



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

---

**COLEGIO DE HISTORIA**

**HISTORIAS SOBRE ÉTICA, LA HISTORIA COMO ÉTICA**  
**REFLEXIONES A PROPÓSITO DE UNA FILOSOFÍA DE LA MEDIACIÓN**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN**  
**HISTORIA**

**ALEJANDRO MASSA VARELA**

**NÚMERO DE CUENTA: 306601226**

**E-MAIL: [revolucion.serenidad@outlook.com](mailto:revolucion.serenidad@outlook.com)**

**NÚMERO DE TELÉFONO: 5522510475**

**ASESOR:**

**DOCTOR FERNANDO JESÚS BETANCOURT MARTÍNEZ**



**Cd. Mx. 2024**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



# **Historias sobre Ética, la Historia como Ética**

Reflexiones a propósito de una Filosofía de la Mediación

**Alejandro Massa Varela**

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia



*Para mi padre.  
Me honra ser tu hijo.*

*Idiotas, preguntan qué es Dios  
en vez de preguntarse qué es la vida.  
Encuentren un puerto donde florezcan limoneros.  
Pregunten por los sitios donde se puede beber.  
Pregunten por los parroquianos.  
Pregunten por los limoneros.  
Pregunten y pregunten  
hasta que no quede nada por preguntar.*

Poema de Ko Un

*Llegará el día en que,  
tras aprovechar los vientos, las mareas y la gravedad,  
aprovecharemos la energía del amor.  
Ese día, por segunda vez en la historia del mundo,  
habremos descubierto el fuego.*

Frase de Teilhard De Chardin





## ÍNDICE

• Introducción general – Preparativos para una andanza	10 - 23
0.1 Hipótesis y problema de investigación	10
0.2 Hajime Tanabe, cuidador y testigo	14
0.3 Escuela de Kioto, la mujer vestida del sol	16
0.4 Metanoia y mediación, la filosofía incesante	20
• Capítulo 1 - La Gracia, historia y polifonía de la universalidad	25 - 48
1.1 Primera consideración, la morfología de la Gracia	25
1.2 Segunda consideración, la ascendencia de lo universal	30
1.3 La narrativa de las culturas de la justificación	33
1.4 Consideraciones históricas, el éxodo hacia la confesionalidad	39
1.5 La universalidad como sujeto que globaliza	44
• Capítulo 2 - Primera hipótesis secundaria: la alienación que metaforiza	50 - 70
2.1 Arte e introyección, sobre un sujeto técnico	52
2.2 Ánima, necesidad y contingencia	56
2.3 La Historia de la personalidad	61
2.4 Autoafección, lo subjetivo como dinamismo moral	64
2.5 La miseria consciente de lo alienado	67
• Capítulo 3 - Segunda hipótesis secundaria: la necesidad y lo innecesitado	72 - 87
3.1 La psique individual, evocación y nihilismo	74
3.2 El horizonte y lo subjetivo abstracto	76
3.3 Lo subjetivo sensible, una segunda naturaleza	80
3.4 Ontonomía, el refinamiento de la consciencia	84
• Capítulo 4 - La ética de la mediación, tragedia e Historia trasfiguradas	89 - 109
4.1 Aproximaciones a lo integral y lo pragmático	90
4.2 Mediación moral o tele-onto-nomía	94
4.3 La experiencia de la autoalienación	98
4.4 Inmanencia tonal, la urgencia del pensamiento	104
• 5 Conclusiones - Metanoética, futuro y anarcosocialismo	111 - 121
5.1 Un círculo, resumen del problema planteado	111
5.2 Retroprogreso o el estado cambiante de los hechos	114
5.3 Acatalepsia, libertad y socialismo	117
• Bibliografía	123 - 127



## **Historias sobre Ética, la Historia como Ética**

Reflexiones a propósito de una Filosofía de la Mediación

**Alejandro Massa Varela**

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia

### **Agradecimientos**

Dedico esta tesis a mi padre. También agradezco profundamente a mi asesor, el Doctor Fernando Jesús Betancourt Martínez, a mi madre, a mi tía, la Maestra Martha Massa, a Rodrigo Haydar Osegueda, a Irasema Ezcurdia, a mis sinodales, la Doctora Leonor García Millé, la Doctora Rebeca Maldonado Rodriguera, el Doctor Roberto Fernández Castro y el Doctor Jorge Armando Reyes Escobar. Y, cómo podría olvidarlo, a Tanabe Sensei.

### **Introducción general**

#### **Preparativos para una andanza**

Esta tesis trata sobre y es de filosofía de la Historia. Como tal, implica comprender el aprendizaje histórico clarificando aquello que podría ser una filosofía como *mediación*. Una propuesta hallada, por ejemplo, en la obra del pensador japonés Hajime Tanabe, autor eje para este ejercicio de comprensión. Lo que es buscado en la realidad de las mediaciones no se limita a algo ya determinante y que defina una metodología para la disciplina propia de los historiadores. Más bien, problematiza todo límite gracias al cual ha aparecido y aparece *el sentido ético* de la Historia como la realidad y parte de la reflexión de la filosofía.

*Es necesaria una historia de la Ética como una Historia en tanto Ética.* Esta hipótesis general de mi tesis supone que nuestra disciplina *es su filosofía*, y que el valor de esta, al ser un medio y algo que también es mediado, *no es otra cosa que la Ética misma* o la pregunta ininterrumpida sobre la alienación de la mujer, el hombre y su *eco-dependencia*.

Pero ¿por qué identificar la Ética con la Historia? ¿Por qué reduzco esta disciplina a su filosofía? Estoy haciendo referencia en términos generales no solo a formas de conocimiento, sino a la experiencia de conocer que incluye *aquello que la hace posible*. Y hablar de conocimiento desde esa identidad de la Historia con su filosofía y de la filosofía con la Ética puede ser llegar al pasado presente y al presente que dota a todas las posibilidades de forma, atravesando *la equidistancia entre lo que ha sido el conocimiento adquirido y lo que puede ser el conocimiento adecuado*. Lo primero necesita ser valorado, y lo segundo alejarse de cualquier noción prescriptiva, de ese estar bajo la ilusión de que lo adecuado antecede a la experiencia. ¿Cuándo lo adquirido es adecuado? Esta puede ser una pregunta sospechosa, porque adquirir es ya adecuarse de alguna manera. ¿Siempre lo adecuado es adquirido? Esta pregunta pone de relieve la necesidad de existir de un sujeto histórico y moralizante, pero puede ser aún más engañosa si cabe. *La adecuación al y del mundo ocurren a la vez*.

### **0.1 Hipótesis y problema de investigación**

Vale la pena recordar que *Ética y moral no son sinónimos*. La moral incluye todo lo que pueda ser entendido como una vida concreta, el sentido práctico de ser persona que se expresa en las costumbres, los hábitos y los valores aceptados. Tiene de por medio una noción de experiencia base: *la morada*, el lugar creado por y el lugar de creación para nuestra identidad con medios de existencia físicos y medios de existencia para una personalidad. Lo real de estas mediaciones es tanto su sentido descriptivo como su sentido vinculante, *son creadas por y creadoras de lo histórico*, referencias morales y narrativa moralizante.

Lo ético no podría pensarse sin esa vida o no habría nada humano en que pensar, porque lo adecuado y lo adquirido comparten la misma historia. La Ética no es la filosofía, sino *filosofar sin ninguna otra justificación de por medio que este poder que tienen los hechos*. No es en sí misma ni afirmar ni poner en duda la moralidad histórica. Tampoco es una adquisición de principios mediada por la razón o una adecuación de la vida al bien. *La Ética es historicidad*, es decir, aquello más allá del error de entender al pasado como pasado. Supera los límites de la información y nota que estos son *el cambio nunca interrumpido*.

Si se revisan las contribuciones de Tanabe, partiendo también de la rica tradición intelectual de la llamada *Escuela de Kioto* que lo acogió: la filosofía de la Historia pareciera

mostrarse como *un resumen ético de la filosofía en general*. Restaurar este ejercicio humano puede *reducirnos con el pensamiento a interrogantes morales vivas*, una invitación a partir de y trascendiendo lo subjetivo, la autocomprensión. Así puede aparecer un modo de pensar que *acepte ser medio y algo mediado*, campo ético *inter, intra y trans histórico*.

Hablar de la filosofía de la Historia es dejarse llevar por un orden de ideas cuyo interés se vuelve muy limitado. Más bien, habría que interesarse por *la filosofía como Historia*, lo cual es también interesarse por *la Historia como Ética*. Por tanto, la hipótesis principal de esta tesis no implica llegar a conclusiones sobre un fenómeno o proceso histórico particular. Sin embargo, sí supone retrotraerse a lo que se ha creído conocer metodológica y teóricamente acerca de un problema perceptivo: ¿cuál es el alcance de esta filosofía? ¿Cuál es su fundamentación total y moderna? ¿Cómo ha cuestionado sus criterios de verdad? *Hagamos Historia como una asimilación dialógica de lo que es ser un mundo ético*.

Esto incluye por tanto problematizar la subjetividad. Puede decirse que, en la era moderna, el ser humano presuntamente pasó a ser *aquel que conoce* e igualmente *una empiricidad más a ser conocida*. A mi entender, no es que su elemento subjetivo tenga un origen histórico preciso, sino que su historicidad se ha vuelto *una teoría del sujeto*, indistinguible de la teoría general necesaria para la filosofía de la Historia. Esta siempre ha sido una investigación y una técnica, no obstante, transformada por pensadores como Vico, Voltaire, Kant, Marx y Croce, en un quehacer que me atrevería a definir como una propuesta *onto-teleo-lógica*. Para comprender esto, hará falta analizar en esta tesis aquellas configuraciones sintéticas de las culturas y del pensamiento o la teoría. Requiere reconocer los antecedentes conceptistas e historiográficos de una investigación sobre una historia de especificidades. La aparición de la filosofía de la disciplina de los historiadores fue *un giro antropológico* de carácter esotérico, personalista y teórico-crítico, que viró hacia dentro aquellas especificidades exotéricas, endógenas y regionales en la amplitud del pasado.

De acuerdo con José Guilherme Merquior, a partir de Hegel se ha presumido que “la teoría de la historia tiene dos objetivos distintos, aunque por supuesto, no desvinculados entre sí: el proceso histórico en sí mismo y el consecuente conocimiento que deriva de ello”. No obstante, el desarrollo de la filosofía de la Historia a partir del problema de la subjetividad, cómo se conocen los hechos, cómo son recordados o cómo fueron vividos, es decir, en base al sujeto como onto-teleo-logía de la experiencia: supuso descubrir que “no toda la teoría de

la historia puede ser histórica”. Lo que antes fue solamente una “labor de descripción”, describir la interpretación del pasado, “se convirtió en un problema de constitución, ¿cuáles son los fundamentos y limitaciones epistemológicas de nuestro ámbito histórico?”<sup>1</sup>

De acuerdo con Jacques Maritain: “la filosofía de la historia no es parte de la metafísica, como creía Hegel. Pertenece a la filosofía moral, porque tiene que ver con las acciones humanas consideradas en la evolución de la humanidad”.<sup>2</sup> Esto es precisamente concebir en ese elemento ético que podría ser *la reflexión histórica de y como la mediación*. La duda abierta que posibilita descolocar principios fundados, que viene de indagar las fronteras humanas y su relación con la conciencia en general, histórica y artística historial.

La disciplina que pretende analizar esta tesis está en la mediación de *aquello que es creer que uno experimenta lo histórico*. Tanto un medio moral, como aquello mediado moralmente. Pierde así significación una teoría sobre el sentido, el destino, el progreso y la explicación de los hechos. Teorización teleológica que se confunde con el hallazgo de un poder prescriptivo. Hace falta *una afirmación renovada de la Historia*, y no solo una reducción sintética de las diferentes acepciones de la filosofía de esta disciplina o un debate sobre el tino de las especulaciones sobre los procesos del mundo, sobre la efectividad de la moral o sobre las valorizaciones de los eventos históricos. Hace falta interrogarnos sobre *lo que ha hecho verdad la Historia* y sobre *cómo cree y ha creído que hace la verdad*.

Para este análisis histórico, historiográfico y propio de la filosofía de la Historia como Ética, he de apoyarme en la obra de Tanabe y en quienes la han trabajado. Pero también en diversos autores que aportaron a un estado de la cuestión sobre las interrogantes antes planteadas. Es preciso remarcar que, a nivel de investigación histórica, pretendo inspeccionar los principios de aquel sentido de realidad que podría denominarse *lo específico*, la especificidad en las culturas que sienten o sintieron vivir lo universal. Sobre todo, investigar su historia desde el poder de la conceptualización ligada al desarrollo histórico de la filosofía. Y es importante incorporar un análisis de lo religioso, no como prefilosofía, sino porque también *dimensiona y reconoce la experiencia humana*, es historia de lo filosófico.

Además de esta introducción, la presente tesis se divide en cuatro capítulos y conclusiones como planteamiento de un problema de investigación histórico y sobre la

---

<sup>1</sup> José Guilherme Merquior, *Filosofía de la Historia*, México, Casa del Tiempo, UAM, 1998, p. 74

<sup>2</sup> Jacques Maritain, *On the Philosophy of History*, mi traducción, Londres, Geoffrey Bless, 2022, p. 29

Historia. Este texto introductorio también ofrece una síntesis de la vida de Tanabe, de la historia de la Escuela de Kioto y de los elementos de su filosofía. Son una enorme deuda bibliográfica las aportaciones del estudioso estadounidense James Heising. Su obra *Filósofos de la Nada*,<sup>3</sup> ha sido un apoyo clave. Tienen el mismo valor la traducción y el estudio de Tanabe que ha hecho la Doctora Rebeca Maldonado, profesora parte de esta facultad. También el trabajo de autores como Javier Del Arco, José María Bech y Héctor Sevilla.

Los capítulos uno y dos proponen un análisis histórico e historiográfico de una morfología conceptual y de las creencias, con un remarcado interés por aquellas nociones de cariz religioso. No debe entenderse que este trabajo se ha limitado a realizar una historia de las religiones; este sería solo un objetivo supeditado al desarrollo de la teoría que vincula ambos capítulos, a la luz de una reflexión religiosa no confesional, clave indispensable para que se comprenda el trasfondo holístico de la señalada filosofía de la mediación. Esta teorización no es otra que la de *los problemas de la subjetividad en sentido histórico*.

Los capítulos tres y cuatro deberán leerse como una recursión de los dos anteriores, en aras de desentrañar una propuesta sobre lo subjetivo distinta de convertir esto último en *un principio inmediado para la filosofía de la Historia*, como ha ocurrido en la amplitud remota del tiempo y en el pensamiento moderno occidental. Se ha de confrontar lo que es y puede ser propio de la tarea vital de un historiador y su disciplina, vista esta como propósito y técnica mediada y de mediación integral, medida por y medidora de un mundo vivo.

Finalmente, las conclusiones de esta tesis son un resumen de la propuesta de ejercitar la Historia como Ética, además de ser la aceptación de ese espacio abierto, nunca *in-mediado*, que puede dar lugar a una alternativa de aquellas problemáticas que nos han hecho concebir, para bien y para mal, el relativismo y las hegemonías culturales contemporáneas.

## **0.2 Hajime Tanabe, cuidador y testigo**

Hajime Tanabe (1885 - 1962) es para mí una ola que atrae y proyecta hacia el futuro a quienes se dejaron atrapar. Una dinámica que solo existe gracias a *una energía totalmente distinta de sí*, que no puede hacer visible, pero que *le hace verse*, proyectándonos junto a lo no observado del pasado e invitando a aquello que sigue siendo desconocido, ese porvenir

---

<sup>3</sup> James Heising, *Filósofos de la Nada: Un ensayo de la Escuela de Kioto*, Barcelona, Herder, 2002

vívido. Una actitud del pensamiento conciliar e innovadora, a la que me acogí como teoría en la búsqueda de una hipótesis de interés y un principio de compromiso seguro.

Tanabe nació en Tokio, Japón, durante la era *Meiji* o *restauración*, en el seno de una familia de educadores. Su padre fue director de la Academia Kaisei. Formado en la universidad de su ciudad de origen, escogió primero ciencias naturales, investigaciones por las que jamás perdió interés, hasta arribar definitivamente a la literatura y la filosofía. Su notable talento interesó al famoso Kitaro Nishida, quien lo invitó en 1919 a convertirse en profesor asociado de la Universidad Imperial de Kioto. Asumió ser titular de esta cátedra tras el retiro de su mentor, titularidad que heredarían las grandes mentes filosóficas del Japón, pasando más adelante a otro pensador próximo, Keiji Nishitani. Junto a su maestro y su sucesor, Tanabe fue uno de los exponentes más reconocidos de la Escuela de Kioto.

A principios de los años veinte, Tanabe viajó a Alemania, y durante dos años estudió en las universidades de Berlín y Friburgo desde donde, concluida la 1ª Guerra Mundial, se difundió por el planeta la nueva filosofía de Edmund Husserl. Esto permitió a Nishida, autoridad indiscutida en filosofía occidental, asentar un encuentro entre el budismo y el hegelianismo, animando a los mejores jóvenes estudiantes japoneses a aproximarse a las nuevas propuestas de la Fenomenología. Por instrucciones de Nishida, el en ese entonces joven asistente de Husserl, Martin Heidegger, introduce a Tanabe en aquel círculo íntimo, asume su tutoría y le da a conocer a su maestro a partir del trabajo *Investigaciones Lógicas*, su primera gran obra. Heidegger fue quien mejor consiguió hacerse entender con los filósofos del país del sol naciente. No obstante, por una quizá inevitable incompreensión entre lenguajes e idiosincrasias, el acercamiento nunca fue suficiente y concluirá en bifurcación.

En un principio, y gracias a este contacto, la determinación original de Tanabe fue volver al Japón y ayudar a sus compatriotas a asimilar la filosofía del maestro alemán. Pero contra las expectativas de Heidegger y Nishida, modificaría su intención lentamente, aunque con radicalidad, anunciando poco a poco una reconversión en su pensamiento.

El primero de sus libros que tuvo gran repercusión es *La lógica de las especies como dialéctica* o *Shu no ronri*, escrito entre 1934 y 1941. Se trata de un análisis del nacionalismo que encarnó en el Japón, partiendo de una doble crítica, tanto a la versión del totalitarismo entonces imperante, como al protagonismo de distintas tendencias individualistas. Sin embargo, esta obra despliega aún un claro acento cultural, nociones que serán objeto de



sospecha por el en ese entonces contexto bélico. Finalmente, el fracaso de su nación en la nueva Guerra Mundial modificó de manera permanente el impulso crítico y la perspectiva de Tanabe, con nuevas precauciones hacia la racionalidad moderna e instrumental. La obscena profanación violenta de la vida y el aval o distanciamiento filosófico demostrado hicieron de aquel desasosiego colectivo un trance previo a otra filosofía, una que implica *caminar por el arrepentimiento o zangedō*. Arrepentirse de la filosofía del propio saber y poder, *jiriki*, para no oponerse al poder y saber de lo otro, *otra dimensión en eterna apertura*.

Tanabe abrevaría de forma definitiva de una religiosidad de acentos budistas y cristianos, recogiendo tanto la fe en *el Buda Amida* y lo iniciático del camino de *la secta de la Tierra Pura* o *Jōdo Shinshū*, así como la noción de *metanoia* o *μετανοῖεν* del apóstol Pablo en el Nuevo Testamento. A esta última se le podría definir como la peculiar y poco familiar “experiencia en la que el pensamiento altera el pensamiento, desde el pensamiento mismo”.<sup>4</sup> A partir de esta doble clave, el filósofo japonés se atrevió a dar el paso a esa filosofía de la mediación que interesa a esta tesis, una atención general a los límites de la propia subjetividad para conocerse a sí misma. Un abandono de esta como meta y fundamento único.

En 1947, Tanabe pasó a ser miembro de la Academia de Japón, en 1950 se le concede *la Orden del Mérito Cultural* y, en 1957, un doctorado honoris causa por la Universidad de Friburgo. Los últimos años de su vida acontecieron en Karuizawa, prefectura de Nagano, en su país natal, a mediados de la era *Shōwa*, el denominado *periodo de paz ilustrada*.

### **0.3 Escuela de Kioto, la mujer vestida del sol**

La interesante corriente a la que perteneció Tanabe, con el nombre del lugar que habitó, la antigua ciudad capital de la isla de Honshu, con su *Paseo de los Filósofos*, *Tetsugaku no Michi*, perspectiva de la nada saturada de flores de sakura: fue un movimiento de innovación del siglo XX que intentó e intenta hacer dúctiles las ideas religiosas y las filosóficas.

Resuelta a penetrar naturalmente o sin forzamientos en la Tierra, la reflexión de la Escuela de Kioto dio inicio con una difícil y pionera incursión en la filosofía occidental, atestiguando el drama de la 2ª Gran Guerra, la barbarie y la derrota traumática del militarismo

---

<sup>4</sup> Javier Santana Ramón, “El concepto de metanoia, una perspectiva especulativa”, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXVIII – XXIX, 2017-18, p. 122

japonés, hasta conseguir una racionalidad desposeída de sus fundamentos y que volvió a emerger del grito virgen de un mundo ruinoso y, no por elección, más permeable. El propósito pudo ser el de conducirse por la *eudaimonia*, *εὐδαιμονία*, solace o consuelo que ocurre solo tras una prolongada purgación de ideas egoístas hechas de la lucha en la Historia por una verdad única. Esto implica: *autoconocimiento para ser un bien orgánico*.

La Escuela de Kioto pudo ser para el siglo pasado y el nuestro, en los que la religión y la filosofía se nihilizan mutuamente y renacen juntas, como esa *tierra despierta y buena* que, empleando una metáfora venida del libro del *Apocalipsis*, analizada por el teólogo Joseph Ratzinger, salva a una humanidad que irradia una consciencia, el Israel metafísico, “la mujer vestida del sol” parturienta, rescatada de morir y ser arrastrada por un río, la enajenación de una fuerza infiel, egoísta y anónima que “el Dragón” vomita:

Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. Y apareció otra señal en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas... Entonces el Dragón vomitó de sus fauces como un río de agua, detrás de la Mujer, para arrastrarla con su corriente... Pero la tierra vino en auxilio de la Mujer: abrió la tierra su boca y tragó el río.<sup>5</sup>

Embebida de las aventuras europeas de sus principales figuras, Nishida, Tanabe y Nishitani, lectores de Eckhart, Pascal, Hegel, Nietzsche y la Fenomenología, la Escuela de Kioto concluyó en una vuelta hacia el fulgor secreto, o no muy bien apreciado en Occidente, de las propias contribuciones intelectuales y contemplativas del Japón, entre ellas, las de distintas sectas budistas. El objetivo fue solventar distintos malos entendidos entre culturas, regresar a fertilizar ideas y despejar aspectos encontrados de la Fe y la razón. Porque, para la religiosidad japonesa, la primera, conforme a la descripción del propio Pablo de Tarso, no puede ser o solo ser locura evangélica pura y asintotática a la segunda. A fin de cuentas, para ciertos ámbitos de Oriente, esta no sería otra situación que la de desplazar dimensiones de reconocimiento humano o amplitudes existenciales sin ninguna necesidad para ello. *Descomplementar un esfuerzo general por un mundo mejor y su conocimiento*. Quizá siendo coherente con estas apreciaciones, el reconocido teólogo Hans Küng aseguraba:

---

<sup>5</sup> “Apocalipsis”, en *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2014, 12:1

En el fondo, la religiosidad es una dimensión profunda del hombre, una estructura profunda de la humanidad que sencillamente existe -quierase o no- de igual modo que la música, el arte o el derecho. Son diversos estratos de la sociedad humana que considero necesario tomar en serio.<sup>6</sup>

La Escuela de Kioto se apropió de interrogantes religiosas existenciales y dio así un giro también hacia *el lenguaje de la subjetividad*. No obstante, siendo todo lenguaje solo una *Lebensform* o *forma de vida*, como sugirió Wittgenstein,<sup>7</sup> toda lógica del Ser, toda ontología en sí misma pareciera perderse en un exceso conceptual que traiciona, por un lado, a la propia razón y, por el otro, a *una impresión buscada de absoluto*. En contraparte, el Chan o el Zen señala esto último como nada, *Mu* o *Ensō*, el lugar sin lugar de inagotables cambios.

