostumbrado en muchos medios de comunicación. Lo que interesa es el intento sincero de ayudar a recuperar la dignidad de todo ser humano, pero en particular de las mujeres humilladas. Es reconocer una historia y poder acercarnos -en un caso particular- al proceso que nos puede ayudar a crecer humanamente. Es reconocer que más allá de la pobreza económica hay otra pobreza más profunda y dolorosa: la de no tener una palabra o un signo de fe, de esperanza, de amor, de amistad, de solidaridad.

La maestra Blue Rain cree en cada una de las jovencitas del grupo y cree en la palabra que recoge su vida, y actúa como una partera que sacará lo mejor de cada una, la verdadera criatura. Cuando ellas empiezan a escucharse, empiezan a creer en su propia voz y a creer en lo que son en verdad. Así viene también el apoyo de la trabajadora social y del enfermero. Se necesita, pues, una persona que se atreva a creer, a acoger, a escuchar, a comprender, a amar al otro, a la otra, para que la persona pueda tener fe en ella misma y pueda amarse.

En un momento de crisis, Precious se desahoga llorando: “Nadie me ama; nadie ha hecho algo por mí”, y la maestra le dice de corazón: “Tu bebé te ama; yo te amo”. Esta experiencia real es la que sana, fortalece, humaniza, redime. La madre de Precious se queja dolida de perder al hombre que necesitaba que la amara. A partir de ahí, todo devino en agresividad, violencia, frustración, desencanto. Por el contrario, el camino pedagógico de redención que emprende Precious es aquel que el mismo Jesucristo ha manifestado primero: que Dios nos ama a cada uno, cada una, que vivimos de ese amor, que ante la mirada de El siempre somos acogidos, perdonados, amados... somos *preciosos* para Él. ●

Mujeres Zapatistas y las luchas de género

*II Parte: El debate teórico**

*Dr. David Velasco Yáñez, sj***

abstract Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Zapatista Women and the Gender Struggle. Part II: The Theory Debate.* This second part is a parenthesis in order to present a synthesis of an aspect of the theory debate, which is part of the struggle of women and a few men; it tries to understand the complexity of a reality which does not allow for the difference between a masculine perspective and a feminine perspective. The challenge arises from the possibility of having the two perspectives dialogue with each other, the masculine and the feminine, about the same reality that affects women more and that permits men to maintain their privileges. This part picks up some fundamental aspects again from the sociology of Pierre Bourdieu about masculine domination, in order to later recuperate the concept of “gender democracy”, promoted by the Böhl Foundation. Part of the debate is related to a possible or eventual indigenous feminism.



resumen Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Mujeres Zapatistas y las luchas de género. II Parte: El debate teórico.* Esta segunda parte hace un paréntesis para presentar, de manera sintética, un aspecto del debate teórico, que es parte de las luchas de las mujeres y de algunos hombres, pues trata de comprender la complejidad de una realidad en la que no deja de ser diferente la mirada masculina y la mirada femenina. El desafío radica en la posibilidad de hacer dialogar a las dos miradas, masculina y femenina, sobre la misma realidad que afecta más a las mujeres y que a los hombres les permite mantener sus privilegios. Esta parte retoma algunos aspectos fundamentales de la sociología de Pierre Bourdieu en torno a la dominación masculina, para luego recuperar el concepto de “democracia de género”, promovido por la Fundación Böhl. Parte del debate tiene que ver con un posible o eventual feminismo indígena.

* Artículo entregado a esta redacción el 13.04.10.

** Investigador del ITESO en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos. correo-e: dvelasco@iteso.mx

Introducción

Esta segunda parte hace un paréntesis para presentar de manera sintética un aspecto del debate teórico, que es parte de las luchas de las mujeres y de algunos hombres, pues trata de comprender la complejidad de una realidad en la que no deja de ser diferente la mirada masculina y la femenina. El desafío radica en la posibilidad de hacer dialogar estas dos miradas sobre la misma realidad, que afecta más a las mujeres y que a los hombres les permite mantener sus privilegios. Esta parte retoma algunos aspectos fundamentales de la sociología de Pierre Bourdieu en torno a la dominación masculina, para luego recuperar el concepto de “democracia de género”, promovido por la Fundación Böll. Parte del debate tiene que ver con un posible o eventual feminismo indígena. Todo el abordaje a este debate gira en torno a nuestra pregunta que inspira todo el trabajo, si las mujeres zapatistas –mandos civiles y militares– tienen algo que aportar a las luchas de género.

Los desafíos de pensar radicalmente la cuestión del género

No es casual la elección de la propuesta del sociólogo francés Pierre Bourdieu para pensar una realidad tan compleja como las relaciones entre los sexos. En el prólogo a la edición alemana de su obra *La dominación masculina*, el autor precisa que el libro “pone en cuestión *explícitamente* el tema, obsesivamente evocado por la mayoría de los analistas (y de mis críticos), de la permanencia o del cambio (realizados o deseados) del orden sexual”.¹ Esta puesta en cuestión es importante en la medida en que en este artículo no pretendemos establecer una especie de *estado del arte* de los estudios de género sino, por el contrario, señalar los grandes desafíos que impone la realidad misma de las relaciones entre los sexos, a los que ciertamente muchos estudios, investigaciones y análisis de mujeres, y también de algunos hombres, nos aportan diversos elementos para su comprensión. Por ello, el propio autor de *La Nobleza de Estado* apunta otra cuestión que es

“más pertinente y sin duda también, en mi opinión, más urgente políticamente: si bien es cierto que las relaciones entre los sexos están menos transformadas de lo que una observación superficial podría hacer creer y que el conocimiento de las estructuras objetivas y de las estructuras cognitivas de una sociedad androcéntrica especialmente bien conservada (como la sociedad cabileña, tal como yo pude observarla a comienzos de los años sesenta) ofrece unos instrumentos permanentes para entender algunos de los aspectos mejor disimulados de lo que son estas relaciones en las sociedades contemporáneas más adelantadas económicamente, hay que preguntarse, en efecto, cuáles son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistoricización* y de la *eternización relativas* de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes.”²

Con esta pregunta pretendemos, con Bourdieu, llegar a la raíz de la crítica de una visión *naturalista* de las relaciones entre los sexos, haciendo el ejercicio de remontarnos a la génesis de la sociedad patriarcal y androcéntrica. Para esto, el sociólogo francés nos invita a superar la visión que se concentra en la familia, como el espacio privilegiado para la reproducción de los roles sexuales, para

“recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela, así como, en otro orden, el deporte y el periodismo..., es reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega...”³

Naturalizar la historia es una tentación presente a lo largo de la historia. El pensamiento de Ignacio Ellacuría, por ejemplo, al proponer la realidad histórica como objeto propio de la filosofía, cuestiona la visión naturalista por reducir la historia a su sola materialidad biológica. Al ser humano, como animal de realidades, le pertenece propiamente la dimensión histórica, y para hacerse cargo de ella es necesaria la acción propiamente política. De ahí que Bourdieu señale la necesidad de

¹ Bourdieu, P. *La dominación masculina*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2000, p. 7

² *Ibid.*, pp. 7-8

³ *Ibid.*, p. 8

“una empresa de movilización que tienda a volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia. Esta movilización típicamente *política* que abriría a las mujeres la posibilidad de una acción colectiva de resistencia, orientada hacia unas reformas jurídicas y políticas, se opone tanto a la resignación que estimula todas las visiones esencialistas (biologistas y psicoanalíticas) de la diferencia entre los sexos como a la resistencia reducida a unos actos individuales o a esos *happenings* discursivos constantemente recomenzados que preconizan algunas teorías feministas”.⁴