Hubo en la Escuela de Kioto un interés que *defiende y supera el diálogo ecuménico*. Un acercamiento a algo más que aquel de los encuentros interreligiosos, hacia o dentro de eso que podríamos denominar “lo intra-religioso”, término encontrado a lo largo de la obra del filósofo Raimon Panikkar. Es decir, no una reflexión en la cerca de una fe, sino que, en cambio: *acepta mirarla nacer en la nada nueva*, ser la vida en plena actividad, actualidad intercultural y humana. Esto explica el interés de estos pensadores por el budismo y el cristianismo. Se puede decir que, por ejemplo, si bien profundizaron en la práctica cotidiana y metódica del primero, reconocieron en el segundo la riqueza simbólica de sus contenidos. Se analizó desde esta posibilidad de interpretación libre, en cuanto es medio para y mediada por la otredad: *el sentido de las creencias y su virtualidad para hacer crítica y vida desde una propuesta intercultural sobre aquello que nunca ha tenido resonancia inmediata*, a saber, que apela a la relación entre esquemas racionales y toda fuerza bien intuitiva.

Siguiendo a Carlos Pereyra, el reto de esta relación podría ser “no solo discutir su procedencia o viabilidad ulteriores, sino su eficacia como opción vital” que haga valer “la apuesta de toda una vida concreta”,<sup>8</sup> hacernos ver, pensar y ser en *la inmanencia y el pensamiento*. Esto puede ser: sentir un verdadero amor al conocimiento como forma de vida, siendo la existencia moral *una continuidad sensible*, una historia que es también historicidad, tanto de la teoría, *como de las preocupaciones que vienen de la necesidad de teorizar*, preocupaciones, por ejemplo, sobre *lo bueno*. Un punto de vista crítico que

---

<sup>6</sup> Hans Küng, *¿Por qué una ética mundial?*, Barcelona, Hedder, 2002, pp. 87-88

<sup>7</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM / Editorial Crítica, 2017, *passim*

<sup>8</sup> Carlos Pereyra, “Historia, ¿para qué?”, en *Historia, ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 2005, p. 82

metodológicamente requirió delimitaciones teórico-historiales, en la búsqueda por clarificar y tratar mejor ciertos temas para formar y realizar una *propuesta orgánica* desde la acción y el análisis, es decir, una propuesta de ninguna manera solo historicista o solo idealista.

Hay además *un concebirse* en ese elemento ético en tanto reflexión histórica y de la mediación, es decir, una duda realizable y plena que llega a hacer posible descolocar principios fundados y que nace en la indagación, según alude Del Arco, de “la idea de un yo que no es yo; la noción de un Dios que no es persona y menos aún un tipo de yoicidad; la frontera de lo humano y su relación con la conciencia”.<sup>9</sup> Si la Escuela de Kioto es considerada un movimiento articulado de ideas, tanto religiosas, como filosóficas, la metodología elegida por sus pensadores lleva aún hoy *a la búsqueda de la filosofía radical*, que es, en mi opinión, *una filosofía siempre en historicidad*. En resumen, se cuestiona la manera en que hemos devenido lo que somos. ¿Cómo hacernos entender una transformación permanente y cultural? ¿Para qué y cómo se da esa conversión sucedida de nuestro enraizamiento moral?

Lo orgánico a lo que me he referido está en el estímulo desbordado y la singularidad intelectual de la Escuela de Kioto. Su manera de hacer filosofía de la Historia como filosofía histórica y religiosa atendió, no solo a preguntas éticas, sino a la manera en que *la existencia es ética y existir*. Esto se entiende mejor teniendo en mente lo que ya referí en el apartado biográfico de Tanabe sobre su contexto nacional y asociación intelectual. No se trata de si este autor y sus colegas fueron confesionalmente budistas dogmáticos y practicantes religiosos. Hubo y hay todavía un diálogo histórico del pensamiento que, en un país culturalmente budista como Japón, tuvo y tiene la vocación de *acogerse a una hermenéutica de todo lo real en la vida*. La filosofía de esta corriente no tuvo la pretensión de servir solo a su tradición etnológica, sino que buscó reconocer *el pensamiento en lo religioso*, valorando, en última instancia, como instancia de lo nuevo, *la necesidad de medios para lo racional*. El sentido laico en esto es el de *la independencia respecto de todo criterio que no se asuma histórico*, resultado del ejercicio viviente de las mediaciones, la necesidad cambiante.

Una comprensión religiosa del deseo y el sufrimiento se ha dado en el ojo del huracán de la Historia. Sentir una toma de responsabilidad sobre ello es una conversión histórica que se vuelve religiosa *al confiar en el poder de una otredad no limitada*. Si en verdad ocurre

---

<sup>9</sup> Javier Del Arco, “La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural”, en *Arbor*, Biblioteca Universidad Complutense, CLXXIX, 2004, pp. 237-239

esto, esta responsabilidad tampoco podría descansar alejada del sufrimiento humano o sin mancharse las manos en el barro confuso de sus problemas, la Tierra táctil apasionada.

La filosofía de la mediación implica *deshacer la violencia* de toda realidad que participa, aun sin saberlo, de esta filosofía que es Historia, *el descubrimiento ético*.

#### **0.4 Metanoia y mediación, la filosofía incesante**

Me atrevo a sostener que Tanabe fue el autor de la Escuela de Kioto que trató con mayor interés la filosofía de la Historia como problema, y también como instancia para una nueva reflexión más allá de un tema sobre el conocedor o sobre el sujeto histórico como tal y como soledad, aunque tampoco basada en la especulación sobre un mundo histórico en tanto un conocimiento solo objetivo, solo absoluto, solo en la dimensión de lo otro. De ello da constancia su libro fundamental *Filosofía como Metanoética*,<sup>10</sup> escrito desde una vocación por revivir un encuentro cultural dentro de la filosofía, y entre la Modernidad y el pasado. Una obra compleja en la que se exponen minuciosamente los motivos que indujeron a su autor a un cambio de perspectiva, con sus respectivas modificaciones, pero, sobre todo, una propuesta aún vigente de *salvación*, es decir, *soteriológica*, aunque no mesiánica, que implica, más bien, un dejar de juzgar al sufrimiento en las vivencias, las creencias y las ideas, ofrecida desde un estado de humilde convicción que empieza incluso cuando aún no conoce a los receptores de esta propuesta, *adelantándose el ser de una sensibilidad nueva*.

Tanabe se acogió a esta manera de ver la filosofía, primero, inspirado por sus lecturas y maestros europeos, hasta reencontrarse con el intelecto religioso budista y japonés, presente en sus orígenes y restallando en su madurez como un recurso precioso de claridad, de encuentro para distintos lenguajes culturales, confesionales, disciplinarios, entre la apreciación metafórica y el planteamiento de los retos de la razón y la teoría, las ciencias, las artes y la cotidianidad. Un pensar como crisis en sentido etimológico: *κρίσις*, discernimiento, resolución de una distancia con el mundo, su presencia racional y moral, al que se le termina haciendo un espacio, un presente que, por definición, *es nuevo y es el mundo mismo*.

De acuerdo con una precisa descripción de Eduardo Flavio Ortiz Coronado, la crisis de nuestro estado de cosas actual es la pobreza de haber recibido “una ciencia sin paz, una

---

<sup>10</sup> Hajime Tanabe, *Filosofía como metanoética*, Trad. Rebeca Maldonado, Barcelona, Herder, 2014

tecnología sin energía espiritual, una industria sin ecología y una democracia sin moral”. Si queremos evidenciar las crisis que vivimos, *necesitamos juzgar las técnicas y cualquier otro medio que permiten sentir qué hacemos con el mundo*, un propósito importante que “no puede reducirse a un pluralismo o relativismo radical, ni a una uniformización integrista”.<sup>11</sup> Como advertía Küng en su *Proyecto de una ética mundial*, “un cierto impulso de totalización está, en nuestros días, poniendo en entredicho a esta razón analítica y obligándola a ofrecer su propia legitimación. La juez suprema de ayer se convierte hoy en acusada”.<sup>12</sup> Esto nos lleva siempre a la Historia. Por ejemplo, las condiciones de miseria y de hambruna del Japón de posguerra en el que vivió Tanabe le provocaron una impresión general de decadencia, condiciones muy similares a aquellas que ya había atravesado el país en el siglo XII. Me refiero a esto último para ahondar en la historia de su tradición espiritual.

El diagnóstico de aquel Japón remoto corrió por cuenta del Maestro Shinran, y emergió como el budismo *Mahayana* de la secta de la Tierra Pura. Aquellos tiempos fueron una era marcada por la lógica del denominado *propio poder*. La inmensa mayoría de la gente era oprimida por gobernantes y privilegiados que dominaban las relaciones humanas desde la lógica de su solo interés. El budismo escatológico denomina *mappō* a este tipo de eras, un lapso en la vida humana caracterizado por la crueldad y oportunismo, lo que Hobbes denominaba “el hombre como el lobo del hombre”. En situaciones de extrema confusión, *ser generoso puede costar la vida*, por lo que las personas se centran en la propia sobrevivencia, en el propio ego. La autorreferencia o *la lógica de tener que valerse de uno mismo*.

No obstante, para Shinran y Tanabe, la religión de la Tierra Pura y el pensamiento filosófico del Kioto de la posguerra: esta situación donde el propio poder, usado para evitar el sufrimiento, paradójicamente provoca sufrir, no obstante, clarifica la necesidad del arrepentimiento y de la fe sencilla, algo que Tanabe dilucidó como su propia conversión. Para el budismo, esto invita a la entrega total a *Amitābha* o Amida, es decir, a una dimensión ilimitada de la propia existencia y no concebida como el propio ego, *otro poder*. Como dijo el astronauta Ellison Onizuka, quien se declaró seguidor de la escuela de Shinran: *¿Quién ha visto la desolación y, sin embargo, la sabe más llena de vida que uno mismo?*

---

<sup>11</sup> Eduardo Flavio Ortiz Coronado, “Aporte de las religiones para la fundamentación racional de la moral en el orden mundial”, en *Tierra Nueva*, Universidad Nacional Agraria La Molina, n. 11, 2016, p. 113

<sup>12</sup> Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 2006, p. 29

Para Heising, Tanabe “se abstuvo estoicamente de asociarse a cualquier tradición religiosa”,<sup>13</sup> y esto incluía al budismo. No obstante, halló una búsqueda de salvación que le exigió ser innovador en la historia del pensamiento, una religiosidad no residual. Podría hablarse de una búsqueda *católica*, sin entender esto desde la confesión cristiana. *Una filosofía sobre el ecumenismo, καθολικός, en toda la realidad*, desde el arrepentimiento del propio poder o de la centralidad del ego. El vestido solar de la mujer sería esa consciencia de una universalidad no intrínseca, sino ética histórica y como creación constante. Siendo el libro culmen de Tanabe resultado de un contexto japonés de dolor y culpa, hay en sus páginas una nueva praxis cuya consideración política fue la urgencia de un *acto religioso mundial* que, más que netamente confesional, se asemeja a la interpretación que hizo el fenomenólogo Michel Henry de la propuesta de Marx, citado aquí por Basilio Cladakis:

En efecto, desde sus escritos de juventud hasta sus obras de madurez, habita en Marx el objetivo de “desmantelar” el mundo de las representaciones para develar el núcleo del mundo real. Claro está, vale aclarar, que la realidad a la que se refiere Marx no es la realidad del positivismo, la cual reduce el mundo a la categoría de un objeto. Por el contrario, la realidad que intenta develar Marx es la realidad en tanto constitución dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, quizá en un concepto más cercano a la Wirklichkeit hegeliana que a la Realität.<sup>14</sup>

Lo que Tanabe denominó como *metanoética* y *zangedō* sería el desarrollo de algo que *toma el lugar de los problemas sin respuesta de la filosofía como fundamento de nuestro tiempo*. Un tiempo hecho del bucle de un racionalismo que va de la vida del yo a la creencia en su propio poder, junto al daño que puede causar, y, así, de regreso al valor del yo que se defiende como un sentido universal de la vida, como existencia ética en, para y de este mundo. Lo perenne en esta filosofía es *una rara atención que consiga no disminuir en su generosidad*, aquella que pueda no ser abstracción pura. *Una a-filosofía*, un *no* a su autosustentación, como un *sí* a la experiencia histórica. Ese es a fin de cuentas el tema de lo absoluto, un sentido de valor o razón moral que es y no es una razón de existir. *Pretender que se resuelva la historia de la alienación es y no es de lo que va la filosofía*. Según Tanabe, cuando el trance de pensar abandona toda autosustentación ilusoria, “trae consigo el sentido

---

<sup>13</sup> James Heising, “Introducción”, en Tanabe, *op. cit.*, p. 4

<sup>14</sup> Maximiliano Basilio Cladakis, “Representación, amor y dinero en Marx”, en *Desvíos*, Centro de Estudios Psicoanalíticos, Universidad Nacional de San Martín, n. 3, 2016

de «meta-noética», denotando filológicamente una trascendencia de lo noético”, es decir, de cualquier “filosofía especulativa de la intuición intelectual”.<sup>15</sup> En mi opinión, el fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, analizado por Bech en su ensayo *El pensamiento de la no-coincidencia*, hizo referencia a aquella autosustentación al definirla como la:

frustrante limitación perceptiva y cognitiva que plausiblemente podría ser denominada la soberanía del horizonte... que, lejos de existir por efecto de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia.<sup>16</sup>

*La realidad es la Historia, pero esta no es la realidad.* Como yo lo entiendo, si la Historia es experiencial, ni se agota ni agota tampoco a la experiencia. Un deseo es una integridad, se vuelve algo absoluto y da existencia. Pero como señaló Hegel, a quien Tanabe llevó hasta sus últimas consecuencias: “no existe nada, nada en los cielos o la naturaleza o en el espíritu o en algún lugar, que no contenga tanto inmediatez y mediación”.<sup>17</sup>

Si la relación de Tanabe con las religiones, cristianismo y budismo, por ejemplo, no fue de adhesión dogmática y perfectamente moral normativa, entraña, aun así, un adhesión sincera a sus problemáticas y a su creatividad. *Esa consciencia de lo otro como horizonte que es la consciencia y que toma toda la sensibilidad de uno*, no reduciéndola a ser el ego, sino, me atrevo a decir: la Historia como Ética, como historicidad. Esta consciencia histórica es religiosa en el sentido de *revivir las preocupaciones de este adjetivo*, de esta última forma de dimensionar la experiencia humana. Ese último hacer dimensión que las religiones, en su profundidad, no siempre han temido y no deberían temer *afirmar en su instancia previa a dimensionarse*, como creación y acontecimiento, mediación temporal y espacial.

La identificación de Tanabe con el cristianismo es algo que trataré en el capítulo siguiente. Su interés por el budismo queda claro como búsqueda de una *metodología de la atención*, la cual no puede ser intrínseca, sino *kármica*. De un mundo que *deja de convertirse en un sujeto para convertirse en Ética*. En cambio, el interés por el cristianismo pudo ser en Tanabe: encontrarse con un modo de pensar y de creer que no sitúa los arquetipos de la verdad en otro plano, otro eón. *El cristianismo pretendió ser la Historia de este universo*.

---

<sup>15</sup> Tanabe, *op. cit.*, p. 78

<sup>16</sup> José María Bech, “El pensamiento de la no-coincidencia”, en *Convivium*, Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica, Universitat de Barcelona, 2003, p. 59

<sup>17</sup> Tanabe, *op. cit.*, p. 33





## CAPÍTULO 1

### La Gracia, historia y polifonía de la universalidad

En este primer capítulo pretendo establecer una relación temática y analítica en torno a diversas lecturas históricas e historiográficas de las creencias e intenciones en las que se ha desarrollado la visión del mundo o el modo de vivir y pensar judeocristiano. Esto me permitirá mostrar que la hipótesis de esta tesis, *la Historia es la Ética*, empieza por una delimitación de conceptos sobre: *lo que ha sido lo universal en una historia de la reanimación de eso que de muchas maneras se comprende como lo específico*, delimitación extendida como el desarrollo variado de la hermenéutica. Para ello, pretendo comprender mejor, a modo de ejemplo, *la evolución del movimiento cristiano*, desde una secta judía o una espiritualidad mesiánica clara y distinta, hasta su conversión en una religión de Estado, planetaria y multicultural, de una noción sobre lo universal que emergió en un pequeño universo, hasta ser una universalidad que ha narrado en parte la historia de la humanidad. Una espiritualidad en sus distintas expresiones dentro y fuera de aquellas más extendidas u ortodoxas.

Este análisis propone indagar qué se ha querido decir con los principios de *especificidad, gracia y universalismo*, además de profundizar a partir de ellos, en tanto conceptos históricos y con apoyo bibliográfico: en la religión judía patriarcal, sus versiones inter-testamentarias, movimientos como el de los esenios, las teologías judeocristianas, gnósticas y paulinas proto-ortodoxas, hasta el establecimiento de un cristianismo que terminó por distinguir *una cuestión de tensión hegemónica*, desde significantes que incluyeron lo que hoy implica y ha implicado toda globalización histórica, a saber, en tanto filosofía y definición de valor particular. ¿Qué es la universalidad más allá de una abstracción? ¿Qué ha sido contar la historia del mundo a partir de historias particulares como estas?

En este capítulo no solo analizaré distintos conceptos. Pretendo historizar su relación a través de la historia judeocristiana y de aquella noción de liberación que heredó a la Modernidad humanista. Sin embargo, regresar a estos conceptos de manera general implicará no solo revisar la historicidad de sus relaciones, sino aprovecharla para abordar preguntas propias de la teoría y filosofía de la Historia: *el giro hacia la Ética que deseo vitalizar*.

He de partir de la explicación de dos consideraciones: la primera, *el concepto de gracia es eminentemente antropológico*. La segunda la expondré más adelante en esta parte de mi

tesis, pero puedo adelantar que tiene que ver primordialmente con la manera propia de vivir la universalidad en el relato judeocristiano y, por ello, en el humanismo moderno.

### 1.1 Primera consideración, la morfología de la Gracia

Empiezo con un acercamiento a la teología y cito una pregunta de François-René de Chateaubriand, historiador adalid del romanticismo cristiano: “el hombre mismo, ¿no es un extraño misterio? ¿De qué foco parte la centella que denominamos *existencia*, y en qué noche va a extinguirse?”<sup>18</sup> En mi opinión, y siguiendo una idea del teólogo protestante Rudolf Bultmann,<sup>19</sup> esa centella habría de definirse como una precomprensión de sí, es decir, personal, que antecede y hace posible la revelación de la Fe. Bultmann, al igual que Tanabe, trató epistolar y personalmente a Heidegger. Amplio conocedor de su filosofía existencialista, adoptó el enfoque heideggeriano de la precomprensión al señalar, por ejemplo, en *El problema de la teología natural*, que el hecho de que la predicación cristiana pueda ser comprendida cuando se encuentra con el ser humano demuestra que este “posee una precomprensión de ella”,<sup>20</sup> a saber, *ha aparecido dentro de lo que le parece tener sentido*. O como afirmó con gran tino David Congdon, estudioso de la obra de Bultmann:

La persona... no es el contenido ni el origen de la revelación, sino más bien su lugar. Es en el individuo donde la revelación sucede como revelación. Y esto es así porque lo que la iglesia “enseña” en su mensaje no son hechos ni información general acerca del mundo empírico (es decir, lo objetivamente presente) que no tiene nada que ver con mi vida o con lo que puedo aprender por mí mismo. Se trata más bien de un mensaje acerca de un nuevo mundo extraño, el mundo escatológico de nueva creación, y este mensaje es autoenvolvente. Escuchar el mensaje es ser interpelado por él, ya sea que lo obedezcamos o no.<sup>21</sup>

En el caso de Heidegger, la idea de la precomprensión, un comprender previo a lo que usualmente reconocemos como los límites en la historia de la filosofía, obedece a la búsqueda de la fundamentación ontológica del lenguaje a partir de distinguir entre la lengua

---

<sup>18</sup> François René Chateaubriand, *El genio del cristianismo*, México, Porrúa, 1990, p. 6

<sup>19</sup> Manuel Gesteira Garza, “Rudolf Bultmann”, en *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp, 1991, *passim*

<sup>20</sup> Alberto Roldán, “La fe como evento existencial-escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann”, en *Franciscanum*, Universidad de San Buenaventura, vol. IV, n. 160, julio – diciembre, 2013, p. 176

<sup>21</sup> David Congdon, *Rudolf Bultmann, A Companion to His Theology*, mi traducción, Eugene, Cascade Books, Kindle, 2015, p. 56

propriadamente dicha y un concebir que se retrotrae de manera incierta. Tiene que ver con un nuevo modo no epistemológico de *pensar la relación de los seres humanos con el mundo en cuanto tal*. Para Heidegger, el concebir previo no es en modo alguno un conocimiento, sino, más bien, *una forma posible de este, del sentido y de la significación de las distintas proposiciones posibles*. La preconcepción heideggeriana incluye *un encontrarse*, que es el abrirse al mundo del *ser-ahí* como estado de ánimo, como emoción, como angustia del mundo ante su existencia.<sup>22</sup> Wittgenstein diría que eso es “una voluntad ética”.<sup>23</sup>

En el caso de Bultmann, según Congdon, la noción de preconcepción no es tampoco un *conocer, ginōskein*, sino un *ser conocido, gnōsthenai*. Es decir, la Fe no es conocer a Dios, sino, más bien, creer que somos *conocidos por lo divino*. Quizá también, vivir obedientemente en concordancia con ese reconocimiento. Se trata, para Bultmann, de una “obediencia radical”, porque “está en juego nuestro ser, no solo el que ya somos, sino el que llegaremos a ser”.<sup>24</sup> Lo que para Heidegger era un encontrarse, para Bultmann es:

el evento en el que una persona se encuentra con la palabra de Dios y se descubre a sí mismo como un pecador que ha recibido justificación por la gracia de Dios y le ha sido dado por tanto un nuevo futuro, una nueva vida, un nuevo mundo.<sup>25</sup>

La Fe, en tanto autoconocimiento, no tiene nada que ver con un ensimismarse de tipo solipsista. Significa, ante todo, ser colocados fuera de nosotros mismos en una nueva existencia histórica. El judeocristianismo ofrece un relato sobre sí mismo, es decir, sobre esta precomprensión que entiendo como: *un campo psicológico revelándose*, visto en este caso desde la revelación de la Fe. Por este campo me refiero al espacio integral donde, si algo se entiende, es entonces concretable y apela a conferirnos un valor por poder vivirlo. En el caso del judeocristianismo, esto es posible por una *recursión estructural* que restalla en la propia narrativa de la Creación; *un realismo religioso y mítico de radical contingencia*, por el que la otredad puede mostrarse trascendente a la percepción. Como señaló Javier Santana Ramón, “no se trata de establecer los límites de nuestra acción, sino de describir la estructura de la

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 154

<sup>23</sup> Friedrich Weismann, “A Heidegger”, en *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 61-62

<sup>24</sup> Congdon, *op. cit.*, p. 56

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 59

realidad comprendiendo que los sujetos y sus estructuras somos también parte de ella”.<sup>26</sup> Lo otro, Dios, la estructura realista que es la vida, y por la que se reconoce a sí mismo el campo psicológico: *no puede plantearse desde especulaciones cognoscitivas, sino éticas*. En el libro *El Eros y la Ley*, lo explicó con gran claridad el filólogo Stéphane Mosès:

Es contradictorio que un Dios concebido como infinito – es decir, capaz de llenar la totalidad del espacio concebible – pueda coexistir con una realidad exterior a él... qué necesidad tendría un Dios semejante de hacer aparecer, junto a él, un mundo y una humanidad... la Biblia transmite que la vocación de lo humano consiste, precisamente, en no someter la propia vida a una sola Ley de la conservación y del crecimiento del ser... por el contrario, implica saber renunciar a sí mismo en nombre de la petición – silenciosa o no – que otro me dirija con su mera presencia.<sup>27</sup>

Dicho de otro modo, el lenguaje de lo dual es su propia recursión y la de la realidad actual que es el otro. Desde conceptos históricos, ambas cosas, lo específico y lo universal, se entienden desde el espíritu de las formas y el lenguaje de una especificidad que no depende de lo subjetivo, pero que será en último término *tratar de comprenderlo*, un problema inductivo, cultural y moral. Por ello, a diferencia de los planteamientos heideggerianos que pretenden establecer un lenguaje o prelenguaje propiamente ontológico, para Bultmann, *Dios como esclarecimiento del ser es historia*. La Revelación-Creación tampoco es ontoteológica, pues Dios propiamente no es histórico, es decir, no queda esclarecido en sus medios, pero estos *son suyos y son la psicología de la mujer y el hombre*, siendo el relato del pueblo de Dios una especificidad que ha variado en la amplitud del tiempo, *el Eros infinito, la voz primordial* que, en la forma de la tradición, se reveló de acuerdo con ella y por primera vez en el monte Sinaí. *La unidad primera*, absolutamente trascendente, se concreta y dualiza en *la sensibilidad del pueblo de Israel*. Lo expresa así Eduardo Flavio Ortiz Coronado:

La autoridad relevante de las religiones no se expresa solo con palabras y dogmas sino también con símbolos y fiestas (racional y emocionalmente al mismo tiempo). La religión no lo puede todo, pero sí es capaz de ofrecer un plus a la vida humana: otorgando un horizonte global de sentido frente a las experiencias límite, garantizando la representación de una utopía que avizora

---

<sup>26</sup> Santana Ramón, *op. cit.*, p. 120

<sup>27</sup> Stéphane Mosès, *El Eros y la Ley*, España, Katz editores, 2007, p. 20

significados valiosos y motivaciones profundas, creando símbolos y experiencias comunes en una comunidad, impulsando la protesta y la resistencia contra los sistemas injustos.<sup>28</sup>

*Esta historicidad reflexiona y, en su activación, este campo psicológico es lo moral.* Al identificar la Gracia con, por ejemplo, la alianza del pueblo de Dios, la comunión con un mesías o una clase de iniciación hermética, se pretende que la experiencia resuene en una antropología, una dimensión para aquello que no la tiene. Aquella precomprensión no es ontológica, tanto si esta se entiende como lo que sería ella misma, el origen de la personalidad, o si es que nos referimos, en cambio, al Ser. Se trata de caracterizar lo que se va comprendiendo como relación a través de una narrativa. No obstante, *la precomprensión es ante todo la realidad.* No hablamos de una noción de ser humano naturalista o idealizada. La antropología que se desprende de esto empieza por la vivencia humana como valor o “autoafectividad”, según lo expuesto por Henry en *Fenomenología de la vida.*<sup>29</sup> Por su parte, Congdon ofrece la siguiente cita de Bultmann que, a mi juicio, es indispensable:

La Palabra solo se comprende... obedeciendo a la fe. Por tanto, el mensaje no es una comunicación factual que se comunica de una vez por todas. Se predica una y otra vez, continuamente. Porque en la comunicación del hecho de la salvación hay un llamado a decirse... significa que, bajo el impacto de escuchar el mensaje, el individuo ha aprendido a comprenderse a sí mismo de nuevo, comprenderse a sí mismo como el pecador al que Dios justifica.<sup>30</sup>

Es así que la Fe, en tanto autoconocimiento, no consiste solo en una vuelta hacia nuestro interior. ¿Qué queremos decir por “nuestro interior” en primer lugar? Aquella implica, más bien, un salir de nosotros mismos hacia una forma de vida, una nueva existencia histórica. Que cambiar suponga también *captar una integridad*, es decir, que comprometa la verdad toda que *cree ser* un campo psicológico, fue y es para el judeocristianismo lo activo y vivencial moral que Dios reveló bíblicamente: la Ley *Halajá* y el Evangelio como la comprensión de su imagen. Muy cercano a la concepción de Heidegger de la existencia humana, pero también y sobre todo a la idea de su maestro Husserl de volver a las cosas mismas, Merleau-Ponty proponía la percepción como ese campo a indagar en su propuesta

---

<sup>28</sup> Coronado, *op. cit.*, p. 119

<sup>29</sup> Michel Henry, *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometo Libros, 2010, *passim*

<sup>30</sup> Congdon, *op. cit.*, p. 57 – 58

ontológica, concluyendo que esa percepción es, no otra cosa, que el origen y fundamento de todo conocimiento, asentando que *estamos en el mundo en tanto lo percibimos*.<sup>31</sup>

Empleando la reflexión del autor francés, para la revelación, el ser humano es todo, pero es un sinsentido absolutizar tanto lo intrínseco como lo objetual, percibir y ver en verdad, pues ambas cosas se convierten en nociones disruptivas de la experiencia. De otro modo, la Historia perdería realidad. Merleau-Ponty hablaba de una “fe perceptiva”:

Taparse los ojos para no ver un peligro es, se dice, no creer en las cosas, no creer más que en el mundo privado, pero es más bien creer que lo que es para nosotros es absolutamente, que un mundo que logramos ver sin peligro es sin peligro, es creer entonces que nuestra visión va a las cosas mismas. Quizá tal experiencia nos enseña lo que es la presencia perceptiva del mundo.<sup>32</sup>

Se debe distinguir esta suerte de recursión, tanto del dogmatismo, como del escepticismo, de una negación de los demás como afirmación solipsista y de una afirmación igualmente reductiva como negación de la experiencia, es decir, de la subjetividad. En última instancia, ambas cosas en paralelo cancelarían el diálogo que se propuso y se ha propuesto ser la revelación judeocristiana, a saber, la orientación de la mujer y del hombre que, como señalé, actúa y vive en su propia psicología. Sin embargo, por esta doble negación, recupera afirmativamente esas dos cosas, ahora dialógicamente. Para el judeocristianismo tiene lugar una fe: la de actuar y vivir en la Historia *como si se estuviera ante el Dios misterio*.

## 1.2 Segunda consideración, la ascendencia de lo universal

La segunda consideración implica que este relato como revelación es siempre sobre lo universal, pues la historia de la Gracia, del campo psicológico de la mujer y el hombre, debe tener un sentido universalista que, sin embargo, habrá de volver a modelarse, tener formas sucesivas. De lo que se puede hablar es de la autenticidad de lo específico en la experiencia psicológica dentro de la Historia, siendo el pecado, la falta de fidelidad, fe o conocimiento lo específicamente contrario, delimitado como la renuncia a una comprensión universal. O como señala la historiadora Camila Joselevich, “no existen un bien y un mal si no se precisa el sitio concreto o simbólico al que pertenece cada cual y quiénes son los actores de ese

---

<sup>31</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, *passim*

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 37

pertenecer”.<sup>33</sup> El pecado, según Bultmann, sería la existencia inauténtica, una antropología moral desmotivada. Por ello, en el judeocristianismo la fe perceptiva pasa a ser una narración metafísica y un comprender ético, donde, como sugiere Merleau-Ponty: “todos alcanzamos el mundo, y el propio mundo es completamente de cada uno de nosotros, sin división ni pérdida, porque es lo que pensamos percibir...”<sup>34</sup> Cada quien hace y vive en una mediación que, en tanto proporciona una unidad temporal y secular, no absolutiza, pero compromete, confirma, nos convierte, y por ser una historia, guía, castiga, perdona, enseña en la generación de ideas y motivos de valor de una especificidad que sirve como lo universal.

*El ser humano encarnado ante, para y en una revelación* en la que se va creyendo como si fuera omni-causal. Una alienación de fe en el sentido de la fe perceptiva: la identidad evita o pospone una disrupción. Es posibilidad de un diálogo con la vida, ético e histórico, entre las expectativas de *un mundo que es el sentido*, amplitud sintomática. Por eso, desde su lectura del Génesis en su versión literal hebrea, Mosès precisó muy bien de qué va presuntamente esa *intravida* de la que depende la estructuración global de la fe:

En el segundo capítulo del Génesis, la separación originaria entre espíritu y materia es superada gracias a que la sede somática del ser humano está animada, en todos sus puntos, por un principio espiritual... En el texto bíblico, esta nueva realidad, originada a partir de la difusión del espíritu en la materia, se denomina “nefesh” no debe concebirse como una mera alianza de espíritu y materia, dado que en la realidad del nefesh ni el espíritu ni la materia permanecen idénticos a sí mismos: al difundirse por el cuerpo, el espíritu se convierte en “nefesh jaiá”, es decir, en ser vivo. A su vez, tras ser vivificada por el soplo, la materia se transforma en sustancia animada.<sup>35</sup>

*Ni el espíritu ni la materia permanecen idénticos a sí mismos.* En las bases del judeocristianismo se cree en un continuo conocimiento y en reconocer dimensiones que tienen un inicio original como lenguaje. Lo nuevo constante es la comunicación animada y recreativa. Pero si como sugirió Wittgenstein, *con el lenguaje aprendemos una forma de vida o Lebensform*,<sup>36</sup> entonces este pasa a ser la historicidad que, en todos sus efectos, tampoco es idéntica a sí misma y, no obstante, *es el por qué insoluble de un deseo específico*. Si la

---

<sup>33</sup> Camila Joselevich Aguilar, *La configuración de la alteridad herética. Un análisis discursivo del Adversus Haereses de Ireneo de Lyon*, México, UNAM, 2012, p. 55

<sup>34</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 40

<sup>35</sup> Mosès, *op. cit.*, p. 12.

<sup>36</sup> Wittgenstein, *op. cit.*, p. 19



mujer y el hombre no se reconocen como historia, las características propias de una alianza de pueblo, iglesia, cohesión o teología expresada interrelacionalmente: se cierran al futuro providencial, donde no se halla contradicción entre los misterios de la voluntad moral y el mundo que en soledad no puede conocerse ni definirse, abandonándonos a lo meramente disponible, la cerca de lo objetivo o la vida solo como un estado de cosas o hechos.

En el espacio global presente, por ejemplo, la complejización coactiva y abstracta del capitalismo, la tecnología y la división del trabajo nos aleja de lo que podría definirse como un *intercambio concreto de la personalidad*. La narrativa de lo específico, en todo tiempo, es un Eros divino y divinizante que entrevé la narrativa de lo universal. *Lo que es humano nos va haciendo humanos*. Ese es el intercambio concreto de la vida, cuya estética integral mueve a cantar el versículo de los *Salmos*: “mi corazón y mi carne gritan de alegría hacia el Dios vivo”.<sup>37</sup> En el judeocristianismo, hay que decirlo, el conocimiento también se da desde el miedo, o ese sería el pecado original si se le ve desde la psicología. Por ejemplo, los conceptos de la carne y del mundo vistos por autores, no solo neotestamentarios canónicos como Pablo y Juan, sino gnósticos y de otros variantes. Esta pecaminosidad y su estructuración son delineados como contraargumento de la fe. El ser humano es creatural porque es moral y prescriptivamente fáctico. Necesita de la palabra, la comunicación que abrió Dios, y que ella sea su campo psicológico, sea palabra oral o escrita, *exotérica* o *esotérica*, el favor de la precomprensión dentro del misterio de la autenticidad.

Dotado de una gran penetración psicológica, el teólogo protestante Rudolf Otto logró extraer el contenido o carácter específico de esta historia de la Gracia. El autor dejó de lado el aspecto racional de la religión, para iluminarse ante el lado irracional de lo sublime y del terror de una luz presente más allá de la vida y la muerte. Se descubre el sentimiento de espanto ante lo sagrado como “*mysterium tremendum*”, descubriéndose un sentimiento de asombro ante un “*mysterium fascinans*”, donde se despliega la plenitud perfecta. Aunque el título de su principal obra parece sugerir que su objetivo principal es el análisis de “Lo santo”,<sup>38</sup> Otto dedica mucho de su análisis a algo que denomina *lo numinoso*: un elemento singular en las cosas o en los hechos sustraído respecto de la razón. Digamos, el campo psicológico sin relato, pero que es el núcleo duro de su emotividad, una que, para ser tal,

---

<sup>37</sup> “Salmos”, en *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2014, 82:3

<sup>38</sup> Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2000, *passim*

terminará recurriendo justamente a la narración ya definida arriba como pecado y Gracia, inautenticidad y verdad. El autor se refiere a un excedente que llena y desborda todo concepto. Muchos místicos apuntan a ello como *sobreabundancia*. Es así que lo “no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple o dato primario, solo cabe dilucidarlo”,<sup>39</sup> si no positivamente, teología catafática, al menos como *impresión*.

¿Cómo es posible que mi plenitud, tanto como es plena la eternidad, dependa de un hecho histórico, ya sea libre o contingente? ¿Por qué no puedo tener de este hecho sino un conocimiento solamente aproximado? Quizá por ello Kierkegaard pensaba que *la certeza no la da la historia, sino la Fe*. Pero ya que esta se asoma a lo numinoso o lo apofático, se necesita sí o sí de una historia para esa emotividad, aquella que surge por esa impresión que no puede caracterizarse y que se da como lo infinito infinitamente, la muerte erótica.

### **1.3 La narrativa de las culturas de la justificación**

Como lo he señalado, esta especificidad histórica debe tener un sentido antropológico. Pero hablamos de la psicología de la mujer y el hombre, no de ellos mismos o de su ser, sino del relato de su justificación ante Dios. Yendo más adelante en la historia del cristianismo, este fue un tema o el gran tema de la teología de Martín Lutero y de las grandes mentes de la Reforma, por ejemplo, Juan Calvino, Ulrico Zuinglio y Jacobo Arminio. En su famoso comentario a la *Carta a los Gálatas*, Lutero abordó la justificación entendiéndola, ante todo, desde los medios que necesariamente esta tendría que tener para ser plena e irrestricta.

En el judeocristianismo en general, podría decirse que la subjetividad es lo real de la justificación, pero toda su narrativa fue y es la de *un no terminar de comprender lo subjetivo*, es decir, *cómo se hace una traducción de lo existencial a lo moral*. Habiendo mencionado a Lutero, quiero remitirme a un desarrollo teológico e historiográfico significativo que en los últimos veinte años se ha ido dando en círculos protestantes: la denominada *Nueva Perspectiva sobre Pablo*, iniciada por E.P. Sanders y James Dunn, cuestiona precisamente la interpretación del famoso teólogo de Eisleben de la justificación, basada en confesar fe en Jesucristo, descartando, por otra parte, cualquier mérito subjetivo, es decir, basándose en la subjetividad, pero accidentalmente negándola como experiencia auténtica. A saber, desde la

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 7

teología de Lutero y desde cualquier teología mayormente cristiana, la religión del Evangelio se distinguiría del judaísmo por una adhesión a la Gracia de Dios sobre cualquier clase de esfuerzo humano, por ejemplo, *la Torá* y observancia literal de los 613 estatutos de la Ley Mosaica en la que habría sido fundado míticamente Israel. Por ejemplo, en el *Comentario de la carta a los Gálatas*, según sostiene Donaldo Schüler en la introducción:

Lutero destaca la diferencia y la relación entre ley y evangelio, tema este que ocupa un lugar preeminente en su teología. En la polaridad de ley y evangelio está comprendida la otra antinomia: justicia de Dios justicia humana. Uno de los textos de importancia capital. Cuando Pablo declara que el hombre es justificado no por las obras de la ley, sino por la fe en Cristo, Lutero rebate la interpretación corriente que restringía el concepto «ley» a los preceptos ceremoniales del Antiguo Testamento: insiste en que el término «ley» sea entendido en su dimensión total, incluyendo la ley moral. Solo teniendo una noción clara del pecado, recalca Lutero, puede el hombre comprender qué es la gracia. En la polaridad de ley y evangelio, Cristo se coloca inequívocamente en el centro de la Escritura. Condenados por la ley, somos crucificados con Cristo. Por el evangelio somos resucitados con Cristo, quien así llega a ser justicia nuestra.<sup>40</sup>

Al realizar su revisión crítica en conformidad con un estudio de los textos rabínicos e información histórica de la época del apóstol Pablo, a la que no se tenía acceso en tiempos de la Reforma, los autores de la Nueva Perspectiva disienten de la concepción de Lutero del *judaísmo intertestamentario*. Si la idea judía de la Ley parte del contexto y principio de la alianza de Dios como una especificidad, en este caso, Israel: *el eje ha sido ello como relación*, tratándose entonces, no únicamente de un enfoque legal-garantista, sino social como experiencia concreta, es decir, una fe. Por ejemplo, Otto caracterizó el monoteísmo de Abraham y la religión de Moisés como el inicio de un proceso de razón-moralización de lo numinoso, aquello que entrevé la teología catafática, consumado en el propio sentido de lo Santo o la alianza. *Lo universal ejemplificado* no es nada distinto de la psicología hecha una historia interpelada por la voluntad, la creatura emocionada por salvarse en tanto tiene cómo ser verdaderamente auténtica. Hay ahí un discurso sobre la integridad del mundo y la subjetividad, en la medida en que se problematizan lo subjetivo y su participación, una moral de la permanencia, ya sea de *los justos* o de *los santos*. La subjetividad como realidad.

---

<sup>40</sup> Donaldo Schüler, “Introducción”, en *Comentarios de Martín Lutero, Carta del apóstol Pablo a los gálatas*, Barcelona, CLIE, 1998, p. 11

De acuerdo con el historiador Antonio Rodríguez Carmona, “dividir la Historia del judaísmo es cuestión difícil, porque con frecuencia intervienen criterios subjetivos confesionales, inspirados en el valor que una determinada creencia, judaísmo o cristianismo, concede a cada etapa”.<sup>41</sup> Hablamos de una fe cuyas características son las de una “comunidad cultural” que llega a ser tal “como comunidad religiosa”,<sup>42</sup> acentuando una distintividad contraria de cualquier desarraigo posible. Por ejemplo, tras el exilio en Babilonia, el judaísmo antiguo hizo hincapié en la separación nacional y cültica de Israel del resto de pueblos. Con la crisis macabea y la prohibición de la práctica religiosa judía, esta tendencia llevó a proponer una identificación de la verdad con una historia específica desde los principios de elección, alianza y Ley. La justificación o Gracia es una necesidad de tener vida, pero también de que vivir sea hacer algo con esa vida o de constituir la autenticidad, a saber, lo universal, transformando algo numinoso o inmediado en concreción, a la par que se concreta, se encarna, se vive algo particular, singular, como propiedad y colectivo. El filósofo Cornelius Castoriadis se refirió a esa emergencia de simbologías, creencias y prácticas con el concepto de “imaginario constituyente”, una imaginación vuelta especificidad cultural:

Lo que nos obliga a tomar en cuenta lo social histórico es el hecho de que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión. Esta condición no es de ninguna manera “exterior”, no pertenece a la infinidad de condiciones necesarias, pero no suficientes que subyacen a la existencia de la humanidad... participa activamente de la existencia de aquello que condiciona. Es para el pensamiento del mismo orden que la existencia de la psique singular. La psique no alcanza para que haya pensamiento y reflexión, pero es parte de ambos... lo que llamé condición intrínseca pertenece a lo que está también expresado por lo condicionado.<sup>43</sup>

Una historia que tiene valor o la realidad metafórica de *una imaginación que instituye*. Por un lado, Castoriadis hizo referencia a un “flujo inmotivado”, sin fundamento o lógica, con “elementos que no están relacionados de modo racional o incluso razonable entre sí”. En otras palabras, un flujo de elementos que se entienden como reales por cómo evidencian su necesidad de ser necesarios, es decir, por cómo no ofrecen entendimiento, sino una volición desde y como ellos mismos. Conceptualicé esto previamente como la realidad de la precomprensión, a saber, la subjetividad no subjetiva, la radiación sin condiciones o “leyes

---

<sup>41</sup> Antonio Rodríguez Carmona, *La religión judía. Historia y teología*, Madrid, BAC, 2002, p. 5

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 7

<sup>43</sup> Cornelius Castoriadis, “El Imaginario Social Instituyente”, en *Zona Erógena*, n. 35, 1997, p. 3

que rijan al imaginario radical”.<sup>44</sup> La psique, por otra parte, es algo que exclusivamente es en lo visible y que, de estar viva, solo puede hacerlo *siendo en un y un contenido*, mediado o instituido gracias a y como la experiencia de millones de decisiones particulares. La realización socio-histórica de maneras de entender qué es hacer algo concreto, creer y confiar como si se supiera qué es la vida, y qué se puede y se debe hacer con ella.

Pero de vuelta a la Historia del judeocristianismo desde sus orígenes, de acuerdo con Rodríguez Carmona, para la comunidad cultural judía “los desterrados en Babilonia constituyeron la parte culta, activa e influyente del pueblo. De hecho, su historia y sus planteamientos son los que han llegado a nosotros”<sup>45</sup> y establecerán como criterio de lo universal su especificidad, su elección que es su fe o “la tradición patriarcal, una religión antigua, la religión del padre”,<sup>46</sup> cuyo contenido “muestra un mundo simbólico... determinado por los problemas centrales de la supervivencia experimentados por la familia nómada y agrícola”. La realidad de la Fe es la realidad de una relación “fundamentada en la confianza mutua”,<sup>47</sup> la fidelidad y la práctica judía. Su consistencia es la del vínculo que, si es real, debe tener por valor, no la identidad numinosa de Dios, cosa imposible, sino *la confianza de la especificidad en ser ella misma*, no porque ello implique un mérito, sino porque la justificación es y ha sido la vivencia de lo auténtico, o, en todo caso, *lo específico cultural es creer eso*. Lo que se cree es ese campo psicológico como universo único.