Como veremos en otro momento, esta insuficiencia que señala Bourdieu en las luchas de las mujeres, las podemos constatar en la diversidad de luchas cotidianas que llevan a cabo grupos, organizaciones, colectivos, movimientos sociales y sindicales, en las que, justamente, la lucha de las mujeres no pareciera tener eco, ni siquiera son parte de su agenda. De ahí que en buena medida las propias organizaciones de mujeres hacen “su lucha aparte” y desarrollan rebeldías y resistencias que logran pequeños, y en ocasiones, grandes resultados pero no dejan de ser insuficientes. De ahí que el propio Bourdieu señale la importancia de

“convocar a las mujeres a comprometerse en una acción política... Es desear que ellas sepan trabajar en inventar e imponer, en el mismo seno del movimiento social, y apoyándose en las organizaciones nacidas de la rebelión contra la discriminación simbólica, de las que son, junto con lo(a)s homosexuales, uno de los blancos privilegiados, unas formas de organización y de acción colectivas y unas armas eficaces, simbólicas especialmente, capaces de quebrantar las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar su subordinación”.⁵

No deja de ser paradójico que un sociólogo como Bourdieu viva en su propia práctica científica una paradoja que igualmente corresponde a lo que él llama “la paradoja de la doxa”, que tiene que ver con el enorme contraste del conjunto de su obra dedicada al desenmascaramiento de todos los mecanismos por los que la dominación se impone, de ahí que pueda afirmar

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 9

“que el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe, en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales”⁶

Es esta “paradoja de la doxa” la que lleva al autor de *La Distinción*, a la afirmación de que

“siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término del sentimiento”.⁷

De ahí la importancia de “devolver a la *doxa* su propiedad paradójica al mismo tiempo que denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia en naturaleza, y de la arbitrariedad cultural en *natural*”.⁸ Por eso orientará su análisis “hacia una aproximación capaz de entender la dimensión propiamente simbólica de la dominación masculina.”⁹ Para lo cual propondrá dos cuestiones; la primera tiene que ver con la superación de la alternativa entre lo material y lo espiritual o ideal, pero antes sugiere que

“sólo un uso peculiar de la etnología puede permitir realizar el proyecto, sugerido por Virginia Woolf, de objetivar científicamente la operación propiamente simbólica cuyo producto es la división entre los sexos tal como la conocemos, o, en otras palabras, tratar el análisis objetivo de una sociedad de cabo a rabo organizada según el principio androcéntrico (la tradición de la Cabilia) como una arqueología objetiva de nuestro subconsciente, o sea como el instrumento de un verdadero socioanálisis”.¹⁰

⁶ *Ibid.*, Preámbulo, p. 11

⁷ *Ibid.*, pp. 11-12

⁸ *Ibid.*, p. 12

⁹ *Ibid.*, p. 13

¹⁰ *Ibid.*, p. 13

Si tenemos presente la propuesta que Bourdieu, en colaboración con Passeron y Chambord, nos ofreciera en *El oficio de sociólogo*, la aplicación de técnicas de ruptura epistemológica se imponen todas las veces que nos proponemos la construcción de objetos de estudio en los que tenemos un alto grado de familiaridad y, por tanto, fluye una noción espontánea cargada de preconociones que constituyen un verdadero obstáculo epistemológico. Tratándose de algo que nos resulta tan familiar como la relación entre los sexos, la propuesta de “realizar un atajo a través de una tradición exótica es indispensable para quebrar la relación de engañosa familiaridad que nos ligó a nuestra propia tradición”.¹¹ Para el autor de *La reproducción*, “esta revolución en el conocimiento tendrá consecuencias en la práctica, y en especial en la concepción de las estrategias destinadas a transformar el estado actual de la correlación de fuerzas materialistas y simbólicas entre los sexos”.¹² En esta propuesta de Bourdieu cabe destacar dos cuestiones importantes. La primera, contra toda una tradición del discurso feminista que ha centrado sus miradas en la unidad doméstica como lugar privilegiado para el ejercicio de la dominación masculina, propone analizar la relación de dominación “en unas instancias tales como la Escuela o el Estado –lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican en el interior del más privado de los universos–”.¹³ La segunda cuestión es el reconocimiento de que estamos ante “un campo de acción inmenso que se encuentra abierto a las luchas feministas llamadas a ocupar así un espacio original, y perfectamente asentado en el seno de las luchas políticas contra todas las formas de dominación”.¹⁴ Asunto particularmente relevante para nuestro propósito de verificar si la práctica de las mujeres zapatistas tiene algo que aportar a las luchas de género, entendidas no de manera reductiva, sino como el eje de todas las luchas políticas.

Dado que no hay relación social más familiar que la relación entre los sexos, Bourdieu se propone una estrategia que

¹¹ *Ibid.*, p. 13

¹² *Ibid.*, pp. 13-14

¹³ *Ibid.*, p. 15

¹⁴ *Ibid.*, p. 15

“consistirá en tratar el análisis etnográfico de las estructuras objetivas y de las formas cognitivas de una sociedad histórica concreta, a la vez exótica e íntima, extraña y familiar, la de los bereberes de la Cabilia, como el instrumento de un trabajo de socioanálisis del inconsciente androcéntrico capaz de operar la objetivación de las categorías de ese inconsciente”.¹⁵

El ejercicio, como podemos suponer, no es sencillo. Además de sus dificultades, sigue manteniéndose el cuestionamiento a uno de los planteamientos recurrentes de Bourdieu en torno a lo que llama “invariantes estructurales” que se mantienen a lo largo de la historia. De ahí que no faltarán autores, y sobre todo autoras, que con otra manera de categorizar y comprender la relación entre hombres y mujeres, hagan propuestas diferentes aunque quizá no plenamente antagónicas al planteamiento que realiza el autor. Por ejemplo, en torno a “la construcción social de los cuerpos” y a propósito de las posibilidades del diálogo intercultural o la interculturalidad sin más, el estudio bordeliano de la sociedad cabileña llega a la constatación de que

“la construcción de la sexualidad como tal (que encuentra su realización en el erotismo) nos ha hecho perder el sentido de la cosmología sexualizada, que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y de sus desplazamientos inmediatamente afectados por una significación social; el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual”.¹⁶

Contra el pensamiento ordinario, casi universal, en torno a las relaciones entre hombres y mujeres, Bourdieu advierte que de hecho se aplican esquemas de pensamiento que registran las diferencias como si fueran naturales, debido a que previamente las diferencias se dan de manera objetiva. Dicho de otra manera, “en la medida en que los principios de visión y de división que proponen están objetivamente ajustados a las divisiones preexistentes, consagra el orden establecido, llevándolo a la existencia conocida y reconocida, oficial”.¹⁷ Esta relación estrecha entre los esquemas de pensamiento o estructuras

¹⁵ *Ibid.*, p. 17

¹⁶ *Ibid.*, pp. 19-20

¹⁷ *Ibid.*, p. 19

cognitivas y estructuras objetivas es lo que en otro momento Bourdieu llamará la “complicidad ontológica” entre los campos sociales y los habitus o disposiciones prácticas; al recordar a Husserl, planteará lo que el filósofo llamaba la “actitud natural” y el sociólogo francés llama “experiencia dóxica”, o, dicho coloquialmente, la experiencia del mundo y en especial de la relación de los hombres y las mujeres como “natural”, esto es, como veremos, que es normal que el hombre domine a la mujer y que toda la violencia que padece, del tamaño y calibre que vimos en la entrega pasada, son “normales”. En esta naturalización de una arbitrariedad, tal como la “visión androcéntrica”, Bourdieu plantea que “la fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla”.¹⁸ De fondo, opera la “experiencia dóxica” del mundo social, y en particular de las relaciones entre los hombres y las mujeres; por esa razón siempre será posible hacer ejercicio de reflexividad o vigilancia epistemológica y operar la necesaria ruptura con esas prenociones que impiden comprender los mecanismos ocultos de la visión androcéntrica, de la cultura machista. En parte por eso, Bourdieu plantea que “cuando los dominados aplican a lo que les domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o, en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominados que se les ha impuesto, sus actos de *conocimiento* son, inevitablemente, unos actos de *reconocimiento*, de sumisión”.¹⁹ Las posibilidades de operar una ruptura epistemológica, una ruptura con la *doxa*, radica, en condiciones normales de la adecuación de los esquemas prácticos y las condiciones objetivas, de los habitus y de los campos, en que “siempre queda lugar para una *lucha cognitiva* a propósito de las cosas del mundo y en especial de las realidades sexuales”.²⁰