Regresando a Sanders, al analizar la interpretación *cristológica* de Pablo, el autor resume las convicciones centrales paulinistas como: Dios ha enviado a Jesús, el mesías que resume a Israel, a la Fe, para proporcionar a todos la salvación. Salvación que es asequible por igual para judíos y griegos, sobre el mismo sentido: “fe en Cristo”, “morir con Cristo”. El Señor regresará pronto, y Pablo ha sido llamado por Dios para ser el apóstol de los gentiles. Y, finalmente, los cristianos deben vivir de acuerdo con la voluntad de Dios.<sup>48</sup> Pero una vez puestas en claro estas características centrales, hay que tener presente lo que Sanders ya advertía desde los inicios de su trabajo académico: hace falta destruir la visión generalizada del judaísmo rabínico como una religión de justicia legalista, en la que la salvación se obtiene

---

<sup>44</sup> Cornelius Castoriadis, “Imaginario e imaginación en la encrucijada” y “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, en *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, *passim*

<sup>45</sup> Carmona, *op. cit.*, p. 9

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>48</sup> E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis, Fortress Press, Kindle, 2003, p. 98

por virtud de las propias obras. En su relectura de los antiguos textos judíos, Sanders encontró en todos ellos un patrón referido como pacto o alianza, *covenantal nomism*, que subraya por sobre todo que: Dios escogió a Israel y dictó la Ley. La Ley implica, tanto la promesa de Dios de mantener a los elegidos, como la exigencia de obedecer. Dios premia la obediencia y castiga la transgresión. La Ley provee las formas de expiación, es la especificidad de lo auténtico, y trae consigo el mantenimiento o restablecimiento del ser necesario de la alianza. Todos aquellos que se mantengan dentro del pacto por obediencia y expiación fiel, *lo hacen por la Gracia de Dios*, y así pertenecen como tales al grupo que será salvado.<sup>49</sup>

Queda claro entonces que también el judaísmo basa la salvación en la Gracia de Dios y no solo en los logros humanos. Y para Sanders queda claro también que, dado su origen judío, Pablo no niega la alianza como relación, sino que, en todo caso, quiere verla cumplida entendiendo en ella, aunque de otra forma, a la universalidad: *el reino completo de Dios*. Si en muchos momentos contrapuso la Ley a la fe en Jesucristo, Pablo quería mostrar los límites del carácter nacionalista y étnico de la alianza, pero no una renuncia a la fe aliancista como sentido, necesaria para la especificidad de la Iglesia apocalíptica y perseguida.<sup>50</sup> Es decir, quería asegurar que el campo psicológico, lo real de la subjetividad, fuera no solo una especificidad atrapada en sí misma, sino la traducción de lo universal o del absoluto.

De acuerdo con Marcos Abbott, “la Ley orienta al hombre para mantenerse dentro de la alianza. No fue concebida como un sistema de justificación por mérito propio”.<sup>51</sup> En palabras de Joselevich, el judaísmo “construyó una noción de tradición como el lugar donde habita el bien y donde este puede desenvolverse sin peligro”.<sup>52</sup> Del mismo modo, si Pablo se remitió a lo histórico, lo hizo no porque su meta fuera una invalidación de lo pretérito, sino para dirigirse a la mujer y al hombre vivos como razón histórica, vital y fáctica.

La nueva perspectiva cuestiona también la interpretación paulina de Lutero cuando señala a la proto-ortodoxia cristiana como una fe clara y distinta, oponiendo los principios de Fe y obras de la Ley. Es así que reinterpreta lo segundo desde una perspectiva basada en lo

---

<sup>49</sup> E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, mi traducción, Philadelphia, Fortress, 1977, p. 422

<sup>50</sup> Sanders, *op. cit.*, p. 1337

<sup>51</sup> Marcos Abbot, *¿Se equivocó Lutero?*, Madrid, Seminario Evangélico Unido de Teología, 2004, p. 3

<sup>52</sup> Joselevich, *op. cit.*, p. 55

que el historiador James VanderKam, citando a Millar Burrows, llamó “trasfondo judío”.<sup>53</sup> Puede entenderse entonces que no hay una contradicción entre la Fe y la cultura. Son una simultaneidad de la que brotan las afinidades hermenéuticas de los pueblos, las iglesias oficiales y rebeldes, las sectas, los teólogos y los historiadores confesionales. Incluso, si me apuran, se puede hablar, como sugirió la filósofa y mística Simone Weil en su *Carta a un religioso*, de un “trasfondo mediterráneo” o un “trasfondo cristológico precristiano”.<sup>54</sup> Por poner ejemplos de esta autora, se puede hablar de prefiguras de Cristo como *el Siervo sufriente* del profeta Isaías, la figura del sacerdote-rey *Melquisedec* en el libro del *Génesis*, personajes mitológicos como *Osiris* y *Prometeo*, o los rituales místéricos egipcios, caldeos y grecorromanos, como *los eleusinos*. Esto prueba que las especificidades no son estáticas y que *pretenden siempre ser la universalidad*, algo probado precisamente por tener que redefinirse, por ejemplo, a través del sincretismo y adaptándose a ser Historia.

La Fe, al ser el campo psicológico, tiene en la dimensión de su historia: una estructura lingüística, fáctica y *tecno-emocional*. Esto, en tanto que es la subjetividad, es sin lugar a dudas lo histórico, porque lo primero, *que la experiencia sea real*, hace posible que lo segundo sea *comprenderlo*, que haya un *cómo* es lo real. Más allá de que la Fe sea cultura, pienso, como sugiere Blanca Solares en su libro *El dios andrógino*, sobre la hermenéutica del filósofo Andrés Ortiz-Osés: que su origen único es “inter-cultura”,<sup>55</sup> hasta cansadamente agotar el valor de su antropología propuesta al ser humano. Es decir, *las narrativas de la Gracia son antropológicas*. Si esta es numinosa, *no lo es su emotividad*. No deviene todo lo que se considera o se cree real en la afección de las relaciones y relativa de una comunidad cultural. Pero sí esta última, a través de reacciones, propuestas y subversiones, si es que lo que he denominado campo psicológico tiene por lenguaje a la mujer y al hombre.

Las distintas nociones antropológicas resisten y afirman al propio ser humano. O el tema puede solo reducirse a *lo exotérico y heredado como un credo*, o inclinarse por el visto bueno a una búsqueda desde la introyección, *la interpretación de uno mismo*. En la historia de esta segunda tendencia, encontramos el permiso y la valorización de un examen directo

---

<sup>53</sup> James VanderKam, “Los manuscritos del Mar Muerto y el cristianismo”, en Hershel Shanks, *Los manuscritos del Mar Muerto. El principal descubrimiento contemporáneo sobre el judaísmo, cristianismo y la Biblia*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 270

<sup>54</sup> Simone Weil, *Carta a un religioso*, Madrid, Trotta, 2011, *passim*

<sup>55</sup> Andrés Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, *passim*

del fiel de aquello que sería el alma y de la historia de su campo psicológico, por ejemplo, en la escritura bíblica. Esta iniciativa fue incentivada en distintos momentos de la Historia por místicos y reformadores. A mi juicio, su culmen probable o cenit es la libertad de consciencia contemporánea y su contradiscurso reaccionario fundamentalista como corolario.

#### **1.4 Consideraciones históricas, el éxodo hacia la confesionalidad**

En el caso de la historia judía, las subsecuentes invasiones a Palestina, la migración y nuevas exigencias sociales requirieron redefinir su comunidad cultural ahora en tanto comunidad religiosa explícita. Si se pierde la fidelidad a una alianza en tanto societal, justo porque el paso de los años hace menos claros sus principios de cohesión, se necesita otra autenticidad, tanto en sentido social, como de fe. Esto es siempre *el poliformismo de la universalidad y el paso a su interpretación*. En tiempos intertestamentarios, podría señalarse que esto tuvo que darse en los paralelos entre las variantes del judaísmo, incluidas las primeras sectas cristianas. Para VanderKam, por ejemplo, “muchos pasajes del Nuevo Testamento atestiguan la misma lectura escatológica de los textos bíblicos, interpretados como si anunciaran y se refirieran directamente a acontecimientos contemporáneos”,<sup>56</sup> es decir, hicieron presente a su manera al Antiguo Testamento y, así, a lo universal.

Los paralelos entre sectas judías del tiempo donde surgió el cristianismo y los cristianos primitivos muestran *cómo un trasfondo es eminentemente la historicidad del campo psicológico*, su integridad en transformación creativa, en la búsqueda de que la autenticidad sea sentido, sobre todo si parece perderse debido al paso del tiempo. Nuevamente, esos paralelos “ayudan también a poner de relieve el carácter único del cristianismo, que no está tanto en sus prácticas comunitarias y sus esperanzas escatológicas, como en su confesión de que el hijo de un carpintero de Galilea era realmente el Mesías”,<sup>57</sup> distinto, pero históricamente parte de la especificidad que surgió como el judaísmo.

Una crisis de cohesión, un nuevo sentido de autenticidad lleva a una nueva antropología, manifiesta, por ejemplo, en lo que han sido y son las iglesias o los movimientos antiguos soteriológicos judíos y paganos. De acuerdo con Joselevich, el cristianismo

---

<sup>56</sup> VanderKam, *op. cit.*, p. 290

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 294



primitivo es plural y polifacético, sectas judías que se van convirtiendo en religión respecto al Estado, un Imperio Romano “atravesado por el surgimiento y la difusión de muy diversos movimientos soteriológicos, es decir, aquellos que se fundan en la creencia de una salvación” y que nacieron “como subversiones, como impulsos socio religiosos de urdimbre tanto moral y espiritual como política”.<sup>58</sup> El carácter escatológico y apocalíptico de esenios, judeocristianos, gnósticos y proto-ortodoxos del cristianismo normativo pienso que puede definirse como *el paso de una comunidad cultural a una especificidad menos eudemónica y más explícitamente religiosa*, esto para adaptarse nuevamente a ser un universo, la traducción de la realidad. Su cohesión se ha vuelto más confesional cuando, de alguna manera, han iniciado procesos de abstracción garantes de la posibilidad de a-prender de manera más global, como el del individuo, *cuyo sentido de universalidad lo lleva a profundizar qué entiende por volición*. Es así que la cohesión se vuelve proyecto, conversión, persuasión o predicación, sin olvidar que sus abstracciones han sido tratar de hacernos ver la participación de lo concreto en el misterio de lo universal. Coincido de esta manera con Panikkar:

La mentalidad cristiana es concreta, y así ha de ser. Es limitada y, sin embargo, representa al todo. Como en el misterio de la encarnación, en la concreción del ser humano vive la plenitud de lo divino. He llamado a ese fenómeno el efecto pars-pro-toto, la parte como imagen del todo.<sup>59</sup>

Permanecer en la alianza o la Gracia implica distinguir la verdad de la mentira, y esto se volvió más difuso con el paso de la Historia, tanto por la desintegración de un pueblo, como porque su nueva antropología pasó a ser elaborada muchas veces por los rechazados, los sin lugar de una comunidad. Hacer nuevamente concreta la verdad lleva a un nuevo relato de los enemigos y del pecado, contrarios a la autenticidad y la justificación. La razón de Estado, incluida la de la Iglesia, así como la individualidad, tienen en común la necesidad de ser lo concreto, porque en ellas se quiere saber qué autorizarse, qué ser y qué no ser. Un gran aliciente para la redefinición de una cultura como algo más confesional pudo ser el sentimiento de injusticia. Como ejemplo, el *Manual de disciplina* de la comunidad esenia, que cita VanderKam: “Dios ha fijado un fin a la existencia de la injusticia, y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre... ha dispuesto los espíritus por partes iguales hasta el

---

<sup>58</sup> Joselevich, *op. cit.*, p. 19

<sup>59</sup> Raimon Panikkar, *Three Attitudes: Christendom, Christianity, Christianness*, mi traducción, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1995, p. 134

tiempo final, y ha puesto un odio eterno entre sus divisiones”.<sup>60</sup> Esta noción de las cosas que históricamente no fue cristiana, sin embargo, es claramente familiar a los cristianos.

Antes de que el cristianismo conquistara el Estado, queda firme ese fundamento contra la alienación, una especificidad hecha como interrogante sobre el valor de lo subjetivo, primero como campo psicológico, pero descubierto como *campo histórico*. Hay dos nociones sobre cómo es concreto lo universal-específico: una teleología de civilización y tradición, y otra apocalíptica y horizontal, que se imbrican y *co-continúan*. Joselevich menciona el caso de Ireneo de Lyon, quien propuso “definir teológica y moralmente los límites entre judaísmo y cristianismo (límites que excluyen a los falsos creyentes cristianos) a fin de diferenciarse apolíticamente con aquel y dejar de ser objeto de repudio de las autoridades”. Llega así la “emergencia de la heresiología en general”, y en el caso particular de este padre de la Iglesia, su gran obra, el *Adversus Haereses*, es prueba de un conflicto moral y doctrinal inter-cristiano para “lograr una cohesión interna”,<sup>61</sup> de *la disputa por lo universal creándose lo específico*, la manera de ser judío, cristiano, un ciudadano moderno y parte del mundo.

Hablamos de emergencias, tanto políticas, sociales, morales, litúrgicas o eclesiológicas, como propiamente teológicas, intelectuales y éticas. Según yo, optar por una u otra cosa no lleva a perspectivas muy diferentes, pues si la justificación puede ser un concepto histórico, *la cohesión de una fe debe ser internalizar su verosimilitud*, si pretende ser funcional en pleno sentido, ya sea retórico, pragmático o coercitivo, destacándose que el cambio más llamativo en esta normatividad, menos etnológica y más confesional, se dio en la manera en que la justificación se debió entender cada vez más junto a su intencionalidad. Para el judeocristianismo, cuando su relato no es una meta, *es entonces una fuente*. Weil expresó que “nada puede tener como destino otra cosa que su origen. La idea opuesta, la idea de progreso, es veneno”.<sup>62</sup> Pienso que esto es claro para la cohesión de estos movimientos en general. En la naturaleza humana es fácil descubrir que existe la presencia del pecado original, por decirlo así. Y, por lo mismo, el orden físico y moral de las cosas supone que hubo en la mujer y el hombre una disminución de lo perfecto a lo mortal y débil. La meta de la cohesión es origen y realización de todas las potencialidades ocultas en la creación.

---

<sup>60</sup> VanderKam, *op. cit.*, p. 292

<sup>61</sup> Joselevich, *op. cit.*, p. 39

<sup>62</sup> Simone Weil, *La Iliada o el poema de la fuerza*, Trad. Sara María Teresa de la Selva, en *Revista Tiempo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, febrero de 2001, p. 56

Así, *la ortodoxia o ὀρθοδοξία*, la correcta opinión o creencia, pasó de una historización de las estructuras de un pueblo sentimental a una ortodoxia propiamente historicista: *la de una religión, no de lo universal, sino universalista*, que *hace* la Historia como si se tratara del mundo y no solo con el mundo. Se pasó de una fe ya no solo creada o en la creación perceptiva de las cosas, sino más bien confesada, a saber, que debió y que todavía debe volver a limitarse al asumir una intencionalidad nueva individual o individualista. Entonces, el problema de *la orto-praxis* ha sido y es el de la historicidad. Lo que sería la creencia correcta cambió de la revelación judía, cuya mediación fue o es el pueblo de Israel y la narrativa moral de sus tragedias, a la revelación global cristiana que evangeliza a la gente y reviste a Cristo con la variedad de los pueblos y de los individuos. Su correcta praxis fue discriminar *qué es del todo suscribir la fe, qué es ser cristiano*, cuando esto dejó de depender de las analogías de la sangre, la línea genética con los ancestros o la suma de entuertos que tuvo que atravesar una nación unida. Es decir, el énfasis pasó a ser decididamente histórico-hermenéutico.

Ese sería el origen de la teoría antropológica: ¿quiénes son los hijos de Dios, los testigos de Cristo? ¿Qué diferencia su modo de vida, sean romanos, etíopes, caldeos o americanos? Esa paradoja es la misma de la Modernidad sobre los derechos humanos, *una especificidad cuya historia es su filosofía y racionalización*. Escritas a propósito de la obra de Lucien Febvre, gran exponente de la Escuela de los Annales, me parecen interesantes las consideraciones sobre la cuestión que expresó con gran oportunidad Jean Meyer:

La ortodoxia es un mito, porque una doctrina contradicha desaparece con la contradicción o se transforma para escapar de ella. De donde se deduce que toda ortodoxia es hija del momento, no puede ser una regla absoluta, es una dirección.<sup>63</sup>

*La especificidad y la universalidad sirven como conceptos históricos*. Más allá de su historia, el judeocristianismo gestó una hermenéutica teológica a la vez que historiográfica. Un giro en la historia de los conceptos que fue también *un giro del mundo hacia la Historia como una filosofía de la libertad*. ¿Qué hay detrás de estas nociones si se procura entender su relación como ese movimiento hacia una universalidad específica, ya no solo histórica, sino historicista? El sujeto es el eco de una reconfiguración de principios *ad-intra* y *ad-extra*, a saber, la verosimilitud de una identidad-intención creativa y probada. Germina así todos

---

<sup>63</sup> Jean Meyer, “Ambivalencia de la Iglesia”, El Universal, 20 de diciembre de 2015

los días un relato que considero distinto al del mito, aquella unidad cíclica quizá incapaz de reconocer al campo psicológico como historicidad. Se advierte ahí el nacimiento de la prosa, de la alienación narrativa propia de lo contemporáneo y sus nociones de individualidad. La ortopraxis obtuvo así este enfoque: antes de permitirse tachar, cree decididamente en *la autocorrección*, en la confesionalidad evolutiva, *la de una especificidad que es interpretarse*. Lo cíclico se ha roto y apelamos hoy a una *tele-continuidad*. Sencillamente esto ha ocurrido así, sea para bien o sea para mal, probablemente ambas. Vivimos en la Historia.

La consideración principal de este primer capítulo es de Tanabe: el desarrollo humano ilustrado en la Biblia y la historia del judeocristianismo puede resumirse como *la búsqueda de una especificidad para lo universal*, en este caso de la Fe y la Gracia, desde una noción de libertad como principio subjetivo de la Historia. La manera en que aquella se practique será el cómo hacer presencia, cómo ser *el sujeto de la continuidad* que permanece a la par de la persecución de lo auténtico, *la verdadera búsqueda*. En ese sentido, Tanabe examinó a la Antigua Grecia como un ejemplo paralelo, al afirmar que para ella “el problema de la libertad no era un asunto de gran preocupación”, porque su filosofía “estaba principalmente interesada en la naturaleza, de donde emergió una... metafísica”.<sup>64</sup> Pienso que podríamos sostener la misma consideración sobre la India Antigua o Mesoamérica, aunque es preciso revisar qué quiso decir el filósofo cuando hizo tal afirmación, sin caer en generalizaciones inconvenientes ni atendiendo solo a la relación conceptual que dio claridad a su filosofía. Reservo esta duda para los capítulos que siguen, pero la afirmación ya dice mucho.

### **1.5 La universalidad como sujeto que globaliza**

En principio, Tanabe afirmó, no una ausencia radical del tema en la Antigüedad más remota, sino el hecho de que, posterior a la aparición de la metafísica, cuyo propósito principal era investigar “el principio del ser y sus estructuras de sentido”: surgió en el pensamiento griego el problema de lo humano, “pero aun ahí su preocupación principal fue la humanidad en la *polis*”, sin prestar atención al individuo humano, la persona, el sujeto, es decir, a la subjetividad como elemento primario y definitivo. Esto “tuvo una relación

---

<sup>64</sup> Tanabe, *op. cit.*, p. 360

profunda con el hecho de que la filosofía de la Historia no pudiera realizarse en Grecia”.<sup>65</sup> Pero la teoría de la libertad que produjo el pensamiento cristiano realizó una revolución radical en el pensamiento griego. Y el resultado fue un proceso creativo, *la Historia, la filosofía de la Historia* “que representa una confianza radical en el futuro y una *renovación* que regresa a sus orígenes pasados”.<sup>66</sup> En resumidas cuentas, el tema de la libertad, de acuerdo con el filósofo, surgió casi sin ninguna duda con el judeocristianismo:

Una de las características distintivas del cristianismo es su visión de la historia como un proceso humano que comienza con la Caída (ocasionada por la libertad), continúa bajo la sombra del juicio divino en contra del pecado de la humanidad, y lleva a la reconciliación de la humanidad con Dios a través de la muerte redentora de Jesucristo.<sup>67</sup>

En el caso cristiano, su historia pretendió ser la universalización del mundo en la actualización activa de una autenticidad que en Cristo tiene, no un absoluto, sino una mediación. Mediación que, en tanto humana, supone elaborar una antropología que se sustenta en lo que Ratzinger denominaba “una hermenéutica de la continuidad”. En la historia de la Iglesia, hablando del catolicismo, tanto como universalidad cristiana en general, como de una iglesia en particular: esta es, de acuerdo con el *Acta Apostolicae Sedis* 98 y el conjunto de la obra del Papa emérito, “la orientación de todo el camino conciliar”,<sup>68</sup> lo que me atrevo a interpretar como la historia del propio cristianismo, de su especificidad que hizo y hace Historia. Y, desde mi punto de vista, la continuidad a la que se hace referencia es, además, la de un concepto sobre lo universal en esa especificidad de la Iglesia como sujeto más allá de lo individual. Uno que, paradójicamente, *le da su sentido a esto último*. Se trata de un sujeto de cohesión intelectual, pastoral-social y socio-política, de la tradición judeo-apostólica, patrística y eclesiológica, que puede historiarse y abre la puerta a preguntantes sobre *las distintas hermenéuticas específicas del cristianismo*, lo que es y deja de ser ortodoxo y heterodoxo. Su derivación más destacable es haberse convertido en un aporte a la noción conciliar de sujeto moderna y a la filosofía de la Historia como filosofía del sujeto.

¿Qué puede ser y de qué depende esa continuidad confesional que motivó el pensamiento hermenéutico? Quizá el judeocristianismo *arrojó al mundo una racionalización*

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 363

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 367

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 374

<sup>68</sup> Joseph Ratzinger, *Acta Apostolicae Sedis*, Santa Sede, 2006, p. 14

*de sí mismo que dio inicio a la filosofía de la Historia.* La clave de lo que puede y no puede ser aquella desenvuelve la teoría de la libertad, siendo coherente respecto a *una preocupación tempitérnica* sobre la percepción, término cronológico de Panikkar que implica lo mismo a lo que hacía referencia Merleau-Ponty: una subjetividad que es el presente eterno, sin importar la Historia, pero que, paradójicamente, se entiende presencialmente en el tiempo, como el tiempo y como la Historia. Esa percepción se ha querido convertir en universalidad, es decir, en una filosofía moral y del progreso, así como del sentido de la cohesión, ahora de tipo histórico historicista, a saber, de una *eco-logía hegemónica*, en el sentido etimológico de las palabras. Los Evangelios, por un lado, pretendieron ser textos sobre la historicidad de Jesucristo, pero también participaron de lo que es la fe perceptiva. Paradójicamente, en el cristianismo la elaboración de lo histórico es revelarlo, no desde una presunta inerrabilidad de los textos bíblico-históricos, sino porque han sido escritos por la Iglesia, lo que se va creyendo que es y no es el pueblo de Dios, *la hermenéutica de y como un sujeto ético*. Incluso, esto supone afirmar que *la experiencia interpreta*, por ejemplo, al comprenderse la universalidad de la Gracia como *la experiencia judía y la experiencia cristiana*.