De las herramientas más eficaces que posibilitan la ruptura epistemológica, la ruptura con la *doxa* es justamente la génesis de los hechos sociales, su historia estructural, de la que se pueden hacer bibliogra-

¹⁸ *Ibid.*, p. 22

¹⁹ *Ibid.*, p. 26

²⁰ *Ibid.*

fías enormes que analizan la historia de la sexualidad (Foucault) o simplemente que den cuenta de la historia de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Bourdieu no hace demasiado, pero sí llama la atención de que “las diferencias visibles entre los órganos sexuales masculino y femenino son una construcción social que tiene su génesis en los principios de la división de la razón androcéntrica, fundada a su vez en la división de los estatutos sociales atribuidos al hombre y a la mujer”.²¹ De ahí que señale cómo hay “numerosos estudios que demuestran la contribución de la historia natural y de los naturalistas a la *naturalización* de las diferencias sexuales (y raciales, tienen la misma lógica)...”²² Hasta aquí no hay nada particularmente novedoso, y parecería que en la tradición antropológica se asume esta idea de la “construcción social de los cuerpos”; sin embargo, el propio Bourdieu sostiene que este mecanismo

“no ha sido completamente descrito. La paradoja consiste en que son las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo.”²³

Para resolver esta paradoja el autor plantea la siguiente tesis: “La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: *legítima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada*”.²⁴ Estas operaciones tienen en los mitos y en los ritos, dos de los mecanismos más eficaces, con características diferentes, de las que Bourdieu precisa: “Así pues, lo que el discurso mítico proclama de manera, a fin de cuentas, bastante ingenua, los ritos de institución lo cumplen de manera más insidiosa y, sin duda, más eficaz simbólicamente”.²⁵

²¹ *Ibid.*, p. 28

²² *Ibid.*, p. 28, nota de pie # 20

²³ *Ibid.*, pp. 36-37

²⁴ *Ibid.*, p. 37

²⁵ *Ibid.*, p. 39

La sociodicea masculina tiene así todo a su favor para ejercerse casi sin objeciones. Sin embargo, Bourdieu retoma uno de los productos más emblemáticos de la adhesión dóxica a la visión legítima del orden social, y en particular de las relaciones entre hombres y mujeres. Se trata de la violencia simbólica, uno de los conceptos más elaborados por el autor de *Tres estudios de etnología cabilia*, quien afirma que los “actos de conocimiento son, por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que ‘crea’ de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre”.²⁶ Con todo y que se trata de un concepto fundamental en la obra de Bourdieu, la noción de violencia simbólica se presta a varios malentendidos, a los cuales el autor trata de dar respuesta. Una tiene que ver con la interpretación un tanto ‘espiritual’ de la violencia, casi contrapuesta a la violencia física; a esto responde el autor diciendo que

“esta distinción ingenua, típica de un materialismo primario, es lo que la teoría materialista de la economía de los bienes simbólicos, que intento elaborar desde hace muchos años, tiende a destruir, dejando que ocupe su espacio teórico la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación”.²⁷

El otro malentendido tiene que ver con la etnología, sospechosa, dice Bourdieu, de ser un medio de restablecer, bajo apariencias científicas, el mito del ‘eterno femenino’ (o masculino), o más grave, de eternizar la estructura de la dominación masculina describiéndola como invariable y eterna”. Contra este malentendido, Bourdieu dice:

“... intentaré establecer que [las estructuras de dominación] son *el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción* al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado”.²⁸

²⁶ *Ibid.*, p. 49. En el texto citado aparece una nota de pie, # 51, que explica mejor lo dicho: “Las amenazas verbales o no verbales que caracterizan la posición simbólicamente dominante (la del hombre, del aristócrata, del jefe, etc.) sólo pueden entenderse (un poco como los galones militares que hay que aprender a leer) por unas personas que han aprendido el ‘código’”.

²⁷ *Ibid.*, p. 50

²⁸ *Ibid.*

Aquí encontramos, en nuestra opinión, la tesis fundamental de la dominación masculina, de la que se pueden desagregar varios elementos; por ejemplo, que “los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construídas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales”. Se trata del “arbitrario cultural” que hace ver como naturales o normales, relaciones de dominación no cuestionadas. En esa línea es como hay que ubicar la violencia simbólica que

“se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural”.²⁹

A la violencia simbólica, por tanto, hay que aprender a reconocerla más en sus efectos que de manera puramente teórica, más allá de los malentendidos mencionados, por lo cual Bourdieu afirma que

“el efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma”.³⁰

La violencia simbólica opera de manera suave e invisible, entre otros factores, porque se inscribe en lo más profundo de los cuerpos y “como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física”.³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 51

³⁰ *Ibid.*, pp. 53-54. En la nota de pie aparece un ejemplo de lo más interesante de un estudio de la Nigeria independiente en la que se da una perpetuación “de una denigración interiorizada de todo lo indígena”, al grado de que los nigerianos rechazan la enseñanza de su propia lengua en la escuela y prefieren adoptar, incluso en la *hexis* corporal de los ingleses para obtener lo que consideran el acento nasal del inglés.

³¹ *Ibid.*, p. 54

Esta inscripción llegará a expresarse en *emociones corporales* como la vergüenza, la humillación, la timidez, la ansiedad o la culpabilidad, pero también en pasiones y sentimientos que aparecen en el rubor, la confusión verbal, la torpeza, el temblor, la ira o la rabia impotente, todos estos sentimientos con claros efectos sobre el cuerpo mismo y su funcionamiento, de ahí que se hable de “enfermedades psicosomáticas”.

En el caso de las relaciones de dominación entre los hombres y las mujeres no es suficiente la toma de conciencia, dado que esta ley natural ha sido incorporada; para Bourdieu es “completamente ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse exclusivamente con las armas de la conciencia y de la voluntad, la verdad es que los efectos y las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos bajo forma de disposiciones.”³² Este planteamiento adquiere una fuerza especial cuando Bourdieu cuestiona sus argumentos:

“especie, especialmente viciosa, que ratifica la dominación consistente en atribuir a las mujeres la responsabilidad de su propia opresión, sugiriendo como se hace a veces, que ellas deciden adoptar unos comportamientos de sumisión (“las mujeres son sus peores enemigas”), por no decir que les gusta su propia dominación, que “disfrutan” con los tratamientos que se les inflige, gracias a una especie de masoquismo constitutivo de su naturaleza.”³³

A pesar de que avanzamos poco a poco en la descripción más completa de las relaciones entre los hombres y las mujeres, y de los mecanismos ocultos mediante los cuales se ejerce la dominación masculina, es necesario dar un paso más todavía,

“hace falta, diría Bourdieu, verificar y explicar la construcción social de las estructuras cognitivas que organizan los actos de construcción del mundo y sus poderes. Y descubrir claramente de ese modo que esta construcción práctica, lejos de ser un acto intelectual consciente, libre y deliberado de un “sujeto” aislado, es en sí mismo el efecto

³² *Ibid.*, p. 55

³³ *Ibid.*, p. 56

de un poder, inscrito de manera duradera en el cuerpo de los dominados bajo la forma de esquemas de percepción y de inclinaciones (a admirar, a respetar, a amar, etc.) que hacen sensibles a algunas manifestaciones simbólicas del poder”.³⁴

De aquí resulta otra crítica a la ilusión de pensar y realizar la liberación femenina sólo y únicamente por la vía de la toma de conciencia, “al ignorar, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la opacidad y la inercia que resultan de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos”.³⁵ Al parejo de esta crítica de la toma de conciencia está la crítica del “imaginario”, al que Bourdieu considera todavía más inadecuado que el de “conciencia”, “en la medida en que ayuda especialmente a olvidar que el principio de visión dominante no es una simple representación mental, un fantasma (‘unas ideas en la cabeza’), una ‘ideología’, sino un sistema de estructuras establemente inscritas en las cosas y en los cuerpos”.³⁶ El conjunto de estas críticas de Bourdieu tienen como razón de ser

“la revolución simbólica que reclama el movimiento feminista [y que] no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y de las voluntades... y que sólo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores.”³⁷

Desde esta visión crítica, el papel asignado a las mujeres es fundamental en la economía de los bienes simbólicos, como bien señala Bourdieu.