De acuerdo con el comentario de Ratzinger sobre el Credo de Nicea, los cristianos no solo confiesan los grandes misterios dogmáticos, como la omnipresencia de Dios o la consustancialidad de las personas de la Trinidad. Asienten, por ejemplo, a algo que podría pasar por insignificante sobre la crucifixión de Jesús de Nazaret: “en tiempos de Poncio Pilato”. Si bien es cierto que los historiadores creyentes se atreven a reconstruir “la vida y enseñanzas de Jesús de Nazaret desde métodos históricos críticos”, a veces contrastantes con “las definiciones cristológicas”,<sup>69</sup> el Cristo dogmático o el Cristo de la fe, ven además y sobre todo en ello, una complicación entre la autenticidad histórica y la de la hermenéutica del cristianismo, una preocupación por la historicidad de lo universal en las nociones de especificidad del sujeto de la Fe y su vocación por renovarse en ellas a profundidad.

La confesionalidad, en este caso, es una especificidad hermenéutica, no de lo universal, sino sobre lo que esto quiera decir y que, en última instancia, se vuelve una manera de pensar vitalmente, de racionalizar un método y no al mundo para saber qué hacer *desde donde quienes creen se sitúan*. Una resolución moral dentro de una historicidad ética. Es en esta historia de lo específico que el filósofo, y particularmente el teólogo en el caso cristiano,

---

<sup>69</sup> Elizabeth Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxfordshire, 1957, p. 779

empezará a preguntarse con qué fin trata de hacer representativa su fe, hasta traducirla en una nueva idea seguida por la conversión: *transformarla en el ejercicio de un cambio en el mundo*. Esto se desenvuelve entre reforma práctica e interpretación de aquello que se piensa como lo auténtico del cristianismo, cómo debe ser una respuesta de lo universal a los problemas. Lo explicitó muy bien Küng en su libro *Proyecto de una ética mundial*: “sin un consenso básico minimal sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna, tanto en pequeñas como en grandes sociedades”.<sup>70</sup>

Este giro racional no ha sido exclusivamente proceder en una cultura que mayoritariamente define la experiencia como lo subjetivo, alternando entre el dogmatismo o el escepticismo de esta conclusión. Implica también *culturalizar la Historia y la historicidad*, siendo esta última no solo filosofía del sujeto de la continuidad o teoría de la libertad humana, sino *un principio trasversal a la teología*, principio que en el cristianismo no puede asumirse solo como teología natural, porque atraviesa también a su eclesiología, su historia. Tan antigua es esta relación, que puede dilucidarse en alguien como el historiador antiguo Eusebio de Cesarea, o incluso en Pablo de Tarso mismo. Hallar esta transversalidad en el cristianismo implica no solo una hermenéutica de lo confesional: a la vez impulsa a realizar historias de la ética, de *cómo se entiende ser cristiano*. Sus ejemplos más flexibles llegaron a la Modernidad, la cual aún *historia* sus propias confesionalidades plásticas.

Atendiendo hoy a esa problemática, en su ensayo *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*, el filósofo Richard Rorty sostuvo que esa noción de derechos universales e inalienables es ante todo “un eslogan ni mejor ni peor que aquel otro de *obediencia a la voluntad de Dios*”,<sup>71</sup> cuidadosamente reivindicado desde una red de medios convertida en el espacio de delimitación política y de valor, tanto para bien como para mal, pues su provecho se evidencia, según este autor, *únicamente en sus consecuencias pragmáticas*. Eso es a lo que se refería Michel Foucault en *Vigilar y Castigar* por “la estructura negativa de una sociedad”.<sup>72</sup> ¿Qué se excluye en ella y cómo ha entendido esto el caso cristiano? Entendiendo que, en contraste, el judío ha sido mucho más claro desde una alianza de pueblo que es herencia genética, nacional y religiosa. La pregunta *¿qué es lo universal?* se vuelve una

---

<sup>70</sup> Küng, *op. cit.*, p. 46

<sup>71</sup> Richard Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y relativismo”, en *Praxis Filosófica*, Trad. Anthony Sampson, Cali, Universidad del Valle, 1995, p. 216

<sup>72</sup> Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 2005, *passim*

cuestión de cómo se hace ya no solo vivible la especificidad histórica, sino verídica. Sus parámetros y paralelismos también abarcan el problema de la autoridad, la cual ya no solo puede ser legítima para un mundo hecho de tradición, de lo que ha sido el ser humano y su amplitud somática creativa: depende de la fuerza y del nodo de la interpretación vista como tal, entendida como *una fuente y un mundo que se ramifica y reconvierte su raíz*.

No obstante, la confesionalidad no solo brota de la técnica del intérprete formal y cristiano, de su noción de Arte e investigación. *También bulle de la oralidad y como la Historia misma*, reeduca de manera cotidiana y *demosófica*. ¿De qué otro modo podría entenderse el vínculo inter-testamentario entre una nueva especificidad y la hermenéutica?, cuya matriz original son sectas y comunidades halladas en el escalafón social de la Antigüedad, incluidas ahí las mujeres y muchas minorías de las sociedades pasadas.

*El problema de la universalidad se vuelve y no el del cristianismo*, y con esta presunción quiero decir dos cosas: primero, que en el instante abstracto en que aquella pasa a ser la teoría de la libertad y sus límites, deja de ser un tema netamente cristiano, aun si así es planteado. Si hay en ello una hermenéutica histórica, inevitablemente surge *la noción modular de la humanidad, la amplitud humana*, que será como tal espaciarse, sea por ámbitos instituales objetivos, o de tensión subjetiva. Segundo, que la interpretación de la continuidad solo puede ser filosofía de la Historia, esta aplicada a temas en extremo diversos, pastorales, eclesiales, de ortopraxis, de comunicación litúrgica, sobre lo que excluye y deja de excluir la noción de lo cristiano, y sobre el posible valor de aquello que, según algunos, no lo es, un excedente ecuménico o laico. Si el valor de lo universal es el de la subjetividad que concreta lo abstracto en la apertura de todos sus campos, infiero, desde mi lectura de Rorty: que el problema de la libertad es el de lo objetivo. *Su intelección es lo que va significando*. Qué ha sido ser cristiano no puede ser ni algo negociable, que incorpore sin más todos sus excedentes, ni una definición asintótica a una subjetividad múltiple, que vive entre una doctrina monolítica y el individualismo. Es así que la Iglesia, instituida como e institual de un campo psicológico, *deviene en resistencias y conciliación*. Catolicidad hecha de una *filosofía de la reforma* o como hermenéutica de la continuidad, según Panikkar, del cristianismo, su ser filosófico, de la Cristiandad, su ser hegemónico, y de la “cristianía o christianness”, su ser espiritual, *la ética análoga a lo que pueda significar Cristo*.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Panikkar, *op. cit.*, *passim*



Lo universal cristiano, luego la historicidad universal, ha sido *la intraconciliación en la Historia*, excluyendo o integrando una *hetero-praxis*. De la escatología de la *Carta a los Romanos*, “pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío primeramente y también del griego”,<sup>74</sup> hasta llegar a la civilización del cristianismo del emperador Teodosio, a la Doctrina Social de la Iglesia, su condena al liberalismo y al socialismo marxista, y al Concilio Vaticano II que pretendió supuestamente ni satanizar ni absolutizar a la Modernidad que se ha apropiado de la teoría de la libertad cristiana. Del diálogo intercristiano, al interreligioso y, así, al intrarreligioso. Esta especificidad universal histórica ¿apela solo a los correctamente bautizados o a quiénes más y viviendo de qué maneras? Hay una preocupación por lo universal que, por ejemplo, caracteriza muy bien Armando Rojas a propósito del proyecto ético de Küng:

¿En qué consiste la Ética mundial? Cuando se habla de una ética de estas características, no se está haciendo referencia a una nueva ideología, o a una religión universal y unitaria más allá de las religiones existentes, ni mucho menos al predominio de una religión sobre las otras. Tampoco se ha de entender como un sistema ético de corte aristotélico, tomista o kantiano, sino como un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes éticas fundamentales, en realidad evidentes, que deben conformar la convicción de la persona y de la sociedad humana. No es una superestructura, sino un “ethos” de la humanidad que enlaza entre sí los recursos religioso-filosóficos comunes ya existentes en el mundo.<sup>75</sup>

Puede ser que los cambios de las intenciones muchas veces sigan otro ritmo que aquellos del pensamiento, aunque ambos puedan volverse antropofágicos, devoradores del planeta y de la universalidad que dicen recocer. Pero al final, pienso es posible un refinamiento tonal de la heteropraxis cristiana y general, de ese campo psicológico donde nació la fe. Quizá esta sería la esperanza y una conclusión provisional de este capítulo. Esta heteropraxis con historia cristiana también tuvo un desarrollo gracias a un pensador budista como Tanabe. Y un no cristiano o solo cristiano cultural como yo piensa atreverse también a participar colectivamente de este ejercicio de la mediación de la verdad y de la Fe.

---

<sup>74</sup> “Romanos”, en *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2014, 1:16

<sup>75</sup> Armando Rojas Claros, *Ética mundial en América Latina de Hans Küng*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2008, p. 149



## CAPÍTULO 2

### Primera hipótesis secundaria: la alienación que metaforiza

Tal y como he sugerido, el interés de Tanabe por el judeocristianismo y la Antigüedad se explica por su búsqueda filosófica de una salida ética de la emergencia de la heteronomía y de la libertad en paralelo, al menos conceptual. Quiero pensar que, para el filósofo japonés, *el gran misterio de la Historia es su filosofía*, la cual difícilmente puede comprenderse si no se hace un análisis de los significantes y se historiza el significado de lo subjetivo.

Del mismo modo que en el capítulo anterior, para este segundo es preciso que vuelva a inspeccionar en la Historia. Para empezar, de no hacerlo con mayor amplitud, las conclusiones que tuvo Tanabe respecto de lo subjetivo en las culturas griega y anteriores al triunfo moral e intelectual del judeocristianismo, en tanto metodología filosófica y orientación intelectual y temática, se tornarían en una posición reductiva sobre la ausencia de una teoría de la libertad en el mundo antiguo, dejando de lado elementos históricos previos a la Modernidad y la religiosidad hermenéutica cristiana que influyen en esta tesis sobre la Ética tal y como la he entendido: desde su identidad con la filosofía de la Historia.

En el primer capítulo, me aboqué a realizar este análisis necesario desde el trasfondo de la historia judía y cristiana. Emergió la cuestión de una universalidad estructural y una especificidad histórica por donde fluye la imaginación vuelta *lo imaginado*. Desde esa coimplicación, el principio de lo individual fue el comienzo de una racionalización de lo que me atrevería a mentar como una *Historia de la personalidad*, a saber, el paso de la subjetividad en la metafísica a una *metafísica de lo subjetivo*: la especificidad de la libertad que arriba a una filosofía histórica y a *algo más que una cultura*, esto es, una *ontología cultural* que supera una lógica de la sola prescripción venida de tiempos ancestrales. He de decir que su problematización es el interés de este segundo capítulo, comprendiéndola, antes que nada, a través de una introyección en la Historia de las religiones, y pensando cómo es que se transformó, no solo en un teoría cualquiera, sino en *la teorización histórica*.

El carácter de la revisión histórico-conceptual requerida para este capítulo debería afianzar tentativamente una comprensión global sobre el problema de lo específico en tanto impresión y razón de lo subjetivo. Esto a partir de una revisión consecuente de lo religioso,

metafórico e histórico-ético, todo aquello que propiamente pueda señalarse como lo introyectivo: principio y tema de la filosofía de la Historia, si es que se sigue a Tanabe.

*Lo subjetivo es las emociones de la heteronomía*, de una sensibilidad que tiene historia, pero no se trata nunca de un dato duro. Para que realmente se problematice desde la vitalidad filosófica, se requiere hacer historia en sentido moral y factual, a partir de un narrador también interprete, teórico de una universalidad continuamente revalorizada una y otra vez en una necesidad de presente y favorable a encontrar alguna manera de vivir mejor. A mi entender, la universalidad quiere decir que lo moral es cultura y que esto es factual, es decir, intercultural, *una sucedida intra-apreciación profundísima*. Por eso me atrevo a sostener que, para Tanabe, la moral no es racional, aunque lo que se evidencia es que *el valor de la razón implica descubrir que la filosofía, en tanto el ejercicio de pensar, es filosofía moral*. Y, por ello, en sus versiones más contemporáneas, por ejemplo, el llamado giro lingüístico reanima la continuidad del pensamiento, recapitulando ya no qué es la vida, sino *qué es vivir*.

Es así que Tanabe, al realizar una revisión histórica de la cultura, requirió penetrar en la historia de las religiones y sus ideas. Al analizar las especificidades de la Antigüedad y el judeocristianismo, cuestionando intelectualmente su recursión general, su interiorización de la vida, hizo, según pienso: filosofía conforme pudo interrogarse cómo se ha entendido lo subjetivo a través del tiempo y la cultura. A partir de lo visto hasta este punto sobre la filosofía de la Historia, considero que la pregunta general de este segundo capítulo podría ser: *¿cómo es que lo subjetivo puede ser historia?, la historia de una idea y la historia de la vida*, ya que la universalidad, en tanto discriminación, pasó a ser historia conceptual de la moral, revolución antropológica-hermenéutica. En mi opinión, nos hace volver una y otra vez a la comunicación y al encuentro y, gracias a ello, por encima de la idea de continuidad, viene a nosotros eso que Ortiz-Osés denominaba “convolución” o simplemente “covolución”.<sup>76</sup> *Vemos las dimensiones cambiantes de la vida en sus diferencias y misma realidad*.

Como he tratado de hacer ver, al dudar que el problema de la libertad fuera asunto de gran preocupación en la Antigua Grecia y en otras culturas del pasado, Tanabe *negaba así la posibilidad de que esas culturas tuvieran una teoría de la Historia*. No olvido que podríamos enumerar a distintos historiadores griegos, por ejemplo, Heródoto, Tucídides o Jenofonte. No obstante, lo que el pensador japonés cuestionó fue la inexistencia del tema de la libertad

---

<sup>76</sup> Andrés Ortiz-Osés, “Teoría de la Convolución”, Religión Digital, 29 de diciembre del 2017

como eje de una filosofía de lo subjetivo, filosofía que tendría que preguntar, para ser tal, ¿cómo es que somos universales y, a la vez, históricos? Pregunta del judeocristianismo.

## **2.1 Arte e introyección, sobre un sujeto técnico**

Llevando un poco la contraria, pienso que esto último, a pesar de Tanabe, de alguna forma pudo tener lugar antes del pensamiento judío y cristiano heredado al humanismo de hoy. A fin de cuentas, a lo que él hizo referencia es si existió el tema de la Historia, o si existió como tal, más allá del misterio y la distinción del valor y el sentido de la experiencia y de la memoria. Pero pongo en duda a Tanabe, resaltando que, a mi juicio, se puede decir que *el tema de la alienación es el de lo subjetivo*. La individualidad y la heteronomía convolucionan, se vuelve historia su distinción y animan a pensar en una universalidad que es y niega sus condiciones manifiestas, una especificidad pensada, tanto para ser eso y solo eso, como para ser a la vez la Historia, es decir, el problema universal de las libertades.

Dudar sobre si se presentó o no esta filosofía de lo subjetivo es importante, sin duda, sobre todo considerando la influencia helenística en el mismo cristianismo y su continuidad explícita e implícita hasta hoy. Aquella es determinante para la ontología moderna, ya sea replegándose, siendo dominada o recobrando fuerzas a lo largo de la historia del pensamiento, del humanismo y del humanitarismo. La pregunta de si el sujeto es parte del tema del Conocimiento o del Ser fue clave para el idealismo alemán, el historicismo, los discursos y contradiscursos que empiezan por la problemática de la soberanía y el Estado, claramente una cuestión, por ejemplo, liberal, romántica, socialista o libertaria.

Pero regresando a la Antigüedad, la forma de pensar de la Grecia clásica miraba también hacia un origen universal, no veo por qué ponerlo en entredicho. No obstante, de acuerdo con la filósofa Iris Murdoch, el punto es que aquellos griegos apelaron en su caso a un “argumento desde las ciencias”, las matemáticas pitagóricas, la metafísica mayéutica de las Ideas del Bien y la Belleza, que enfatizaba por sobre todo “lo uno sobre lo múltiple”. Pero esa noción de universalidad como un retorno al origen sería imposible a través de una iluminación incapaz de mediar y de ser mediada discursivamente, aunque sea una noción muy distinta. El interés de la gente de aquel entonces era una naturaleza vuelta conocimiento, “el principio del ser y sus estructuras”, la metafísica como elemento primario de orden, una

“esencia permanente” atemporal, que ciñó el pensamiento a la consideración de las cosas y la propia vida humana como apariencia en constante devenir, que se aleja y extravía conforme tal esencia se vuelve representación, mimesis de la mimesis. Esto es, según Nietzsche, un eco erótico que se va volviendo un eco apolíneo y sapiencial, la especificidad racional y prescriptivo-pedagógica del mediterráneo pagano y antiguo, cuyo más claro advenimiento fue del idealismo platónico-socrático, de carácter moral y empírico realista, en tanto “aceptación acrítica de la experiencia sensible y del comportamiento”, buscando en su lugar el favor de “una comprensión más sofisticada y moralmente más iluminada”,<sup>77</sup> que creó un espacio vital y una preocupación por conseguir una armonía social estamental.

Como sugirió Tanabe, esto pudo tener poco que ver con una preocupación por la Historia, a falta de una teoría sobre lo múltiple y el sujeto. No obstante, siendo esto quizá así, vale la pena repasar algunas características de la labor de los historiadores griegos, buscando dejar más claro cómo y con qué fin probablemente desarrollaron el término Historia para nuestra disciplina. Me parece útil lo que escribió el historiador Albin Lesky:

Historia (ιστορία) es, pues, la averiguación y el relato basado en la propia observación. En su desarrollo ulterior ya no se trata solo de lo que se ve directamente; la averiguación puede efectuarse interrogando a testigos... Igual que en las ciencias naturales, la tarea consiste en averiguar lo verdadero utilizando la crítica racional.<sup>78</sup>

Se trata eminentemente de una *investigación*. Su intencionalidad establece una noción de experiencia clara y define para sí las características que debe tener su práctica como averiguación y literatura. Esto último es incontestable, por consenso de los tratadistas de la Antigüedad, *sin haber distinguido posiblemente una interpretación de un hecho*. Esto pudo ser solo una vocación por hacer directos los acontecimientos, las cosas fetichizadas y las conductas del ser humano gregario de la Antigüedad, que emergió junto a cualidades sensibles. Pero su visión general hace pensar que, si bien la experiencia podría ser distinta de quien la experimenta, esto solo es tal porque *experimentamos*, o porque precisamente eso es lo que se quiere decir con la palabra. Esto ya tiene mucho que ver con el desconcierto ante lo subjetivo que ha comprometido al cristianismo, a la Modernidad y a la Historia.

---

<sup>77</sup> Iris Murdoch, *El fuego y el sol*, Madrid, Siruela, 2016, p. 13

<sup>78</sup> Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1989, p. 245

Pero regresando al tema de la disciplina de los historiadores en tanto investigación, esta noción necesaria para los griegos de la Antigüedad fue la de una recolección de un pasado en el que, por definición, *no estamos presentes*. Se diría *que adquirimos experiencia*, según Heródoto, gracias a un *relato de investigación* que, sin elaborar una teoría de la libertad, cuenta historias de los seres humanos, probablemente las más efectivas las de carácter trágico, permitiendo aprenderlas y aprender, delineándolas como género literario, sin sospecha de las ventajas que ofrecían otras expresiones como el Teatro y la Épica, la razón en lo que puede contarse desde el cariz de representarnos, *el tecno-drama* de la mujer y el hombre. Tal intencionalidad es inequívoca desde su etimología: “historia”, *ιστορία*. Proviene literalmente de *aquel que ve*, implicando, sin embargo, que tal *experiencia* no delimita al testigo, sino al relato de los hechos en tanto cosas, lugares, costumbres que se dejaron ver, que son de ese modo *atestiguables* y de algún modo siempre, no cabe duda, presentes.

Hay pues, un principio incipiente y sin contraste teórico suficiente de carácter eminentemente inductivo, ese fue el encuentro directo de la memoria y el pasado. *Si no estamos presentes, no experimentamos*, esa es la razón narrativa de tal intencionalidad: la investigación debe ser literatura, *pues solo por el relato adquirimos experiencia de lo pasado*. El mundo se vuelve directo contra su impersonalidad gracias al aprendizaje de los seres humanos. Se reafirma la cultura conforme se permite la maduración de un carácter que, pienso, fue el plan de estos historiadores para una *inteligencia moral* que explica, entre otras cosas, las motivaciones de Heródoto para viajar y conocer, pero, sobre todo, algo más: *un proceso del mismo relato como verosimilitud*, un aprendizaje que redefiniera la necesidad de fidelidad. Algo ilustrativo en el caso de autores como Tucídides, quien al tratar de hacernos ver, comenzó a plantearse las experiencias de quienes volvió un relato, es decir, dando a su metodología investigativa un giro en favor de lo heurístico y humano. Ese giro más o menos pionero fue, posiblemente, la irrupción de la entrevista para la recolección.

Ponderando lo ya dicho, pienso que es conveniente fincar dos indicaciones generales sobre la historiografía griega: diría, tentativamente, que no se puede rechazar a los historiadores griegos en tanto tales. Sin embargo, pudo haberse dado o no una hermenéutica histórica que, para ser tal, tendría que ser de la identidad, del sujeto, esto no necesariamente libre, sino *a la luz de cómo tendría sentido tal cosa*. ¿Es libre o no?, es decir, quizá pensando radicalmente en su realidad. Una persona lo es en la experiencia de otro, un Tú, tanto como

es introspección, un yo sentido que ve al tú, un yo como sentido. Estas visiones son posibles si se hallan maneras de hacer ver, maneras muy variadas, incluyendo las de aquella noción antigua de Historia en tanto investigación y aprendizaje de lo pasado como universo.

Pienso que Tanabe lleva razón al negar que en la Antigüedad pudiera hallarse una teoría que problematizara de manera suficiente la experiencia de la persona como individuo, a saber, *como si pudiera ser contraria o distinta de la experiencia de nuestras enajenaciones*, por lo que, posiblemente, tampoco se haya hallado una filosofía de la Historia. No obstante, la ausencia de teorías no significa que esa gran impresión no fuera antigua, es decir, cavernaria, de la Edad de Piedra, incluso anterior a lo humano, si me apuran. Ya presente en el surgimiento de las murallas, los pastores y pescadores, las caracolas para decorar.

El ser humano previo al individualismo liberal, si se quiere entender o aprehender, *exige algo distinto de recobrarlo*: podría tratarse de un horizonte no euclidiano que se distancia caminando hacia adelante, en nuestra demanda de una historia sobre cómo se llega a lo concreto vía la experiencia. Se muestra así una Ética *plurifánica* que, más que servirle de recurso a la disciplina de la Historia, *es esta disciplina misma como autoafección*.

Para historiar las necesidades como el presente de la vida se necesita de una racionalidad; definir, lo que ya es hacer hermenéutica de nuestras motivaciones, una interpretación contrastativa y el desarrollo de una historia, aquella de la personalidad, saber qué hacer por el presente desde lo que ha sido presenciarlo. No solo sentir, sino saber qué ha sido eso que es en toda imaginación y necesidad de razón. Entonces, la Historia, en tanto disciplina, debe cuidar de sus metodologías, pero sobre todo convertirse en una *disciplina del cuidado*. No se trata de un proyecto global o absoluto, sino *moral-interactivo*, de la flexibilidad de las cualidades, del bien como virtud desacomplejada, es decir, la efectividad de las propuestas humanas que afirman el presente a la par que nos hacen buscar algo más: *afirman la inmanencia incluyendo en ella al futuro, la intencionalidad y la vida*.