“El principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico-ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, la *del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento*, que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción

³⁴ *Ibid.*, pp. 56-57

³⁵ *Ibid.*, p. 57

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 58

y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social”.³⁸

Por el contrario, el rol asignado a los hombres es también

“el producto de un trabajo social de nominación y de inculcación al término del cual una identidad social instituida por una de estas ‘líneas de demarcación místicas’, conocidas y admitidas por todos que dibuja el mundo social se inscribe en una naturaleza biológica, y se convierte en hábito, ley social asimilada”.³⁹

La virilidad, dirá Bourdieu, es una carga y además, un ideal imposible que expresa una inmensa vulnerabilidad.

“Esta es la que conduce, paradójicamente, a la inversión, a veces forzada, en todos los juegos de violencia masculinos, como en nuestras sociedades los deportes, y muy especialmente los que son más adecuados para producir los signos visibles de la masculinidad, y para manifestar y experimentar las cualidades llamadas viriles, como los deportes de competición”.⁴⁰

Esta vulnerabilidad de los hombres tiene su principio, “paradójicamente, en el *miedo* a perder la estima o la admiración del grupo, de ‘perder la cara’ delante de los ‘colegas’, y de verse relegado a la categoría típicamente femenina de los ‘débiles’, los ‘alfeñiques’, las ‘mujercitas’, los ‘mariquitas’, etc.”⁴¹ Si el rol masculino está expuesto de manera permanente a la demostración de la virilidad y al miedo que le es propio, el rol femenino es la existencia para la mirada de los otros, particularmente hombres. Bourdieu afirma que

“todo, en la génesis del hábito femenino y en las condiciones sociales de su actualización, contribuye a hacer de la experiencia femenina del cuerpo el límite de la experiencia universal del cuerpo-para-otro, incesantemente expuesta a la objetividad operada por la mirada y el discurso de los otros”.⁴²

³⁸ *Ibid.*, p. 59

³⁹ *Ibid.*, p. 68

⁴⁰ *Ibid.*, p. 69

⁴¹ *Ibid.*, p. 70

⁴² *Ibid.*, p. 83

Uno de los efectos de la dominación masculina, “que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (*esse*) es un ser percibido (*percipi*), tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal, o mejor dicho, de dependencia simbólica”.⁴³

En las construcciones de los roles femenino y masculino, no deja de ser interesante que Bourdieu se adentre en la exploración de la “visión femenina de la visión masculina”, para lo cual se sirve de una atenta lectura de la novela de Virginia Wolf, *Al faro*, que le permite

“descubrir, en el trasfondo de ese relato, una evocación incomparablemente lúcida de la mirada femenina, a su vez especialmente lúcida sobre ese tipo de esfuerzo desesperado, y bastante patética en su inconsciencia triunfante, que todo hombre debe hacer para estar a la altura de su idea infantil del hombre”.⁴⁴

La *illusio*, en tanto que interés y pasión por el juego, cualquier tipo de práctica que realicemos hombres y mujeres, porque consideramos que los juegos que jugamos valen la pena de ser jugados, tiene una raíz que es el fundamento de la *libido dominandi* [deseo de dominar], y que Bourdieu la llama “*illusio* originaria” y que es constitutiva de la masculinidad.⁴⁵

Este análisis que realiza Bourdieu de la relación entre hombres y mujeres, con la estrategia de investigación como herramienta fundamental, le lleva a plantear que

“el mismo sistema de esquemas clasificatorios reaparece, en su parte esencial, más allá de los siglos y de las diferencias económicas y sociales, en los dos extremos del espacio de las posibilidades antropológicas, en el caso de los campesinos montañeses de la Cabilia y en el de la gran burguesía inglesa de Bloomsbury; y unos investigadores, casi siempre procedentes del psicoanálisis, descubren, en la experiencia psíquica de los hombres y de las mujeres actuales, unos procesos, en su mayoría profundamente ocultos, que, como el trabajo necesario para separar al muchacho de su madre o los efectos

⁴³ *Ibid.*, p. 86

⁴⁴ *Ibid.*, p. 90

⁴⁵ *Ibid.*, p. 96

simbólicos de la división sexual de las tareas y de las estaciones en la producción y la reproducción, se observan con toda claridad en las prácticas rituales, realizadas pública y colectivamente e integradas en el sistema simbólico de una sociedad totalmente organizada de acuerdo al principio de la primacía de la masculinidad”.⁴⁶

En este planteamiento, Bourdieu da un paso más para preguntarse “¿cómo verificar esta aparente perennidad que contribuye, además, en buena medida, a conferir a una construcción histórica las apariencias de una esencia natural, sin exponerse a ratificarla e inscribiéndola en la eternidad de una naturaleza?”⁴⁷ Su respuesta, dicho en síntesis y a manera de tesis: “es preciso *reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistoricización* o, si se prefiere, la historia de la (re)creación continuada de las estructuras objetivas y subjetivas de la dominación masculina que se está realizando permanentemente, desde que existen hombres y mujeres, y a través de la cual el orden masculino se ve reproducido de época en época”.⁴⁸ Complemento de esta tesis es la afirmación que tiene que ver con el análisis de todas las instituciones que participan en el aseguramiento de esta permanencia de la dominación masculina, como la Iglesia, la Familia –o unidad doméstica, si se prefiere por aquello de que la misma categoría de ‘familia’ no corresponde a su figura tradicional–, el Estado y la Escuela, a la que podemos agregar los medios masivos de comunicación, en particular la televisión y aun los espacios sociales de la Internet. Esta observación va en contra de algunas tradiciones feministas que han privilegiado el análisis de la familia como el lugar donde particularmente se realiza el privilegio de los hombres. De esta manera, advierte el autor de *El oficio de científico*,

“la investigación histórica... tiene que dedicarse a establecer, en cada período, el estado del sistema de los agentes y de las instituciones, Familia, Iglesia, Estado, Escuela, etc., que, con pesos y medios diferentes en los distintos momentos, han contribuido a *aislar más o menos completamente de la historia* las relaciones de dominación masculina”.⁴⁹

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 103 – 104

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104

⁴⁸ *Ibid.*, p. 105

⁴⁹ *Ibid.*

Bourdieu traza una serie de posibilidades de investigación histórica de cada una de esas instituciones. Parte de su trabajo lo dedicó a la educación y el sistema de enseñanza, y como conocedor advierte sobre el papel de la escuela en la diferenciación de los roles masculinos y femeninos; también traza líneas de posibles investigaciones sobre el papel de la Iglesia y de la Familia, pero quisiera destacar que “los Estados modernos han inscrito en el derecho de la familia, y muy especialmente en las reglas que regulan el estado civil de los ciudadanos, todos los principios fundamentales de la visión androcéntrica”.⁵⁰ En paralelo al establecimiento de la necesidad del análisis del papel de esas instituciones en la reproducción de los roles de hombres y mujeres y sus relaciones, Bourdieu destaca, de manera paradójica, cómo los principales factores de cambio en la condición de las mujeres se deben al aumento del acceso de ellas a la escuela, al campo laboral y su independencia económica, así como al efecto que esos dos factores producen en las relaciones familiares y en la transformación de la familia tradicional debido, además, al aumento de las tasas de divorcio y la disminución de las tasas de nupcialidad. Un factor extra que menciona, tiene relación con que “el acceso a la visibilidad pública de nuevos modelos de sexualidad (homosexuales especialmente) contribuyen a romper la *doxa* y a ampliar el espacio de las posibilidades en materia de sexualidad.”⁵¹