Por lo pronto, coincido tentativamente con esa duda sobre si una teorización de la libertad sea ejemplificable en los historiadores griegos, teniendo en cuenta cómo concebían su lugar en el orden del todo, sin abordar reflexivamente *el tema de lo inductivo o lo deductivo*. Una noción de continuidad más cercana al destino, siendo precisamente esa su noción más extendida de experiencia. Basándome en una metáfora de Weil, en una guerra



“la victoria es menos un asunto de valor que de destino ciego”.<sup>79</sup> Pienso entonces que estos historiadores fueron verdaderamente útiles solo para esa suerte de moral postsocrática, estoica o epicúrea, que versaba sobre un ser humano que debe sobrevivir internándose en lo numinoso. La cuestión clave, no obstante, no es otra que detectar cómo se da un pensamiento, si no sobre la libertad como valor refulgente y supeditación de todos los demás valores, *sobre la alienación*, es decir, sobre un dolor mediado y mediador del deseo de vivir felices.

## 2.2 **Ánima, necesidad y contingencia**

A pesar de mis reservas y las de Tanabe, ya señalé con anterioridad que la impersonalidad de lo numinoso es un concepto, ya que entendemos eso, *lo numinoso, generando especificidades sobre lo universal y especificidades que dan personalidad o instituyen lo imaginado imaginando*. Y no puede tratarse como absoluto si es que *no ha sido racionalizado*, a saber, vuelto específico o personalizado. Se trata también de un tema, un recurso y un elemento propio para los relatos. Si es parte de la elaboración de una fe perceptiva, atraviesa la fe en general y luce así en nuestras motivaciones históricas.

Lo numinoso o el destino ciego, si es tratado por la mujer y el hombre en su ritualidad, escritos o pensamiento, es entonces *donde se vive*. Sin embargo, pienso que, para nadie que haya tratado el tema del destino, *este puede ser realmente ciego*. De otro modo no hubiera tenido lugar *una filosofía sobre el principio del ser*. Y, si bien, no todo puede ser mediado por la razón, esto es así porque racionalizamos algo que *la media y nos concretiza*, nos vuelve sujetos, y también, *la experiencia de los demás*, una objetividad histórica debido a la realidad del otro. Tal razón es mediada, y aquello que lo efectúa puede hacerlo porque *no es enteramente la razón*. De ahí el valor de un pensamiento supuestamente prefilosófico, el cual, complejos aparte, venidos de los autores modernos, era ya filosofía con valor hoy.

*Las Musas son la coexistencia o connaturalidad de Clío*, divinidad que también entusiasma a los artistas antes que a los filósofos antiguos. Murdoch afirmó que, para Platón, el historiador podía caer en un ejercicio que exhibe “la más baja e irracional suerte de conciencia: *eikasia*, un estado de vaga ilusión infestado de imágenes”.<sup>80</sup> La disciplina de la

---

<sup>79</sup> Weil, *op. cit.*, p. 23

<sup>80</sup> Murdoch, *op. cit.*, p. 16

Historia o del relato fue para Grecia *la historia de esa técnica*, teniendo en mente la extensión etimológica del término, y contextualizando sociológica e intelectualmente el concepto. Hablamos entonces de una noción de la disciplina como arte literario, prosa de la verdad, que, no obstante, pienso terminó en la desembocadura de un fluir crítico, líneas hermenéuticas propias de las nociones de Arte de finales del siglo XIX, hasta la actualidad del mundo teleinformativo, *telecreador*, que revela la debilidad final de la teorización del sujeto y de la libertad. Un juego humano del lenguaje más que un conocimiento del ser antropológico, llegando a formar parte de la Historia de la literatura y sus arquetipos.

En la Grecia Antigua, sin embargo, tanto “el nexo platónico entre lo bueno y lo real”<sup>81</sup> como suerte y principio de quienes no se han “zambullido a la ilusión”,<sup>82</sup> así como la recolección inductiva de la vida o las narraciones de un pueblo como un movimiento por sentir, la irrupción de personalidades y carácter, tragedias e intensidades: no pueden ser completamente paralelos, siendo mediada una posibilidad más amplia para el sentido de experiencia en la Antigüedad, o sea, una historia ética, no solo en tanto historicidad, sino porque, como apuntó Samuel Ramos respecto de la filosofía de Max Scheler: “la idea de un espíritu impersonal... parece contradictoria”,<sup>83</sup> y revela precisamente la alienación.

Tanabe armonizó esta idea refrendando la Ética, sumergiéndose en aquello que he venido a llamar Historia de la personalidad. Esto sería pensar con la experiencia sin caer en el solipsismo. Así, continuamente construimos una objetividad subjetiva, y necesitamos recurrir al mundo, *a la espontaneidad*. Si toda impersonalidad se agota, hay una historia del pensamiento, de hacer algo con la vida, la subjetividad que da cuenta de lo vulnerable, y con la que debe trabajar la filosofía de la Historia, nuestra disciplina como Ética: la praxis de la realidad-moral o de la realidad-hermenéutica, aquello que concreta nuestra propia exposición viva y trata de entender la identidad desde *cómo nos afecta y cómo ha afectado*.

Según Nietzsche, menos como historiador y más desde delimitaciones del pensamiento, para los helenos existió un conocimiento del ser de las imágenes, las apariencias y sus sucesivas representaciones: *Apolo*, deidad del símbolo y las Ideas, el Bien Sol en lo alto y al final de un camino de ilusiones que se atraviesa gracias a la razón sin límites. También existió una racionalidad en la investigación del mundo de las cosas,

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 71

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 37

<sup>83</sup> Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, México, Biblioteca Virtual, 2003, p. 46

necesaria para narrar y hacer los hechos, motivando a los seres narrados. Esa sería la literatura y las motivaciones humanas en las que impera el erotismo, *Dionisio*, en contraste con la poesía de la Metafísica o la distinción pensante entre lo Bueno y lo Malo como la Verdad. Distinción entre *Ser* y *experiencia*. Quizá el campo psicológico de la Grecia Antigua llegó a aproximar la inmanencia a las ideas. Es así que puede decirse que esta ideación, o eso pienso creyendo coincidir con Ramos: *fue, a fin de cuentas, campo de la personalidad*.

Históricamente hablando, mi pretensión en este segundo capítulo no ha sido informar sobre las religiones o la piedad griegas, sino señalar la *eco-logía* ← *ökologie* ← *οἶκος λογία* de la religiosidad de Grecia y el mundo antiguo también como una historicidad. Historicidad que, en tanto hizo conceptos, muestra cómo ciertas especificidades religiosas o nociones intelectuales diferentes tienen mucho más en común en la mediación de la identidad como cultura, y en la historia como mediación. Para ilustrar mejor el tema, pienso en una magnífica relación de conceptos del libro *El nacimiento de la Filosofía*, de Giorgio Colli:

Nietzsche considera la locura como pertinente solo a Dionisos, y la restringe además a la embriaguez. Aquí un testigo del peso de Platón nos sugiere en cambio que Apolo y Dionisos tienen una afinidad fundamental, y particularmente en el terreno de la “manía”: juntos, agotan la esfera de la locura y no hacen falta argumentos para formular la hipótesis -atribuyéndose la palabra y el conocimiento a Apolo y la inmediatez de la vida a Dionisos- que la locura poética se debe al primero y la erótica al segundo.<sup>84</sup>

Quiero agregar que podemos rastrear ciertas coincidencias en otras culturas que, como Grecia, vivieron por siglos un encuentro con cultos de invasores variados, arios, semitas o nahuas. Por ejemplo, en el caso de la India, *Shiva* y *Visnú* pueden tener en la religiosidad hindú una simbología dialógica similar a la de Dionisio y Apolo. Siguiendo a Colli, la manía por la trascendencia, la metafísica de la representación y el idealismo moral puritano son tan locura, mujer y hombre en lo numinoso, como la manía erótica, ditirámbica y animista de los pueblos agrarios más antiguos. Vale la pena informar que lo antes dicho todavía presenta varios retos de investigación para arqueólogos e historiadores. Quizá también valga la pena mencionar el caso de culturas mesoamericanas, con dos modelos recíprocos, sombra y cuerpo mutuos, en los dioses *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*, por seguir ejemplificando.

---

<sup>84</sup> Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977, p. 17

Hay aquí una historia, quizá no del sujeto de la libertad, pero sí una continuidad de ideas cúllicas o especificidades para lo universal, que debe analizarse desde esa Historia de la personalidad, parte de la preocupación ética que he tratado de clarificar en la constitución y propuesta de esta tesis, y que fue vital para aquello que con el tiempo tendría lugar como filosofía de la Historia y de las religiones o de lo religioso. Es así que mi análisis pretende dar cuenta de una articulación global entre una historia de ideas y conceptos, y una filosofía que ha sido historia y es de la Historia. Ambas cosas quizá son su recursión Ética.

Los casos que ejemplificó y analizó filosóficamente Colli son *la personalidad de una historia cúllica exotérica*, es decir, *la psicología del fiel y los pueblos*. Se trata también de una *psicología de la especificidad*, cuyo origen remoto fue denominado por el filósofo Gonzalo Puente Ojea como “falacia cognitiva”,<sup>85</sup> término que, en mi opinión, hace referencia a una necesidad de ser convertida en principio histórico y de desarrollo religioso conceptual. Este *ser* sería el del *ánima, animus*, el de ser alguien que haga con el mundo, el cuerpo y las cosas, los cuales, sin embargo, serían *las únicas referencias de la propia ánima o ser*, eso supuestamente invisible en lo visible como tensión subjetiva y de la alienación:

Hace unos treinta mil años antes de la era común, los humanos, enfrentados a ciertos fenómenos enigmáticos de la naturaleza exterior y de la suya propia, comenzaron a imaginar que su propia subjetividad se componía de dos elementos asociados, pero nítidamente separables y contradistintos, un elemento corpóreo y otro incorpóreo, cuya entidad vendría a designarse luego con el término latino *anima*, y, al desprenderse del cuerpo, con el de *spiritus*, soplo, hálito, vapor. El resultado de esta honda reflexión de orden empírico y a la vez introspectivo, conduciría a proponer primero una paulatina dualización de la naturaleza ontológica humana, y luego cósmica, que puede definirse como la escisión animista de la realidad.<sup>86</sup>

Sin afirmar y sin poner en duda esta relación afectiva de las cosas, pienso que si bien es útil la forma en que Puente Ojea retrotrae el concepto de *ánima* y *supedita* como corolario el de los dioses o Dios, politeísmo y monoteísmo, cae en el error de reducir esta historia a *la lógica extensional*, es decir, a la premisa de que solo se habla con verdad de lo que efectiva o literalmente hay o existe, debido a que *eso mismo es lo que trata de hacerse ver con algo no falseable*. Si precisamente su razonamiento es que el *ánima* no es falseable, considero que,

---

<sup>85</sup> Gonzalo Puente Ojea, *Crítica antropológica de la religión. Las sendas equivocadas del conocimiento humano*, Salamanca, Signifier Libros, 2013, *passim*

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 23

sucedáneamente, *entonces tampoco la personalidad lo sería, porque tendría identidad solo con una inmanencia sin coordenadas*. No hablamos de una historia cualquiera, de un pueblo particular, lo que puede decirse es que la historicidad es precomprensiva y que la única manera de hablar de ella son las historias que, bajo un imperio de la razón del contraste, nos hablan de religiosidad o, desde mi apreciación, *de nociones y sentidos de ser persona*. Por eso he hecho mención de un campo psicológico que, por intencional, no tiene intenciones unívocas, por ejemplo, desde una visión determinista y pobre de cómo han sido considerados los arquetipos de Jung o el psicoanálisis freudiano. Sin embargo, empleando una metáfora de Wittgenstein, *haber hecho castillos de aire* y creer en nuestra presente y pasada vida metafísica puede comprenderse también desde lo que advirtió el filósofo Saul Kripke en su libro *El nombrar y la necesidad* como: verdades “necesarias a posteriori”.<sup>87</sup>

Esto quiere decir, al menos como lo estoy interpretando, que por necesidad no se habla de una mediación, *sino que mediar es precomprensivo y, a la vez, una necesidad contingente*. A mi juicio, Castoriadis abordó esta cuestión en su teoría, al señalar la afuncionalidad de la psique, que “se manifiesta en la insuficiencia y, en rigor, en la ruptura de las regulaciones instintivas”,<sup>88</sup> sin una función ya determinada para la producción incesante de imágenes, conceptos o valores. He ahí la relevancia de asumirla desde una historia, la especificidad trastocada y que es más que un saber. Conforme a estas apreciaciones, me remito a lo que escribió Hilary Putman sobre el trabajo de Kripke:

A partir de Kant ha tenido lugar una gran escisión entre filósofos que pensaron que todas las verdades necesarias eran analíticas, y otros para quienes algunas verdades necesarias eran sintéticas a priori. Pero ninguno de estos filósofos pensó que una verdad (metafísicamente) necesaria pudiera no ser a priori.<sup>89</sup>

Quizá el mundo antiguo no llegó a elaborar para sí mismo una teoría de la libertad. Sin embargo, concebir un ánima, personificar cúlticamente una historia del modo en que lo hacían los antiguos puede ser, en su carácter conductista, parte e inicio de todo en la historia de la Ética. Esto se comprende no exclusivamente por lo histórico que implica esa lógica de la introyección que podemos retrotraer hasta nuestros ancestros homínidos y a la religiosidad

---

<sup>87</sup> Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 2017, *passim*

<sup>88</sup> Cornelius Castoriadis, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 307

<sup>89</sup> Hillary Putman, “The Meaning of ‘Meaning’”, mi traducción, en *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University, 1997, p. 233

paleolítica. Más bien, las dificultades o contrasentidos que conlleva la filosofía de la Historia y del sujeto de la libertad empezaron a tener lugar indudablemente desde aquel campo subjetivo-heteronómico presente en cualquier vida humana, abarcado en la sentimentalidad de la miseria, la incertidumbre, el miedo y las aspiraciones humanas. En resumen, *en aquello necesario a posteriori*, a saber, una necesidad que, si bien *no tuvo* que ser ni *tal* ni *a priori*, es, sin embargo, una necesidad cultural, profunda e histórica: *la experiencia*.

### 2.3 La Historia de la personalidad

Lo que se ha querido decir por metafísica es y no es esa Historia de la personalidad. Lo que aportó el cristianismo en su pretensión de convertir *el ser en las cosas, el ser de las cosas o el ser las cosas en conocimiento*, fue un giro antropológico en la historia de la universalidad. Lo entendió Ortiz-Osés como una “hermenéutica simbólica” o de una institucionalidad que superó las nociones de la sola representación y hace comprender qué es tomar parte integral de un significado, es decir, del pasado y de todo como valores polivalentes:

Lo que normalmente se denomina como metafísica no es la metafísica sin más sino una metafísica muy concreta: la metafísica clásica greco-cristiana en cuanto metafísica indoeuropea u occidental. La concepción del mundo propia de esta metafísica responde a la experiencia de la realidad como ser. Ahora bien, el concebir la realidad como "ser" no es algo obvio ni universal... Entendemos, pues, por metafísica una hermenéutica o interpretación totalizadora del mundo que se expresa diversamente de acuerdo con las diversas culturas... una concepción del mundo y del sentido de la vida, el cual se expresa en un lenguaje cultural o forma de vida.<sup>90</sup>

El cristianismo reafirmó al mundo antiguo porque no hubiera podido afianzarse espiritualmente sin una metafísica de lo universal, sin un mundo ya instituido, si su confesión no era *Ágape* en los seres humanos, si no podía creer en una continua sacralización de las formas y una acción multiforme de la Gracia. Así consiguió restallar el correlato metafísico, y en tanto *coevolución de las culturas*, habiéndose asumido como *la historia de lo universal*, hereda hasta nosotros todavía hoy, al menos en Occidente: una antropología que quiere ser mediada por el misterio que es Dios, que quiso darse a conocer como *las dualidades*

---

<sup>90</sup> Andrés Ortiz-Osés, “Sentido y lenguaje. Para una ontología hermenéutica”, en *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n. 60, 1986, p. 167

*humanas*, para mediar la vida capaz de devorarse a sí misma, las entrañas de su miseria, y extraerla como la Creación, es decir, *convertirla a esa facticidad del bien que es*. Por eso el cristianismo, en su religiosidad máximo sincrética, junto a todo giro religioso salvífico o soteriológico, por ejemplo, el budismo asiático al otro extremo del planeta, *fue una nueva interpretación de la Historia de la personalidad como metafísica autoafectiva*.

Esa es la antropología estructural que la Modernidad reconvirtió en una *metafísica auto-crítica*, teoría de la interpretación de la libertad, correlato o *correlacionismo* entre la introyección, la realidad y la Historia. Lo entiendo como el *esoterismo antropológico moderno* que produce, vía su razón instrumental, *su propio exoterismo socio, tecno y sub lógico*. Es así que el principio de la antropología domina aún hoy en día los combates por la hegemonía cultural. Hay mucho más que decir para no caer en reduccionismos inútiles.

Puede cuestionarse esta consideración sobre aquel giro antropológico de las religiones, sobre todo en el espacio que se ha venido a delimitar, más allá de localizaciones geográficas, como Oriente. Por ejemplo, el rechazo budista al dharma ritualístico védico o a la genética de *los varnas*, colores o castas de origen ario, es menos rebeldía social que aquel posible mutualismo primitivo cristiano. Sin embargo, lo primero pudo ser una *comprensión de la catolicidad de apreciación esotérica*, parecida, en el caso de lo segundo, a la antes mencionada orientación crística, en contraste con los esfuerzos del cristianismo de definir una Cristiandad o con su carácter más general, que entendería Frithjof Schuon en su ensayo *De la unidad trascendente de las religiones*, como una búsqueda de la santidad radicalmente exotérica, es decir, del universalismo vía el individuo como sentido de lo específico.

Hay que aclarar que ninguna de estas religiones ha sido antropocéntrica. El budismo apela a los seres sensibles en general, y el cristianismo es teo-lógico. Ninguna de las dos religiones supone un humanismo si este no es subordinado. Aun así, en tanto universalidades escatológicas, sí se puede reconocer en ellas una *tendencia cósmico-antropomórfica*. En el libro *Mientras los dioses juegan*, lo acreditó apropiadamente el indólogo Alain Daniélou: esa tendencia fue una nueva conceptualización que pretendió imprimir *el arquetipo de lo humano en el universo, en lugar del arquetipo de lo universal en los hombres*, cambiando el sentido que pudo y pudiera todavía hoy tomar el principio de lo específico y lo concreto.

Como sugirieron Paz y Panikkar, si bien es cada vez menos clara la oposición entre Oriente y Occidente, también la oposición prefilosofía y filosofía, Antigüedad y Modernidad,

al menos en claves estrictamente no históricas, hay una relacionalidad entre ambos destinos o versiones de la cultura aria patriarcal y racionalista, y su interculturalización con los pueblos agrícolas matriarcales y naturalistas. Pueden ser menos dicotomías culturales y más *recursiones antropológicas*, lo que reafirma un esfuerzo de alteridad por ser definido desde toda experiencia dramática que entendamos como humana. Se trata, a mi entender, de una *apreciación senso-estructural, diferenciada y diferenciadora de la universalidad*.

Su lógica ya no sería la propia metafísica, sino la versión de la antropología. Se elaboró así *una metafísica en su historia*, la cual, si todavía no llegó a ser *autocrítica*, conscientemente hermenéutica como supone el pensamiento moderno, sí alcanzó a ser *autoafectiva*, una continuidad como emoción humana que pretendió convertir la continuidad social en creencia. Esta metafísica ha sido más y menos intercultural según moduló su abstracción y espació su campo psicológico. Ha sido más ad-intra y o más ad-extra según los contenidos de la idea de lo específico que siguieron reapareciendo como la Historia.

La reflexión de la universalidad hecha por el judeocristianismo y la interculturalidad de las escatologías, cada vez más globales y menos paralelas a los paradigmas de la Modernidad y de la filosofía de las ciencias, entre fijación y cambio, distinguirse o por lo inmediato o por lo inmotivado: se ha resuelto siempre por *una disrupción de lo no aún conciliado en la necesidad*. Aunque me atrevo a pensar que este esfuerzo no debería ser más de carácter eclesiológico, civilizatorio o solo dentro de las dicotomías autonomía y heteronomía. Podemos regresar al análisis de las metafísicas, no solo entre Oriente y Occidente, el mundo pre y post judeocristiano, pensando en paradigmas de racionalidad. Fue eso lo que apuntó Tanabe como urgente en su propia crítica a la noción disruptiva que heredó la filosofía de la Historia como orientación: la libertad y la hermenéutica simbólica.

Cuando su única autoafirmación llega ser conservadora, estas escatologías históricas y su psicología nostálgica reducen la filosofía de la Historia a la negatividad. Una línea progresiva que asimila el sentido del yo al valor del conformismo, la nacionalidad, la iglesia nominal y el individualismo en contra, precisamente, de la Historia. Igualmente, la crítica a estas confesiones se ha convertido en una nueva secularidad laica y conservadora a su manera, que ha perpetuado los defectos de aquellas en los discursos de la Modernidad y su intra-reflexión, incluso dentro del juicio de los oprimidos al Capitalismo, con resultados, muchas veces, abominables. Lo que podríamos llamar *sus conceptualizaciones del mundo en*



*tanto situación evidenciada*, han de ser: *convertir el pensamiento de lo universal en una crítica metafísica a todos los condicionamientos*. Esta consideración es parte del eje filosófico de Tanabe en su revisión, tanto de su budismo autóctono, como del pensamiento religioso europeo que lo fascinó. Sus apreciaciones de la filosofía de la Historia son ecológicas y dependen, como mencioné, de una lectura religiosa laica: ni confesional ni secular. Esto supone, y es a lo que podría invitar, trascender la destrucción y la mimesis, *estando entre*, es decir, siendo uno *mediado y mediando*, en una búsqueda por desconceptualizar la continuidad para hacer finalmente Historia como filosofía.

A partir de estas apreciaciones, pienso que *la persona es alienada como autoafección*. Hablamos de una persona humana mientras lo contingente sea una alternativa, alguien que hace algo con un mundo, un cuerpo y unas cosas que puede llamar suyas, fluyendo de la captación a las expectativas. Aun la insipiente de una historicidad nunca llega a ser residual, ya que antes de una teoría de lo universal histórico, esta *define medial e integralmente*. Es así que se quiere y se desea en la especificidad, se da un modo para situarse volitivamente ante o dentro de *lo que no se acaba de mediar o hacerse uno mismo*. Diferencia posiblemente indistinguible, pero que, a la vez, dualiza la experiencia de nuestras necesidades.