En medio de todos estos cambios, verdaderas transformaciones en los roles de mujeres y hombres, uno de los papeles destacados le atañe a la Escuela y el aumento de graduadas en las últimas décadas. Sin embargo, Bourdieu advierte que aun en las profesiones permanece una invariante que separa las profesiones propiamente femeninas, como las administrativas, comerciales, secretariado y asistencia sanitaria, de manera que se siguen reservando profesiones más propias de los hombres, como la mecánica, electricidad, electrónica y, pudiéramos decir, la mayoría de las ingenierías, sin desconocer que hay mujeres también en estas profesiones. De ahí que Bourdieu llame la atención de que “si bien es cierto que encontramos mujeres en todos los niveles del espacio social, sus posibilidades de acceso

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 109 – 110

⁵¹ *Ibid.*, p. 112

(y su tasa de representación) disminuyen a medida que se avanza hacia las posiciones más excepcionales y más buscadas”.⁵²

En este punto se constata, una vez más, que aun con los avances en presencia y participación de las mujeres en todos los ámbitos sociales, la demanda de las mujeres trabajadoras de un salario igual para trabajos iguales, expresa una situación mucho más generalizada, pues “a cada nivel de la igualdad formal entre los hombres y las mujeres tiende a disimular que, a igualdad de circunstancias, las mujeres ocupan siempre unas posiciones menos favorecidas”.⁵³ Bourdieu da cuenta de esta situación, común en la mayoría de los países, para afirmar que “todo permite prever que serán [las mujeres] las víctimas principales de la política neoliberal que tiende a reducir la dimensión social del Estado y a hacer hincapié en la ‘desregulación’ del mercado de trabajo”.⁵⁴

Hay otro aspecto relevante en la manera en que las mujeres padecen la dominación masculina, y tiene que ver con las diferencias económicas y culturales que se traducen, advierte Bourdieu, “a su manera objetiva y subjetiva de sufrir y experimentar la dominación masculina, sin que eso anule todo lo vinculado a la desvalorización del capital simbólico provocada por la feminidad”.⁵⁵ Este punto es relevante y lo retomaremos más adelante, en particular para mostrar el desencuentro vivido por un grupo de mujeres zapatistas con algunas feministas de la ciudad de México y, por otro lado, para establecer las condiciones de posibilidad de una práctica feminista en mujeres indígenas.

Así pues, todos los cambios ocurridos recientemente en las relaciones entre los hombres y las mujeres, y en especial en la condición femenina,

“obedecen siempre a la lógica del modelo tradicional de la división entre lo masculino y lo femenino. Los hombres siguen dominando el

⁵² *Ibid.*, p. 114

⁵³ *Ibid.*, p. 115

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 116

espacio público y el campo del poder (especialmente económico, sobre la producción) mientras que las mujeres permanecen entregadas (de manera predominante) al espacio privado (doméstico, espacio de la reproducción), donde se perpetúa la lógica de la economía de los bienes simbólicos, o en aquellos tipos de extensiones de ese espacio llamados servicios sociales hospitalarios especialmente) y educativos o también en los universos de producción simbólica (espacio literario, artístico o periodístico, etc.)”.⁵⁶

Aquí es donde cabría la pregunta por los mecanismos que permiten la permanencia de casi centenarias estructuras de la división sexual que orientan hasta los cambios realizados en la condición femenina, incluso para un bien logrado orgullo de muchos movimientos feministas. La respuesta que da Bourdieu es que tales estructuras

“actúan a través de tres principios prácticos que las mujeres, y también su entorno, ponen en práctica en sus decisiones. El primero de esos principios es que las funciones adecuadas para las mujeres son una prolongación de las funciones domésticas: enseñanza, cuidado, servicio; el segundo pretende que una mujer no puede tener autoridad sobre unos hombres, y tiene, por tanto, todas las posibilidades, en igualdad, como es natural, de las restantes circunstancias, de verse postergada por un hombre en una posición de autoridad y de verse arrinconada a unas funciones subordinadas de asistencia; el tercero confiere al hombre el monopolio de la manipulación de los objetos técnicos y de las máquinas”.⁵⁷

Además de lo dicho, Bourdieu plantea otro de los factores determinantes de la perpetuación de las diferencias y

“es la permanencia que la economía de los bienes simbólicos (de los que el matrimonio es una pieza central) debe a su autonomía relativa, que permite que la dominación masculina se perpetúe más allá de las transformaciones de los modos de producción económicos; y todo ello con el apoyo constante y explícito que la familia, guardiana principal del capital simbólico, recibe de las iglesias y del derecho”.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*, p. 117

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 120

En este sentido, la asignación del papel de

“encargadas de la gestión del capital simbólico de las familias, las mujeres están lógicamente llamadas a trasladar ese papel al seno de la empresa, que les pide casi siempre que desempeñen las actividades de presentación y de representación, de recepción y de acogida..., así como la gestión de los grandes rituales burocráticos, que, al igual que los rituales domésticos, contribuyen al mantenimiento y al incremento del capital social de relaciones y del capital simbólico de la empresa”.⁵⁹

La comprensión en profundidad de los mecanismos relacionales en los que se realiza la dominación masculina, en el análisis de Bourdieu,

“conduce a derribar la imagen fantasmal de un ‘eterno femenino’ para resaltar con mayor claridad la persistencia de la estructura de la relación de dominación entre los hombres y las mujeres, que se mantiene más allá de las diferencias *sustanciales* de condición relacionadas con los momentos de la historia y con las posiciones en el espacio social”.⁶⁰

Esta tarea puede ser malinterpretada en el sentido de que pudiera dar lugar a otra vía para la naturalización de las relaciones entre hombres y mujeres; por el contrario,

“obliga, en efecto, a plantear la pregunta, siempre ignorada, del trabajo histórico siempre recomenzado que hace falta para sustraer la dominación masculina a la historia de los mecanismos y las acciones históricas que son responsables de su aparente deshistoricización y que cualquier política de transformación histórica tiene que conocer si no quiere condenarse a la impotencia”.⁶¹

Este planteamiento cuestiona posturas teóricas que tienen en común llamamientos a la superación de los dualismos, como en filósofos posmodernos que consideran los sexos como ‘roles’ que pueden in-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 124

⁶⁰ *Ibid.*, p. 127

⁶¹ *Ibid.*

terpretarse a capricho, pues, advierte Bourdieu, “están inscritos en los cuerpos y en un universo de donde sacan su fuerza”.⁶²

Bourdieu comparte con Michel Foucault su interés expresado en su obra *Historia de la sexualidad* “concebida como una ‘arqueología del psicoanálisis’, una genealogía del hombre occidental en cuanto ‘sujeto de deseo’... no sólo en su ontogénesis individual sino también en su filogénesis colectiva, es decir, en la larga historia parcialmente inmóvil del inconsciente androcéntrico”.⁶³ Además, cuestiona que la comprensión de las características de la experiencia moderna de la sexualidad se reduzca, como hace Foucault, a la diferencia con la antigüedad griega y romana. De la misma manera, el autor de *Homo Academicus* se distancia de la postura de Goffman, para quien los esquemas del inconsciente sexual son unas ‘alternativas estructurantes fundamentales’, pues, dice Bourdieu, son “unas estructuras históricas, y muy diferenciadas, originadas en un espacio social también altamente diferenciado, que se reproducen a través de los aprendizajes vinculados a la experiencia que los agentes efectúan de las estructuras de esos espacios”.⁶⁴ Y con esto ejemplifica cómo se dan las relaciones entre los hombres y las mujeres en diferentes campos, que en la práctica ponen en funcionamiento los mecanismos ocultos de la dominación masculina. La propuesta de Bourdieu “equivale a decir que la sociología genética del inconsciente sexual encuentra su prolongación lógica en el análisis de las estructuras de los universos sociales donde ese inconsciente se arraiga y se reproduce...”.⁶⁵