#### **2.4 Autoafección, lo subjetivo como dinamismo moral**

La Historia tiene ambas acepciones: *deseo y propiedad, lo universal y lo específico*. Distinguir o querer hacer identidad, darse a conocer y aprender sobre lo que somos. Aparece una tercera acepción: *lo individual*, que ni reduce lo real a absoluto ni suprime la voluntad de conocer, de ser la experiencia en su totalidad. A mi entender, lo que esto manifiesta lleva a que no pueda hablarse de nada *meta-histórico*, conduce a *lo aún no narrado*. Esto no solo porque se nos haya impedido contar algo, por censura o por autocensura, o porque aún se carezca de los recursos para ello. Sino y, sobre todo, porque *no ha tenido lugar esa necesidad de narrarse*, no ha mediado o no se ha mediado ese deseo, el estilo y el carácter que vuelven distinción un momento precioso en la literatura, la Historia cultural, la religión o la filosofía moral. Esto viene de la Historia de la personalidad o, como escribió Murdoch, de aquello que permite tener claro que “la conciencia en los seres humanos está inseparablemente

relacionada con el uso de la metáfora”.<sup>91</sup> Dicho de otro modo, *la necesidad no sería una expresión en uno u otro sentido, sino y, ante todo, es ya expresar, metáfora en bruto.*

A propósito de esta acepción de conciencia metafórica como historicidad, en su libro *Objetividad, relativismo y verdad*, Rorty propuso el término “self”, el cual, en sus propias palabras, “consiste de estados mentales de los seres humanos: sus creencias, deseos, estados de ánimo, etc. Lo importante aquí es pensar que esta colección de cosas son el self y no que el self las tiene”,<sup>92</sup> a saber: muestra las motivaciones morales del mundo, no un plan universal o de la suma de las individualidades, sino la manera que tienen las cosas de servir y servirse de su continuidad y controversia, *de no ser cosas, sino su historia*. Lo que quieren decir de sí como si el mundo fuera ellas mismas. Por ello, la mentada continuidad no es histórica, tampoco una afección. Pero si la continuidad solo puede ser manifiesta y polémica, es entonces lo que queremos decir por Historia. Como dijo Pascal en *Pensamientos*: “ni la contradicción es indicio de falsedad, ni la falta de contradicción es indicio de verdad”.<sup>93</sup>

Entre las contradicciones de los sistemas idealistas y empiristas, su reducción es lo que restan a la apreciación no mediada, pero que permite ver y trascender en la afectividad: *la subjetividad ni histórica ni subjetiva, sino histórico-subjetiva*, por hablar de alguna manera. Una transversalidad experiencial, las emociones condicionadas por su propia búsqueda de ser una experiencia única, *algo que sentir*, una historia desde su evidencia. Esto es, según pienso, afección en las maneras que tenemos de necesitar o sus historias posibles.

Siguiendo a Henry, *la afección no es ni la materia ni la conciencia*. Complementando a este autor con el giro lingüístico-poético de Octavio Paz, hablamos *entre* lo subjetivo y la necesidad de comprenderlo, entre la vida, que es como cuerpo y expresión: un cuerpo pensado en pasado, objetivado, impersonal, modelado por la inmanencia, lo real en una historia, y un cuerpo espontáneo, personificador y personalizable, entre la subjetividad y lo subjetivo, corporalidad sociológica y experiencia del cuerpo, *intra-virtualidad*, culturalización y acción intercultural. Es eso lo que desentraña la indagación ética como recursión de muchas historias sufridas, la necesidad de saber vivir entre la memoria que, no obstante, puede llevar a la violencia, la destrucción conservadora, la negatividad de una posible otredad que nos amenace, y la reconciliación, el olvido electivo, intencionalidad

---

<sup>91</sup> Iris Murdoch, *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 81

<sup>92</sup> Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 123

<sup>93</sup> Blaise Pascal, *Pensamientos*, Madrid, Valdemar, 2005, p. 216

hermenéutica donde la negatividad parece también unívoca: debo nihilizarme o atender a la “potencia de lo falso” de la que habló el filósofo Gilles Deleuze en sus clases y talleres.

¿Qué queremos decir entonces por subjetividad si esta no es ni objetiva ni subjetiva? ¿No hay que elegir entre la memoria y el olvido, entre lo que creemos saber de la subjetividad y lo que creemos no saber? Son dos versiones de la nihilidad, ejes contradictorios de una disrupción necesaria que, entre estados mentales y sociológicos, corporales y virtuales, eróticos y logológicos: *se hace visible al recoger una alienación, la dificultad entre ser necesidad y tener necesidades, una historicidad plenamente moral*. Por eso hablar de una teoría de la libertad y del sujeto refiere a *una alienación que se piensa*. En tanto tal, no puede pensarse a sí misma, pero tampoco podría pensar no siendo ella, las formas elusivas de la subjetividad, su encanto violento o positivo. Esto nunca será resuelto, pero pienso que conviene recordar una cita del libro *Los principios de la filosofía*, de Descartes:

Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello... así pues, no solo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar.<sup>94</sup>

Con el propósito de establecer las bases de lo que he venido a llamar una Historia de la personalidad, he querido analizar el tema de lo subjetivo cuando carece de una teoría de la libertad propia de la filosofía de la Historia. ¿Qué sería en tanto historia y qué fin tendría desarrollarla? Desde la relación de estas nociones, y después de haberme detenido sobre lo exotérico en la religión, pienso enfocarme en lo esotérico, no en su definición como conocimiento oculto o secreto, una razón cognitiva más sutil propia de una escuela iniciática hermética, sino como la mencionada introyección: *el sujeto subjetivo que no podría ser autorreferencial*, tal y como la necesidad de él puede ser igual a cualquier otra.

Si bien el sujeto de la subjetividad es *intra-exterior*, es decir, la subjetividad misma y el campo histórico, pienso que hacer y vivir la identidad será siempre *la experiencia como uno mismo*, pero nunca por efecto de *la discriminación de un lenguaje privado*. Todo lenguaje es historicidad, porque si hay un lenguaje, este es de valor o porque ha sido valorizado desde cómo resplandece, *se hace ver*. El pasado es que: *hemos interpretado lo que somos*. Carecen de sentido las acepciones meta-histórico y meta-lenguaje, si es que se

---

<sup>94</sup> René Descartes, *Los principios de la filosofía*, Barcelona, Alianza Editorial, 1995, p. 26

comprende que la historicidad *siempre es la vida y la vida ética*. Lo que el judeocristianismo se ha preguntado como el problema de la justificación fue ¿en qué medida se puede plantear o hacer que se perciba lo subjetivo? Esto ya ha sido, a mi entender: *recursar la vida de la subjetividad o el mundo*. Por ejemplo, una diferencia religiosa puede ser el carácter específico de una integridad colectiva confesional. Pero si eso religioso atañe a la introyección, entonces una cultura religiosa o los aspectos exotéricos de una religión dependen del desarrollo esotérico. De preguntarse ¿cómo permitir lo subjetivo o su necesidad? Esto es pasar de lo accidental a su *justificación integral necesaria no absoluta*. Se alteran desde estas nociones los medios sacramentales o políticos, lo coactivo intelectual y la idea del espíritu.

Paradójicamente, *lo universal irrumpe con lo subjetivo*, y una teoría de lo primero, según Tanabe: *ha supuesto hasta ahora otra de lo segundo*. Siguiendo el concepto de fe perceptiva de Merleau-Ponty, es probable que la pregunta ¿qué es el Ser? nunca ha podido plantearse sin una necesidad de ser y no ser, dialógica entre el dogma y el escepticismo del mundo como experiencia. En resumen, lo que trataríamos de aprender en una Historia de la personalidad y de la innovación histórica de las nociones esotéricas sería ¿qué es vivir haciendo y viviendo la mediación universal? *Es posible una autoconciencia como alienación pedagógica*, ya sea por medios metafísicos, tanto como por medios bien inductivos.

## **2.5 La miseria consciente de lo alienado**

Puedo asumir la hipótesis de que la visión antigua de la Historia como disciplina es mayormente técnica. Reconozco la acepción de investigación, concediendo su lugar en la Historia de los conceptos a los tratadistas helénicos, su técnica que hace ver, arte de la investigación y arte desde los principios platónicos como persecución metodológica del rigor. *Pero la efectividad de esto último retrotrae a la pregunta del valor en general*, es decir, a uno gremial, de cohesión comunal y de civilización, religiosidad y valorización singular de las epopeyas, los cantos poéticos heroicos, y a algo más que quiero hacer ver desde y para una historia de la Ética: *un valor de lo subjetivo*, aprendizaje mayéutico como reconocimiento, tanto previo, como necesario para la adhesión experiencial de los seres humanos, y que se encauza y seculariza por la autoridad, los Estados y las religiones.

En la disciplina de la Historia tratamos muy en el fondo, o deberíamos tratar de pensar desde lo profundo, ¿qué es la alienación?, o mejor, ¿qué podría llegar a ser y si puede ser una Ética? La vida a través de sus medios, y también en tanto es ellos, *provoca un efecto moral* o que entendamos que *algo en verdad se vive*. Es así que el pasado no es solo interpretación ni solo condicionamientos o materialidad paralela a la razón. La libertad teorizada desde una historia del sujeto, y la realidad donde uno crea y que ha sido venerada en la especificación de la universalidad: se implican mutuamente en la conceptualización de la necesidad de pensar qué es lo subjetivo. Porque aquellas necesitan ser expresadas, lo subjetivo reside en *tener que salvarlo*. Me atrevo a decir que esta es una hipótesis que, desde su posición de historiador de la Antigüedad griega y como una suerte de filósofo perenne, clarificó Pierre Hadot como: la noción compleja de “aprender a vivir”. Mi lectura de su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* me hace pensar que la preocupación por lo subjetivo, cristalizada o no en tanto teoría, incluye *una preocupación por tener un sujeto*:

La palabra «espiritual» permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo. Eternizamos al tiempo que nos dejamos atrás.<sup>95</sup>

La historia de esto tiene también *un preciso horizonte gnoseológico*. En primer lugar y por encima de todo, porque es conocimiento, conocimiento contemporáneo, por lo que la historia no es el pasado, sino que está viva en cuanto su estudio está motivado por un interés que surge en el presente. Su historiografía es, en segunda instancia, útil para comprender la racionalidad más profunda del proceso de lo que se ha venido a llamar espíritu, no siendo un conocimiento abstracto, sino de hechos y experiencias bien precisas. Se puede decir que *el conocimiento histórico nos ilumina sobre la génesis e inmanencia de los hechos*. Lo que en mi caso llamaría *aprender a salvarnos*, eso que a mi juicio fue patente ya en el pensamiento antiguo y griego como constante esotérica sería: *salvar algo radical*. En la virtual distinción de actividad y sosiego, la interpolación histórica entre lo profano y la sacralidad, de manera física, racional e imaginativa, se puede encontrar el ejercicio toral de *no distinguir salvo*

---

<sup>95</sup> Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 24

*deseando* o, según Tanabe, por “un deseo por la vida”.<sup>96</sup> Ese es, a mi juicio, el propósito entre la hermenéutica y el rigor material del historiador, la moral desapegada de principios monolíticos ad-intra y ad-extra, la historia de la secularización de las instituciones. Pero de ninguna manera hablo en sí de que debemos proponer un historiador moral: *inquiero que ser eso ha sido siempre el sentido de compromiso imperturbado para el historiador.*

Esa efectividad se da elaborando lo específico, en abstracción una y otra vez, pero que, a fin de cuentas, mantiene la relacionalidad espontánea de una mediación: el mundo de la realidad o la realidad del mundo que no deja de tornarse racional y, sin embargo, es precomprensiva a cualquier intento de realizarla en un concepto. Los fenomenólogos llaman a esa precomprensión “el mundo de la vida”, algo que no resulta a-conceptual, pero que, como quizá señaló Karl Jaspers, sería “lo a-objetivo”. Subrayo esto último como *el mundo de la historicidad* o con mayor precisión: *que el mundo no es su historia, pero la historia es cómo solo puede ocurrir el mundo.* Quizá la gente de la Antigüedad no se planteó el tema de la libertad como tal o, mejor dicho, *la libertad no fue teorizada todavía como ontogénesis.* No obstante, su cuestión fue desde siempre un alguien que quiere ser, que quiere salvar y salvarse de una violencia que irrumpe en su historia común con la crueldad: *desea completamente el Ser,* cosa imposible, aunque, a fin de cuentas, ha sido una volición que hay que saber notar en el maniqueísmo de la barbarie, los recuerdos trágicos que nos vuelven a una idea de justicia, rechazando el posible provecho que podría ofrecer el olvido.

Weil sostenía que reducir a un ser humano a las cosas es “desde el punto de vista lógico, contradictorio. Pero cuando lo imposible se convierte en realidad, lo contradictorio se convierte en el alma en desgarramiento”.<sup>97</sup> *La violencia de la heteronomía* no irrumpe exclusivamente en el desarrollo de un relato: es la intravida, un yo que debe alienarse si quiere llegar a saber quién será. Es así que su efectividad no tiene un sentido distinto de constituir e instituir precisamente esa alienación o, dicho de otro modo, se obliga a reconocer que, en algún grado, es violencia contra *el campo de lo absoluto,* sea como sea que se crea en ello. Y, aun así, el yo también es moral, ya que la alienación, en primera instancia, no tiene la necesidad de contravenir la espontaneidad de ese yo. Dicho de mejor manera, el yo no puede ser un sinsentido ilimitado o para sí mismo. Lo que en él es indistinguible, es

---

<sup>96</sup> Tanabe, *op. cit.*, p. 26

<sup>97</sup> Weil, *op. cit.*, p. 4

también moral, porque le llama o le atrae una necesidad de bien que no pertenece a la trama del mundo sino hasta que es historia, una *alienación paradójica*. Según Weil:

El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de La Ilíada es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la cual la carne de los hombres se retrae. El alma humana sin cesar aparece modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, doblegada por la presión de la fuerza que sufre. La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza.<sup>98</sup>

El extravío numinoso en aquello humanamente imposible, la alienación en tanto contradicción del sujeto. Añade Weil: “la miseria del hombre, que hasta lo hace incapaz de sentir su miseria”.<sup>99</sup> No obstante, *la tragedia histórica es una estructura sentida*. Esa incapacidad o limitación no puede ser sin lo subjetivo y, así, no puede ser tampoco absoluta, objetiva. Por eso resiste la moralidad existencial: el yo en alienación es ante todo *el deseo de saber si algo ético puede ser real*. Lo supo exponer así la autora y activista francesa:

Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata... del poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive... no se puede perder más que lo que pierde el esclavo: pierde toda vida interior. Solo la reconquista en parte cuando aparece la posibilidad de cambiar de destino. Tal es el imperio de la fuerza.<sup>100</sup>

A mi juicio, *alienarse no es sinónimo de heteronomía*, pero atañe a la historia de la instrumentalización de la personalidad. No solo en nuestra actualidad teledirigida, sino ya en cualquier fuerza que se sirva de una auto-afección que pretenda o trate de salvar sin saber del todo cómo. No son sinónimos porque en la historia, además de la heteronomía, *se da la ilustración del yo*. Esto desde un deseo de responsabilidad que abarca precisamente la sensibilidad de uno mismo, pero que, otra vez paradójicamente: *para ser eso, no puede ser solo eso*, o sería el yo como autonegación, un yo que no vive y se vuelve hegemonía, a reserva de convertir toda enajenación en Historia, la cual no habría sido si no fuera la Ética. Quizá como los antiguos y los cristianos, deseo con el corazón aquí y en ninguna parte.

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 1

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 6

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 2





### CAPÍTULO 3

#### Segunda hipótesis secundaria: la necesidad y lo innecesitado

Queda más claro que el sentido de la Historia en tanto disciplina es el de la Ética. Pero la profundidad enigmática de la realidad que esta manifiesta: que la Historia de la filosofía del mundo sea las dinámicas esenciales de la mediación, se trata de un hecho que todavía me hace falta mostrar en este tercer capítulo y en el todo de mi tesis, en el análisis completo de su hipótesis principal y en la búsqueda de una conclusión de valor. *¿De qué manera es orgánico lo subjetivo?* Se ha manejado esta pregunta en la delimitación de una teoría de lo segundo, *sobre el sí mismo*. Esta teoría, sin embargo, *es la alienación global del yo como propósito*, aunque, al igual que eso subjetivo, tiene algo de espontánea, una *intra-relación* que no es solo *auto-reducirse*, ya que excede los propósitos y se abre a aquello primero, lo orgánico misterioso. *Puede ser novedad*, a saber, realmente se juega en esta teorización *una vida que es hablar de qué se hace con ella*, con el mismo rigor en que se cree en su realidad y en una expectativa de valor: *una historia con sentido y una historia como sentido*.

La fe perceptiva de la que he estado hablando es fe en una connaturalidad, la cual lleva a la ilustración de cómo es aquel campo psicológico humano, tanto al adentrarnos en su exterioridad, la Historia viva, como al internarnos éticamente. *La historicidad es expresar cómo son las cosas si es que quiero hablar de mí mismo*. ¿Lo ético puede ser lo real? A propósito de diferencias culturales y problemas de sentido, Castoriadis argumentaba:

Cuando consideramos la increíble variedad de sociedades que conocemos (y que sin duda no son más que una ínfima parte de las sociedades que hubo y habrá) nos vemos casi obligados a pensar que la sociedad puede hacer de la psique lo que quiera-volverla poligámica, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacífica, belicosa, etc. Mirando más de cerca, constatamos que esto efectivamente es cierto, siempre que se cumpla una condición: que la institución ofrezca a la psique un sentido -un sentido para su vida, y para su muerte.<sup>101</sup>

Entiendo que no hay una naturaleza en sentido unívoco, es decir, definida como una esencia radical o naturaleza humana que solo tenga sentido limitar o reconocer puramente en abstracto. Es verdad que desde siempre abstraemos, pero comprender esa racionalidad, su

---

<sup>101</sup> Castoriadis, *op. cit.*, 1997, p. 6

precomprensión e inmanencia, sugiere que la introducción de ciertos conceptos, sujeto y objeto, especificidad y universalidad, *hacen pensar inmediatamente en su mediación*.

Por tanto, estos conceptos, antes que exclusivamente dialécticos, *son una realidad que se adueña de su sentir*. En tanto pensamiento, pueden ser maneras de hacer ver y pensar *lo inter-afectivo*, un diálogo pragmático y de abstracción donde *cualquier sujeto será siempre su historia*. Conclusión que inevitablemente va a contracorriente con el hegelianismo, por lo menos tal y como fue planteado por Atilano Domínguez en su lectura de Henry:

Lo que en Hegel era la consciencia, universal y abstracta... se convierte en Feuerbach en hombre o género humano, designando, alternativamente, hombre o conjunto de propiedades individuales o individuos. Feuerbach y toda la filosofía neohegeliana en general, dice Henry, no es más que un subhegelianismo irrisorio.<sup>102</sup>

En este punto de mi tesis, resuelvo comprender estos conceptos, no en tanto son históricos, sino, y por raro que suene, en su historicidad: *la vida innecesitada de la racionalidad humana*, que podría tener miles de vidas que, no obstante, sienten ser la única. Esa vida, es decir, *la subjetividad subjetiva y a-subjetiva o la imaginación inmotivada como motivación*: si nunca es vida en sí, *es la vida misma en tanto el aprendizaje de la mujer y el hombre*, una necesidad histórica, una necesidad de ser moral y una facticidad universal. Vida en efecto vivida, efectos de vivir y efectos de pensar cómo vivir y cómo podría ser dejar de hacerlo, ya no latir más. ¿Qué hacer y qué no hacer con la afección y su imaginario?

En los primeros dos capítulos de esta tesis, busqué exponer las nociones de mi hipótesis sobre que la Historia es su filosofía. Indagué en la cultura historial de distintas religiones, de distintos pueblos y autores para encontrar en su lógica interna los elementos propios de la teorización que explica lo que quiere decir la filosofía moral y del sujeto. También traté de profundizar cómo esto ha sido convertido en una especificidad de la libertad para lo universal. Se debe desprender de ello la interrogante y guía máxima de este tercer capítulo:

Ya había anunciado antes que trataría una segunda afirmación capital de Tanabe: la idea de la libertad como el principio de nuestra disciplina “no resuelve los problemas de la historia, sino que los hace aparecer nuevamente”.<sup>103</sup> La Modernidad heredó en la filosofía de

---

<sup>102</sup> Atilano Domínguez, “¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, vol. III, 1982, p. 249

<sup>103</sup> Tanabe, *op. cit.*, p. 205

la Historia una contradicción de principio: *que la sustentación indispensable de esta aproximación del pensamiento sea precisamente aquello que debe sustentar*, otra paradoja. Un círculo vicioso que no se ha logrado romper, donde la teoría del sujeto, entendida como teoría de la libertad, *depende y es a la vez la justificación de la filosofía de la Historia*. Es importante decir que abandonar este vicio no solo exige la discriminación de un problema moral o de intelección en la historia de la hermenéutica. La metanoética del filósofo japonés mueve a tratar de distinguir cómo aquella es la Ética, por lo que la conceptualización de la libertad o lo individual no puede ser una *razón suficiente*, una cuestión de universalidad, sino de cómo el pensamiento llega a dejar de evidenciar la experiencia, y el nihilismo al pensamiento, la mediación en el campo psicológico. Si esto se diera, *implicaría renunciar, de hecho, a la filosofía*, aquella que entiendo fundamental para nuestra disciplina. Es así que el problema, no solo del individuo, sino de lo que representa, es el de la filosofía y *su ascesis* hacia la mejor noción de lo que se hace ver y se va haciendo sentir históricamente.

### **3.1 La psique individual, evocación y nihilismo**

Paz ilustró insistentemente esta manera de negar y llegar a lo evidente desde el tema del Amor. De ello es patente su libro *La llama doble*. Por ejemplo, al recurrir a la *Divina Comedia* de Dante, repasó el segundo círculo del infierno de la lujuria, donde Francesca de Rimini contaba que, en imitación de los amantes Lancelot y Ginebra, inspiración de la famosa escultura *El Beso* de Rodin, cayó en adulterio con su cuñado Paolo. Asesinados por el celo de su esposo, se ven condenados al bucle de su romance, girando sin remedio, incapaces de asir al otro en un infierno infinito. Resulta esto interesante porque, para el poeta mexicano, hay algo paradójico en la posibilidad de que Francesca y Paolo puedan todavía verse mutuamente. Quizá incluso explorarse furtivamente, algo similar a la felicidad en el infierno, una negación del maniqueísmo. El Amor, como la más grande invención humana: *podría comprenderse como genealogía de lo individual*. El amor puede ser diabólico y una alianza sagrada contra el monopolio de la trascendencia. *Tú eres un tú* como una particularidad fáctico-electiva, una alternativa libre, negación y negatividad que hace nacer algo propio, metaforizado por John Holloway como “grito exteriorizado”, diabólico o autoafectivo.