El análisis de Bourdieu concluye afirmando que la divulgación de estos estudios “tiene necesariamente unos efectos sociales pero que pueden ser de sentidos opuestos. Puede reforzar simbólicamente la dominación cuando sus verificaciones parecen recuperar o retocar el

⁶² *Ibid.* En el mismo texto citado, la nota de pie advierte una crítica contra la postura de Judith Butler, quien “parece repetir la visión ‘voluntarista’ del sexo que parecía proponer en *Gender Trouble* cuando escribe: “*The misapprehension about gender performativity is this: that gender es a choice, or that gender es a role, or that gender es a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning*”; cfr. J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 94

⁶³ *Ibid.*, p. 128

⁶⁴ *Ibid.*, p. 129

⁶⁵ *Ibid.*, p. 130

discurso dominante... , o bien contribuir a neutralizarlo, un poco a la manera de la divulgación de un secreto de Estado, al favorecer la reacción de las víctimas”.⁶⁶ Este aspecto del debate teórico no es menor cuando se trata de establecer una articulación entre la ciencia y la militancia, entre el saber crítico y la movilización social, comenzando por la capacidad o, mejor dicho, por la construcción de condiciones sociales que posibiliten el ejercicio autocrítico, no sólo de las organizaciones feministas sino en el conjunto de los movimientos sociales, nada exentos de reproducir las relaciones de dominación masculina y el sometimiento del papel de las mujeres, cuya presencia es mayoritaria y, sin embargo, carecen de acceso a los puestos de mando. Un segundo elemento de precaución tiene que ver con que se trata de un análisis realizado por un hombre. Por eso Bourdieu afirma que

“la suspicacia preventiva que pesa a menudo sobre los textos masculinos a propósito de la diferencia entre los sexos no carece por completo de fundamento... sobre todo porque al relacionarse con una institución que está inscrita desde hace miles de años en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras cognitivas, y al no tener, por tanto, para pensar la oposición entre lo masculino y lo femenino, únicamente una mente estructurada de acuerdo con esa oposición se expone a utilizar como instrumentos de conocimiento de los esquemas de percepción y de pensamiento que él debería tratar como unos objetos de conocimiento. Y el analista más sabio (un Kant o un Sartre, un Freud o incluso un Lacan...) corre por tanto el peligro de extraer, sin saberlo, de un inconsciente impensado, los instrumentos de pensamiento que utiliza para intentar pensar el inconsciente”.⁶⁷

En buena medida, a partir del reconocimiento que hace de los trabajos del movimiento feminista, Bourdieu realiza su trabajo de análisis de la visión androcéntrica del mundo y de la vida. Según sus propias palabras, considera que dicho movimiento “no debe... dejarse arrastrar a excluir... las luchas a propósito de instancias que... contribuyen de manera muy considerable a la perpetuación de las relaciones sociales de dominación entre los sexos”.⁶⁸ Esto es, ampliar sus análisis más

⁶⁶ *Ibid.*, p. 137

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 139 – 140

⁶⁸ *Ibid.*, p. 141

allá de la unidad doméstica y centrarse en otros campos en los que, aparentemente, no ocurre tanto la dominación masculina. Pensamos que además de la sugerencia del autor, de analizar las condiciones sociales de instituciones como la Iglesia, la Escuela y el Estado, realizar estudios sobre la relación entre hombres y mujeres que participen en organizaciones, grupos, colectivos y movimientos sociales que luchan por mejores condiciones de vida, defienden los derechos humanos, y que en general pudieran llamarse “de izquierda”, paradójicamente, reproducen en su interior las relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres. Se trata de un aspecto que, al recuperar la experiencia de las mujeres zapatistas, es uno de sus aportes fundamentales: promover la paridad de hombres y mujeres en cualquier instancia de las autonomías. Por otra parte, Bourdieu también advierte que “tampoco debe dejarse encerrar en unas formas de lucha política con la patente feminista, como la reivindicación de la paridad entre los hombres y las mujeres en las instancias políticas.”⁶⁹ Sin dejar esa lucha, que entre nosotros en México tiene un referente caricaturesco con el caso de las diputadas federales llamadas “juanitas”, pero la ampliación, prácticamente a todas las formas de lucha política, en todos los ámbitos, regiones y sectores sociales, posibilita que el movimiento feminista se mezcle y reivindique todos los derechos que se ponen en juego en la totalidad de las luchas sociales. Y así es como termina el autor de la *Lección sobre la Lección*:

“Sólo una acción política que tome realmente en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen a través de la compli- cidad objetiva entre las estructuras asimiladas... y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social... podrá, sin duda a largo plazo, y amparándose en las contradicciones inherentes a los diferentes mecanismos o instituciones implicados, contribuir a la extinción progresiva de la dominación masculina”.⁷⁰

No deja de ser interesante que un análisis particularmente lúcido y radical sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres, con importantes matices que enriquecen y ubican el debate teórico, termine con una propuesta política de enorme trascendencia.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

La propuesta de la democracia de género y ¿un feminismo indigenista?

Hace ya diez años que se publicó el primer libro en Centroamérica sobre Democracia de Género y, afirma Silke Helfrich, en otro momento Directora de la Oficina Regional para Centroamérica, México y el Caribe, de la Fundación Heinrich Böll,

“ha comenzado la decantación de esas reacciones iniciales, aunque ello no signifique que su discusión esté carente de brumas y mucho menos que se aproxime a estar agotada. Sin embargo, hay un aspecto que parece mucho más claro que antes: la idea general de la perspectiva género –inclusive ha tenido un avance bastante mayor que esa denominación precisa, Democracia de Género”.⁷¹

Del análisis riguroso, a ratos árido y complejo, que hace Bourdieu del inconsciente androcéntrico, pasamos a la propuesta estratégico-política que tiene que ver con la participación de hombres y mujeres, de todos los seres humanos, en eso que algunos comienzan a llamar “la equidad de género”. Y sin embargo, no es fácil asumir una estrategia de ese calibre. En la historia reciente de las luchas feministas, nada atestigua que la equidad de género será el resultado de la lucha articulada, mancomunada, hombro con hombro, de hombres y de mujeres; por el contrario, cuando la lucha es únicamente de las mujeres, tiene sus logros positivos, cierto, pero a la postre resulta contraproducente por no haber incorporado a los hombres, en particular a los esposos y compañeros de las mujeres que lograron avances importantes en sus reivindicaciones. Hay dos que tres planteamientos-consigna que se van produciendo y reproduciendo en diversos lugares, por ejemplo, “la idea general de que es necesario un giro estratégico para incluir a todos los seres humanos en las tareas de la equidad de género”; pero también las consignas que afirman que género no es igual a mujer, y que los hombres somos parte del problema pero también de la solución. Y en las frases-consigna políticas hay también el debate, como afirma Silke Helfrich, que a pesar de que en la declaración de

⁷¹ Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz, Compiladores, “Democracia de Género, una propuesta inclusiva”. Fundación Heinrich Böll, El Salvador, Diciembre de 2003. Silke Helfrich, “Presentación”, página 5

Beigin + 5, “esa orientación de género inclusiva no recibe el mismo nombre en las diferentes latitudes, pudiendo suceder que haya personas que estén de acuerdo con la idea general, pero sean reticentes a denominar *Democracia de Género* a esos fundamentos básicos”.⁷² La publicación a la que hacemos referencia recoge las propuestas y reflexiones presentadas durante el primer encuentro internacional sobre democracia de género, en palabras de Silke Helfrich, “la Fundación Heinrich Böll pretende dar soporte a un paso más en la discusión intercontinental sobre la actualización de enfoques, propuestas y acciones que traten de dar respuesta a las expectativas de mujeres y hombres que enfrentan los cambios civilizatorios del siglo XXI”.⁷³ Más que dar cuenta de todas las reflexiones que contiene el texto de referencia, sólo propondremos algunas de sus principales definiciones, de corte más teórico, sin dejar de lado la propuesta política.

La “democracia de género (DG) tiene dos objetivos: 1) ampliar el debate sobre las transformaciones de las relaciones de género y su impacto en la organización social, económica y política actual; 2) movilizar al conjunto de la sociedad para dinamizar la agenda política a favor de la equidad de género”.⁷⁴ Por otra parte, no deja de ser paradójico que una propuesta así se proponga el “respeto de las diferencias entre hombres y mujeres”, pues Meentzen y Gomáriz señalan que “la equidad de género es la distribución justa de derechos, oportunidades, recursos, responsabilidades, tareas, etc., entre los géneros respetando las diferencias entre mujeres y hombres”.⁷⁵ Este respeto no quita que uno de los elementos fundamentales de la DG sea justamente la plena participación de los hombres, pues

“la igualdad de oportunidades de las mujeres en la vida laboral y política sólo será posible si se logra convencer a los hombres a compartir tareas en la familia y si los hombres participan activamente en la organización democrática de las relaciones entre mujeres y hombres en todos los niveles tanto privados como públicos. Para eso *hace falta evitar el enfrentamiento entre mujeres y hombres* y

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz, “Introducción temática”, P. 7

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 7-8

*buscar la acción conjunta hacia un nuevo pacto entre los géneros que reconozca la plena corresponsabilidad de los hombres en la construcción de la equidad de género.*⁷⁶

Por otra parte, la DG es una estrategia política, no sólo una visión teórica de las relaciones entre los hombres y las mujeres:

*“la democracia de género significa que, a partir de ahora, los avances en la situación de las mujeres se persiguen al mismo tiempo que se busca sistemáticamente la inclusión progresiva de los hombres en el compromiso y en el trabajo por la equidad de género, impulsando la corresponsabilidad. Significa buscar sistemáticamente una nueva acumulación de fuerzas para seguir avanzando hacia relaciones de género más justas y democráticas. La democracia de género busca evitar el encapsulamiento o la segmentación de la acción de las mujeres, sobre todo en espacios mixtos.”*⁷⁷

Contra lo que pudieran pensar algunas feministas con una visión ingenua de las relaciones de poder que favorecen a los hombres, el propósito final de la DG

*“su propósito final no es cambiar las relaciones de poder favorables a los hombres por otras contrarias a éstos y favorables a las mujeres, sino que busca la sustitución de poderes jerarquizados por relaciones democráticas entre personas que, sin necesidad de ser idénticas, están suficientemente empoderadas como para establecer relaciones de equidad.”*⁷⁸

En la línea de la advertencia que hiciera Bourdieu, en el sentido de que el movimiento feminista se encierre en reivindicaciones sólo para las mujeres, Meentzen y Gomáriz citan una propuesta de Virginia Vargas, quien

“Reflexionando sobre las limitaciones de las políticas de identidades, del discurso feminista sobre la democracia y el riesgo de aislar la construcción de la ciudadanía de las mujeres de otras exclusio-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 8. El subrayado es mío.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 9

nes y subordinaciones, ella plantea la urgente *necesidad de vincular más que antes la agenda feminista con la agenda democrática más amplia*. Considerando que ‘lo que no es bueno para la democracia, tampoco es bueno para las mujeres’, ella plantea que se necesita de nuevos enfoques, nuevas alianzas y nuevas formas de inclusión de otros múltiples sectores excluidos y empobrecidos. Por eso sostiene que comprometerse con una mirada inclusiva de género, no significa traicionar ni abandonar los derechos de las mujeres sino al contrario, permite ampliar y reforzar los espacios de acción del movimiento feminista y a la vez coloca a las mujeres en mejor posición para la negociación democrática.⁷⁹

Finalmente, Meentzen y Gomáriz plantean el problema del cambio en los hombres:

“El debate sobre la democracia de género tiene siempre un punto de referencia fuerte cuando se plantea la cuestión del cambio en los hombres. La reflexión más consistente del feminismo conduce inevitablemente a plantearse ese problema: *si la propuesta de transformación social del feminismo histórico implica que el cambio de las mujeres tiene que estar acompañado en algún momento por el cambio de los hombres, y es relativamente fácil de comprobar que este cambio no se da por añadidura* (y, además, la ausencia de ese cambio masculino tiene efectos sobre el avance hacia la equidad de género), la necesidad de una reflexión estratégica al respecto es insoslayable.”⁸⁰

Aun cuando nuestro propósito en este artículo es sólo establecer algunos elementos del debate teórico en torno a las relaciones entre los hombres y las mujeres, la democracia de género, en tanto propuesta paradigmática, no deja de incluir estrategias de acción⁸¹ que sólo enunciarnos: 1) Igualdad de oportunidades - Equidad de género; 2) Empoderamiento de las mujeres;⁸² 3) Democracia de género y

⁷⁹ *Ibid.*, p. 1

⁸⁰ *Ibid.*, p. 13

⁸¹ *Ibid.*, Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz, “La democracia de género en el marco de las estrategias de acción”, pp. 51 a 77

⁸² Asumimos la problemática que supone asumir, en español, un término de origen inglés; empoderamiento, se entiende como capacidad, como el ejercicio de un poder personal, desde la autoestima hasta el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres. Hay todo un debate en torno a si es el mejor término.

4) *Gender Mainstreaming*.⁸³ De manera muy resumida, de la propuesta de Meentzen y Gomáriz retomamos dos aspectos clave que acentúan una política de género:

“1. Se trata de ambos géneros y la relación existente entre ellos: también los hombres tienen un género y no forman la norma humana general. 2. Se trata de las relaciones entre los géneros que en lo fundamental se consideran modificables. No se aceptan las diferencias biológicas como legitimación de las diferencias sociales entre los géneros. Los roles sociales y culturales para hombres y mujeres se construyen históricamente y se moldean políticamente.”⁸⁴

Si desde la presentación del análisis que Bourdieu hace de la dominación masculina veíamos el efecto que la investigación puede tener en las luchas políticas, la visión sintética de la democracia de género es sólo un ejemplo de la combinación de un esfuerzo teórico y el diseño de estrategias políticas. Ahora sólo nos queda la pregunta por la posibilidad de un “feminismo indígena”, como otro elemento del debate teórico.

Una palabra sobre el feminismo indígena

A reserva de retomar con mayor detalle las propuestas teóricas en torno a un feminismo indígena, cabe destacar la gran variedad de estudios y el tiempo acumulado desde los primeros abordajes. Hace ya casi ocho años, Aída Hernández Castillo Salgado, investigadora del Centro de Investigaciones en Antropología Social (CIESAS) de San Cristóbal de las Casas, hace un balance de esta propuesta con la pregunta “¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”⁸⁵ Para ella,

⁸³ Los términos “*gender mainstreaming*” hacen referencia a las políticas públicas con perspectiva de género – incluyente. La autora del artículo *¿Qué es *gender mainstreaming*?*, Bárbara Stiegler, explica las dificultades lingüísticas para traducir los términos del inglés al alemán y, por supuesto, al español, que no los traducen. Cfr., p. 81

⁸⁴ *Ibid.*, p. 81

⁸⁵ Tomado de la página electrónica: http://www.rimaweb.com.ar/feminismos/revision_indigena.html

“a partir del levantamiento zapatista, iniciado el 1 de enero de 1994, hemos visto surgir en el ámbito nacional un movimiento de mujeres indígenas que está luchando en diversos frentes. Por un lado, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. A la vez estas mujeres están luchando al interior de sus organizaciones y comunidades por cambiar aquellos elementos de la ‘tradicición’ que las excluyen y las oprimen”.⁸⁶

Aquí, Aída Hernández coloca el origen “de un nuevo tipo de feminismo indígena, que aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores del feminismo nacional, tiene a la vez diferencias substanciales”.⁸⁷ De las características que apunta, cabe destacar cómo desde “el contexto económico y cultural las mujeres indígenas construyen sus identidades de género, marcan las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la ‘dignidad de la mujer’ y sus maneras de plantear alianzas políticas”.⁸⁸ En esta afirmación no se alcanza a distinguir si en la noción de género se identifique a mujeres o, como propone la Fundación Böll, la referencia al género vale tanto para los hombres como para las mujeres. De cualquier manera, hay un dato interesante que observa Aída Hernández y es la incorporación de las mujeres indígenas “a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas”.⁸⁹ Con esta observación queremos subrayar la importancia de que al menos un feminismo indígena reconozca la importancia de no reducirse a las luchas sólo de mujeres y sólo derechos de las mujeres, con todo y que se dan espacios para reflexionar su experiencia como mujeres y como indígenas, lo importante es sumarse a las luchas de sus pueblos. Como bien recomienda la génesis de los hechos sociales, Aída Hernández subraya dos antecedentes fundamentales. El primero es la realización del Congreso Indígena de 1974, que a pesar de que las mujeres fueron las encargadas de la ‘logística’ de la reunión, fue ocasión para el intercambio entre mujeres indíge-

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

nas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales. Segundo, la convergencia de religiosas de la Diócesis de San Cristóbal y de mujeres indígenas favoreció la creación del Área de Mujeres en la diócesis, y posteriormente el surgimiento de la Coordinadora Diocesana de Mujeres. A partir del levantamiento zapatista, “las mujeres indígenas empezaron a levantar sus voces en los espacios públicos no sólo para apoyar las demandas de sus compañeros o para representar los intereses de sus comunidades, sino para exigir el respeto a sus derechos específicos como mujeres”.⁹⁰ Como veremos más adelante, cuando intentemos recuperar parte del discurso y de las prácticas de las mujeres zapatistas, Aída Hernández nos adelanta que “el concepto de feminismo no ha sido reivindicado dentro de sus discursos políticos. Este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, que para muchas de ellas tiene connotaciones separatistas que se alejan de sus concepciones de la necesidad de una lucha conjunta con sus compañeros indígenas”.⁹¹ La observación no es menor, como ya hemos visto a lo largo del artículo, pues la superación de un cierto feminismo pasa necesariamente por una noción de género que incluya lo mismo a los hombres que a las mujeres y que, además, suponga una estrategia política de trabajo conjunto. Pero además de esta distinción, Aída Hernández da cuenta de su militancia, pues afirma que “quienes llegamos al feminismo tras una experiencia de militancia en organizaciones de izquierda, sabemos la fuerza ideológica que han tenido los discursos que representan al feminismo como una ‘ideología burguesa, divisionista e individualista’ que separa a las mujeres de las luchas de sus pueblos”.⁹² Por tanto, buena parte de las luchas de género, como ya señalábamos anteriormente, pasa por una buena dosis de batallas académicas, y no sólo ideológicas, en el seno de los grupos, colectivos y organizaciones de izquierda. De ahí que Aída Hernández hable de “apropiarnos de este concepto y darle nuevos sentidos ha sido parte de la lucha de los múltiples feminismos mexicanos que se han venido gestando en las últimas décadas”.⁹³ A partir de esa constatación y propuesta conceptual, es como Aída Hernández propone un “feminismo indígena” que “sólo será posible en

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

la medida en que las mujeres indígenas le den un contenido propio al concepto de ‘feminismo’ y lo sientan útil para crear alianzas con otras mujeres organizadas”.⁹⁴ El “feminismo indígena”, así expresado, es por tanto una posibilidad, y habrá que revisar si en estos últimos ocho años –de agosto de 2002, cuando Aída Hernández escribe, a la fecha– las mujeres indígenas organizadas, en especial las mujeres zapatistas, se han apropiado del concepto, o si prefieren mantener la reivindicación de “la dignidad de la mujer”. Me parece que sólo en los documentos, comunicados y encuentros realizados por los zapatistas hay mucha mayor riqueza para el papel de las mujeres indígenas, y que hablar o no de un feminismo indígena tiene más sentido como afirmación de una identidad étnica contrapuesta y claramente diferenciada de otras clases de mujeres, y que desde una sociología del inconsciente androcéntrico, las narraciones de esos documentos y comunicados recogen una especie de “cosmovisión sexuada” que rebasa con mucho la perspectiva de un posible feminismo indígena. Aída Hernández tiene razón cuando afirma que las nuevas demandas de género expresadas por mujeres indígenas, cuestionan tanto las visiones idílicas de las culturas mesoamericanas como los discursos de un feminismo que olvida las diferencias de clase y etnia, lo mismo que cuestionan la falsa dicotomía entre la tradición y la modernidad; aunque quizá la oposición mayor es la que existe entre mujeres mestizas –particularmente las portadoras de un feminismo urbano– y las mujeres indígenas, una diferencia cultural que sigue marcando las distancias y las diferencias entre las luchas de unas mujeres y otras. Por ejemplo, una diferencia que se expresó en las relatorías de los diálogos en la Catedral de San Cristóbal de las Casas, en la Mesa 1 sobre Cultura y Derechos Indígenas, en la que se formó una mesa especial sobre ‘Situación, derechos y cultura de la Mujer Indígena’. Aída Hernández da cuenta de que “las asesoras mestizas encargadas de las relatorías dejaron fuera las detalladas descripciones de las mujeres indígenas sobre sus problemas cotidianos, incluyendo sólo las demandas generales de desmilitarización y las críticas al neoliberalismo”.⁹⁵ La misma autora da cuenta de la decisión de las organizadoras del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, en octu-

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

bre de 1997, de que “las asistentes mestizas sólo podían participar en calidad de observadoras. Esta decisión fue calificada de ‘separatista’ y hasta de ‘racista’ por parte de algunas feministas, que por primera vez fueron silenciadas por las mujeres indígenas. Argumentos similares a los que se utilizan contra las mujeres cuando demandamos un espacio propio al interior de las organizaciones políticas”.⁹⁶ El diálogo entre mujeres de culturas diversas es justo una de las condiciones que harán posible y real un feminismo indígena; en palabras de la propia Aída Hernández: “Quizá la construcción de este diálogo intercultural, respetuoso y tolerante, entre mujeres indígenas y mestizas, contribuya a la formación de un nuevo feminismo indígena basado en el respeto a la diferencia y el rechazo a la desigualdad”.⁹⁷ Este planteamiento me parece fundamental para nuestro propósito. Si las mujeres zapatistas tienen algo que aportar a las luchas de género, no sólo por los derechos de las mujeres sino por los derechos de hombres y mujeres, esa aportación, para hacerse efectiva, pasa necesariamente por un diálogo intercultural. Las condiciones de posibilidad de dicho diálogo radican, no sólo en la buena voluntad de las partes sino también en el análisis de las condiciones históricas que posibiliten los encuentros; y aun en estos casos –como el del Encuentro Comandanta Ramona–, si hay condiciones de recepción de las partes para verificar en las mujeres indígenas zapatistas una clara conciencia de reserva de humanidad, de una manera de ser hombres y mujeres de maíz sin el romanticismo ingenuo que elogia las culturas originarias, sin mirar las dificultades de sobrevivencia por las que pasan muchos, si no es que todos, los pueblos indígenas. ●

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*