“Poder-hacer” deconstruyendo y renovando, dentro y fuera de una historia heteronómica del conocimiento sensible, “el poder-sobre” del idealismo y el empirismo. *Y que tú seas el tú*, la experiencia, la coevolución de estar entre *lo que se ha hecho lo posible por cómo se ha comprendido una comunicación*. Transpersonalidad que vuelve a distinguir los medios éticos, no solo para ser, sino para alienarse desde algo más que lo propositivo: el grito individual que evidencia algo entre la historia inmanente, tabú e historia totémica, escisión y unión. Que *ser un rebelde*, trasgredir la realidad, sugiera también coevolución, *ser lo real*. Acerca de esta contradicción, Murdoch decía con cierta lucidez poética:

La psique es un individuo históricamente determinado que se busca incesantemente a sí mismo... El área de su alardeada libertad de elección no es normalmente muy grande. Uno de sus mayores pasatiempos es soñar despierta. Es reacia a enfrentarse a realidades desagradables. Su consciencia no es normalmente un cristal transparente a través del cual mira el mundo, sino una nube de ensueños más o menos fantásticos diseñada para proteger a la psique del dolor.<sup>104</sup>

Como he expuesto, el relato de lo subjetivo en su estructura es el de una especificidad, ya no solo propiamente histórica, sino de la historicidad y de la idea de lo humano. Sin embargo, la contradicción de que su lógica dependa de su propio acontecer y del de la filosofía de lo universal, exhibe *el impasse* de la Historia para ser, tanto ética, como la Ética. Si como advirtió Murdoch no detectamos “ninguna evidencia que sugiera que la vida humana no es algo autocontenido”,<sup>105</sup> sus contradicciones serán aquellas posibles entre la conceptualización de un ser moral, y el principio que *este es*, a saber, *lo espontáneo*. Es así que el propio sujeto como teoría articula la teorización en general, sin que el pensamiento realmente se haya adaptado a eso espontáneo, al campo de resolución de la Ética real, tan inmediata como global. Esto resume el problema complejo de nuestra disciplina.

A mi entender, para Tanabe la mediación implica una síntesis dialéctica que define, no qué es la atención que se da en la subjetividad, sino estructuralmente *cómo pasa su acontecimiento*. En otras palabras, *poder hablar desde la conversión a lo otro*. Los actos que ello requiere derivan en una aventura integral, donde ni lo universal ni lo específico se entienden por sí mismos. Hemos de hacer historia, impulsar la vida y distinguir cómo inspirar *en el sentido de la integración*. Sin ese influjo, hablar de moral carecería de sentido; lo mismo

---

<sup>104</sup> Murdoch, *op. cit.*, p. 82

<sup>105</sup> *Ibidem*

hablar de historicidad o propósito nos dejaría en la sola negatividad, contradicción, o la sola positividad, justificación, una discursividad probable y probadamente insuficiente.

Podría decirse que tampoco se puede hablar de un sentido universal del individuo. Sin embargo, retomando a Tanabe, la negatividad de su pensamiento no es contra lo individual o contra una afirmación de que la razón es subjetiva, sino contraria a que pensar y vivir sean llevarlo a cabo individualmente, *con el propio poder solo*. Caer en la contradicción de fijar el medio transitivo que implica algo más que ser solo uno mismo o solo una razón que objective. En el libro *El arco y la lira*, Paz entendió con mucha claridad esta cuestión:

La experiencia hecha del tejido de nuestros actos diarios, la otredad es ante todo percepción simultánea de que somos otros sin dejar de ser lo que somos y que, sin cesar de estar en donde estamos, nuestro verdadero ser está en otra parte.<sup>106</sup>

El nihilismo espiritual que requiere la filosofía de la mediación, ya sea desde la propuesta de Tanabe o en general, apropiada ahora por mí, puede ser una oportunidad de todo el pensamiento en su búsqueda de valor. Una desintoxicación de aquello que Epicuro llamó “falsos infinitos”, que serían, en este caso: *la totalización del sujeto como teoría o del sujeto como razón para pensar*. La disrupción del sentido de lo individual, que pretende ser lo específico y un universo, y que, por ser esa misma segunda pretensión, *no puede serlo*, anima, sin embargo, a la coevolución. Lo individual transgrede e integra, radicaliza la especificidad como filosofía, pensamiento moral, revelando a la vez *el sin sentido de los principios de la no contradicción y de la identidad*, en un intento nuevo de que se evidencie algo universal exclusivo de su historicidad, algo que resiste, pero articula lo sociológico: *la universalidad de una historia trans-individual*. La razón y el sujeto deben ser libres de sí para que una teoría de la libertad sea la clarificación, no de su ser necesario solo supuesto, sino de la necesidad cambiante. Se necesita una *cultura de la ambivalencia*, una *estabilidad-sentimiento*.

### **3.2 El horizonte y lo subjetivo abstracto**

Necesitamos que la teoría de la libertad sea generar integración. ¿Integrar qué? Una vida en ejercicio ético sería a lo que podría referirme por síntesis dialéctica, cuyo sentido, de

---

<sup>106</sup> Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 266

acuerdo con Tanabe, *trata sobre una atención entre una primera, segunda y tercera manera de desear*. Me atrevo a decir que esta es la clave para comprender esta tesis: *esas maneras de desear no serían otras que las del individuo, lo específico y lo universal*.

Desde mi lectura de Ortiz-Osés, ya mencioné que la hermenéutica del judeocristianismo inició una salida del tema especificidad-universalidad al hacer a su metafísica autoafectiva, *un no esconder la tensión humana*, donde tener fe en una armonía invisible no es contradictoria con la noción de una armonía encarnante, *theosis* o creer que se va actuando como Dios, *la sentimentalidad que se hace sentido*. El mundo moderno hereda esta impronta en la teoría del sujeto, donde se ha iniciado, de forma inadvertida, aquella *metafísica autocrítica* a la que ya hice referencia, la cual será una atención más plena en el instante en que, de acuerdo con Tanabe, se repiense lo orgánico, la integridad general de la intermediación de conceptos, especificidad, individuo y universalidad. Solo si es reanimado el campo psicológico y solo si la reflexión histórica puede ser moralmente activa, *se refertilizan las ideas*. Este horizonte sin principio, inmediado y material, es horizonte: *es*, tanto mediado, como materializado, en el entusiasmo de la pregunta humana, individual y colectiva acerca de lo que significa estar vivo. Este entusiasmo abre toda nuestra existencia, y se convierte en un valor en la medida en que esta es una historia. Esa es la relación dialógica que encontró la Escuela de Kioto entre razón, religiosidad y la connaturalidad ética de ambas, evitando una mentalidad residual. María Zambrano lo ilustró de manera vívida:

El claro del bosque es un centro en el que no siempre es posible entrar... otro reino que un alma habita y guarda. Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Y se la obedece; luego no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese solo instante y que nunca más se dará así.<sup>107</sup>

Un rechazo a un absoluto abstracto implica, pensando ante todo en la necesidad de lo real, no una negación radical, sino *descrear o descreer un sinsentido*. Esto es una y otra vez *la negación de lo no-ambivalente*, lo que no pueda ser en alguna medida conceptualizado para enriquecer una perspectiva, no solo en plan estético, también afianzando, ante todo, que *no hay nada alterno a vivir y, por tanto, alterno a lo histórico*. Esto incluye nuestras negaciones constitutivas. De acuerdo con otro representante de la Escuela de Kioto,

---

<sup>107</sup> María Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1986, p. 1

Nishitani, “la nihilidad no es un sentimiento subjetivo, una fantasía o una idea, sino una realidad no menos real que nuestra propia existencia”.<sup>108</sup> Esta síntesis no es *la de las condiciones éticas de la Historia*, la vida tal y como fue y es actualidad. La Historia no se trata de un mero resumen o bagaje moral. El individuo aprende, *se prende* de su sentido, cambiando muchas veces de trascendencia. Entonces, va reconciliando la Historia como algo inesperado y como memoria. En mi opinión, esta síntesis la pensó Murdoch así:

El hombre no es la combinación de un pensador racional impersonal y una voluntad personal. Es un ser unificado que ve, y que desea conforme a lo que ve, y que posee un control continuo y ligero sobre la dirección y el foco de su visión. Pienso que no hay nada en la superficie de este retrato que no sea familiar para la persona corriente. Las dificultades filosóficas pueden surgir si intentamos dar un sentido de fondo único y organizado a la palabra normativa realidad.<sup>109</sup>

Hasta ahora, toda teleología que sea parte de una filosofía de la Historia *ha supuesto una disrupción del o para con el individuo contingente*. Y este, como tal, se impide a sí mismo distinguir toda su realidad. Esta disrupción individual es tal solo si llega a historiarse, es decir, deja así de ser solo tal para ser una disrupción radical e indescifrable. Estamos abiertos a la individualidad como a la concreción haciendo medios, tratando lo abierto del mundo desde y como aquellos cambios que entendemos psicológicamente necesarios o como la necesidad. Reflexionar sobre ello es parte de lo que quiero decir por hacer una Historia de la personalidad, y revisarlo parece determinante para hablar de Historia globalmente.

En tanto las características de un campo psicológico son las de un campo histórico, todo está en un horizonte concreto que, más que la deducción de un deber ser, de la idea del mundo o de una teleología inmediada, es en todos sus efectos *una historia y lo universal*, porque las contradicciones entre lo subjetivo y lo real, razonar y percibir, frente a la sensibilidad de aquello en la historia que aún me es trascendente o todavía no hemos podido mediar: son *la vida del futuro*, la vida que puede llegar a ser existencia en mi persona y mi entorno. La subjetividad subjetiva y la cultural, o la hermenéutica no solo del intelecto, sino auténticamente vivificante. Para Castoriadis, esto es “espontáneo”, sin que haga falta

---

<sup>108</sup> Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Trad. Raquel Bouso García, Madrid, Siruela, 2003, p. 154

<sup>109</sup> Murdoch, *op. cit.*, p. 45

entender esta palabra y en el entendido de que hablamos sobre “el salto, lo inesperado, lo discontinuo, el lugar por el cual se acuña la potencia creadora de la imaginación”.<sup>110</sup>

El ejercicio de mediar y ser mediado puede denominarse precomprender, *una comprensión por connaturalidad con todo*. Hablamos de una mediación que no es abstracta, tampoco una imagen ideal o un plan moral: *la experiencia a-continua, eternal, co-continua, pero no co-experiencial*. Esta definición es las implicaciones de una Historia de la personalidad, que haya una diferencia en el tiempo entre *intersubjetividad* o instituir en la cultura, y *covivencia*, instituir en la subjetividad, la imaginación. Tiene efecto lo que moralmente se *intraexterioriza*, es decir, se distingue y articula la diferencia entre una institución emotiva, y una que se da ya en la cultura instituida, siempre que esta se entienda también como una de la subjetividad, la búsqueda de la afección humana. Contemplar la realidad individualmente exige la elaboración de un relato, una interpretación y un proyecto cultural en tanto atención ética, siendo que la individualidad como tal *no es lo distinguible*, sino *una serie de maneras en las que hablamos favorecidos por la perspectiva*. Se trata, no de cómo es posible la identidad, sino de cómo puede mostrarse, y cómo podemos garantizar su existencia. Y hay que enfatizarlo: *de eso va la disciplina de los historiadores*.

La memoria narrada tiene un contenido, pero este solo llega a nosotros por nuestra historicidad, suponiendo que la atención no solo es constitutiva, sino que incluye un excedente comunicativo, algo más por ser dicho además del relato intersubjetivo de una narración: la subjetividad que no podría ni mantenerse abstracta ni agotar la mediación y la narrativa. La historicidad de nuestra psicología, el ejercer la volición como única continuidad. Bien dice el proverbio que *el deseo es la madre del pensamiento*. Así lo vio también el novelista Ian McEwan, en un excelente ensayo sobre el poder del deseo múltiple:

Los procesos lentos y ciegos de la evolución han descubierto mediante prueba y error que el mejor medio para empujar a los seres humanos y otros mamíferos a proporcionar cuidados parentales, comer, beber y procrear es ofrecerles un incentivo en forma de placer unido a cada actividad. Hay en ello una maravilla cotidiana que no apreciamos en lo que vale... la fuente de deleite se conoce como sistema de recompensa. Su función es motivar, y también gratificar... de

---

<sup>110</sup> Castoriadis, *op. cit.*, p. 1



ese eficaz mecanismo biológico se derivaron extraordinarios avances culturales. Qué vinos, qué salsas... qué poesía amorosa, qué canciones, pinturas y música seductora.<sup>111</sup>

Castoriadis metaforizó esto como un flujo cuya “familiaridad inmediata” o connaturalidad “suspende la sorpresa frente a su existencia misma y a su extraña capacidad de crear discontinuidades al mismo tiempo que las ignora al enlazarlas”.<sup>112</sup> Esto sería lo real de la vida en su espontaneidad e historicidad. Weil lo entendió desde su teoría de los derechos y las obligaciones: no nacemos con los primeros, pero hay una obligación precomprensiva *en la necesidad que tiene y es que haya realidad*. Lo único que puede afirmarse sin necesidad de diálogo, de forma inmotivada, sería esa necesidad. No es que esta afirmación no esté mediada, pero coincide con lo que tiene de real la producción dialógica, la creatividad de la mediación que, como tal, no podría ser mediada. No obstante, por ser mediación, *no existe como tal*. Es también racional, pero media para que pueda existir una razón. No fundamenta al individuo o lo que sería él mismo en tanto la libertad. Tampoco absolutiza lo objetivo porque da cuenta de la verosimilitud de las cosas como mediación: *hacernos reales*.

### 3.3 Lo subjetivo sensible, una segunda naturaleza

Lo virtual no es la lógica causal de toda mediación para llegar a un concepto del yo. *Lo que se busca sería su efectividad, la realidad del yo o hallarlo como medio*, uno que no solo debe prescriptivamente preservar lo específico, sino, por el contrario, convertirse en una noción de permanencia en sí mismo, a saber: *se aprende de su efectividad para reconocer la experiencia*. Podría decir que *la experiencia es la subjetividad*, pero que *la identidad es subjetiva*, algo instituido en y por la afectividad de la experiencia. Una filosofía, un *saber hacer* por cómo aprendemos a decir con qué, más allá de una inducción o deducción. Esto sería el autodescubrimiento en tanto *creamos* cómo definirlo. Una institución que empieza en la vida y que se reinstituye en *cómo ha sido pensada*. Me atrevo a sostener que es subjetivo, tanto el deseo de objetividad, de objeto immediado, como el deseo de una individualidad inmediata. La subjetividad no es racional, sino un campo donde la razón es fáctica o histórica, donde somos reales, pero *porque la Ética tiene realidad*. Uno convierte

---

<sup>111</sup> Ian McEwan, “La literatura del deseo”, Trad. Paloma Cebrián, Babelia, El País, 10 de agosto del 2019

<sup>112</sup> Castoriadis, *op. cit.*, p. 1

la autoafectividad en historia. Por tanto, uno se convierte moralmente, *metanoéticamente*, de acuerdo con Tanabe. Se da así el desarrollo de una lógica de lo performativo, y otra de la espontaneidad, es decir: *instituir en la imaginación, y la culturalización de esta como un reinstituir en la cultura*. Entonces es que se da una valorización de la efectividad de la realidad del yo, de la historicidad en la Historia y en la historicidad autocontenida.

Lo que he querido decir por esa reinstitución no se refiere a un empeño terco por reimplantar un código de conducta o de intelección. Pero no puede refutarse que la normatividad es connatural, un significado y un significante, por medio de la constitución misma de la subjetividad, a partir de la cual es una dinámica. Me interesa este concepto del filósofo John McDowell, que Jesús Vega Encabo sintetizó muy bien en su artículo “Habitar el espacio de las razones”. Me interesa sobre todo por su noción de naturaleza:

No actúa sobre la sensibilidad animal, sino que lo hace ya en la sensibilidad misma... se labra la vida sensible del animal racional, el que articula en razones su experiencia sensorial... segunda naturaleza. La fuerza normativa de las razones no se extiende sobre lo sensible desde fuera, desde lo suprasensible, sino que surge desde dentro de una naturaleza animal en formación.<sup>113</sup>

Hablaría nuevamente de una intraexterioridad o de esa *psico-cultura* que demuestra, según el mismo artículo de Vega Encabo, retomando el libro *Mind, Value and Reality* de McDowell,<sup>114</sup> “que el mundo interno mismo es una refutación vívida del idealismo”.<sup>115</sup> Esa segunda naturaleza o reinstituir labrando sobre la sensibilidad *es un reencantamiento con el aparecer del mundo*, por tanto, con el pasado inmanente, *el campo de una libertad* que es que se puedan volver siempre a sensibilizar los contenidos necesarios para los efectos de un sujeto subjetivo y no subjetivo, intencional y sensorial. También, en segunda instancia, los de un historiador. La hermenéutica de este profesional debe ser ética o *meta-subjetiva*, porque, como sostuvo Castoriadis en su crítica a las ideologías de la Modernidad:

---

<sup>113</sup> Jesús Vega Encabo, “Habitar el espacio de las razones”, en *Revista de Libros de filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, 2005, p. 2

<sup>114</sup> John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Harvard University, 2001

<sup>115</sup> Vega Encabo, *op. cit.*, p. 4

En todos los dominios de la vida, tanto en la parte desarrollada como en la parte no desarrollada del mundo, los seres humanos están actualmente en vías de liquidar las antiguas significaciones y tal vez de crear otras nuevas, demoler las ilusiones ideológicas que dificultan esta creación.<sup>116</sup>

*Debe interesarnos la interpretación moral que no ha sido desarrollada.* La racionalización de la libertad, la antropología moderna y la hermenéutica de algo continuo están en su historicidad. *Tratan con algo que fue el presente y con una subjetividad que aún lo es.* El hecho histórico y el sujeto tienen algo de una realidad que incluso en la inmanencia no puede ser completamente distinguida. ¿Es pensar, tomar consciencia? Hay una razón histórica, una filosofía de la Historia que trata de ser la temperatura de ese ánimo relativo y compasivo por universalizarse, que quiere y no puede hacerse del todo ver. *Trabaja con la propia distinción de su factualidad.* Sirve a una cultura y se sirve de la historia de sus conceptos e ideas. Es así que lo real no puede mediarse completamente como razón. Media la historicidad de lo racional, está en la historia de una distinción, la personalidad, y justo por ser lo real, nos deja con algo que hacer de la experiencia: *las preguntas de la Historia.*

Revisando la obra *Breve Historia del alma*, de Luca Vanzago, para Francisco Varela, exponente de la llamada “neurofenomenología”, una narrativa “en tercera persona, objetiva y por principio tendiente a reducir las experiencias subjetivas”, y otra opuesta “en primera persona que aísla al yo como algo independiente del mundo”, *inactivan* nuestros ámbitos históricos que, como tales, son los de una percepción relativa de “la experiencia situada del sujeto en su interacción con el mundo”. Si no hay una independencia óptica u ontológica, la denominada por Varela “aproximación enactiva” anima a reflexionar sobre los distintos niveles de aplicabilidad de nuestras interpretaciones humanas, entendiendo que *hay una unidad psico-histórica entre el sí mismo cognitivo y su implementación*, por la “que mantienen un vínculo de interacción y de doble determinación con ella”.<sup>117</sup>

Interpretando el libro de Varela *Autopoiesis y cognición*, lo histórico podría ser lo subjetivo, porque esto no es solo *conocimiento sobre o experiencia de*, sensibilidad o intención. De hecho, no posee ninguna característica intrínseca que permita discriminar, mediante sus sucesivos cambios, entre sus causas posibles, sean internas o externas.

---

<sup>116</sup> Cornelius Castoriadis, *El mito del desarrollo*, Barcelona, Kairos, 1979, p. 226

<sup>117</sup> Luca Vanzago, *Breve Historia del alma*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 269-273

La segunda naturaleza de McDowell, historia y conocimiento o actuar en la interpretación del pasado, no es la copia en el interior del historiador y de sus lectores de un estado de cosas exterior y retroactivo. Si se sigue la lectura de Varela hecha por Vanzago, “la distinción misma entre exterior e interior, que no es eliminada, es recategorizada en términos de interacción y coimplicancia”.<sup>118</sup> *Elaboración sobre representación*. El campo psicológico de la mujer, el hombre y el historiador, *no es una pantalla interna*, sino el campo de la realidad que puede cambiar y ser “la pantalla misma como estructura general que no preexiste a sus imágenes, sino que surge de ellas”. Ya lo dijo Pascal con gran inteligencia:

Los estoicos dicen: «meteos dentro de vosotros mismos, allí encontraréis el reposo». Y eso no es verdad. Los otros dicen: «salid afuera: buscad la dicha divirtiándoos». Y eso tampoco es verdad. Vienen las enfermedades. La dicha no está ni fuera ni dentro de nosotros. Está en Dios, a la vez fuera y dentro de nosotros.<sup>119</sup>

Pensando en lo que aceptó y en lo que se resistió a aprender de los filósofos europeos, no es que Tanabe pretendiera ir más allá de un racionalismo objetivo, como el de la filosofía de Marx, deudora de Hegel, para el cual *lo real es racional y lo racional es real*. Tampoco pretendió rebasar la genealogía de Nietzsche, una estética nihilista. Invitaba, más bien, a que la filosofía de la Historia sea también *una filosofía en la historia*. La creatividad de la afección, no lo individual, lo universal o lo específico. La razón histórica es ética afectiva porque carece de un sentido final esa duda sobre de qué manera son reales el sujeto o el pasado, la imaginación y la inmanencia, la libertad o el mundo: la Historia es la Ética por la continua apreciación disruptiva que, sin embargo, concilia, hace intra-discursiva y una persona en conversión *todo esquema sentimental de mis abstracciones y su nihilización, sean societales o individuales*. Castoriadis trató de ilustrarlo de la siguiente manera:

El pensamiento es esencialmente histórico, cada manifestación del pensamiento es un momento en un encadenamiento histórico y es también -si bien no exclusivamente- su expresión. De la misma manera, el pensamiento es esencialmente social, cada una de sus manifestaciones es un momento del medio social; procede, actúa sobre él, lo expresa, sin ser reducible a ese hecho.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 271

<sup>119</sup> Pascal, *op. cit.*, p. 391

<sup>120</sup> Castoriadis, *op. cit.*, 1997, p. 3

De acuerdo con Peter Burke,<sup>121</sup> teóricos sociales como Spencer o Durkheim anticiparon *el posible e incierto paso humano de homogeneidades incoherentes a heterogeneidades coherentes*. El carácter dialógico de la razón es la experiencia de lo racional. La universalidad es más que *sub-logía* o permanencia estructural, el pasado génico o el presente material, lo específico en el individuo o la percepción individual de lo específico: acontece un sentido de lo concreto y la identidad, *tratar de hacer coherente la mediación en tanto es sentir*. Por eso entiendo la razón como la originalidad mediada: la Historia es la filosofía de buscar *cómo hacer sentir haciendo sentido*, rememorar *erosóficamente un campo ético* desde las distintas fuerzas vivas que pretenden completarnos y ser una nueva e inusitada *neo-proyección*.

Sin embargo, todo talante ético también puede historiarse. Para ello valdría la pena refrendar una Historia de los conceptos, como he tratado de hacerlo transversalmente en esta tesis en sus distintas consideraciones y esfuerzos de análisis, por ejemplo, en mi recorrido por la historia del judeocristianismo y su aporte a una teoría de la libertad o hermenéutica desde la Historia, y por la Antigüedad y el desarrollo general, entre la religión, el Arte y la filosofía, de una introyección que evocó lo subjetivo y sus principios de necesidad.

### **3.4 Ontonomía, el refinamiento de la consciencia**

En mi opinión, este talante ético tiende a generar distintos conceptos, ya sean sociológicos, como el del carácter gremial de los seres humanos, o en la definición de obligaciones morales universales propia de filósofos en cierta línea platónica o kantiana. Se tratan de conceptualizaciones que se presumen objetivas o, de acuerdo con una noción presente en prácticamente toda la obra de Rorty, “representacionistas”. En resumen, un esencialismo científicista, idealista o teleológico, una lógica de la verdad suficiente.

Sin embargo, es la misma afirmación dialógica y de lo dialógico en la mediación, o ese talante tan ético como historicista: *aquello que podría ir más allá de conceptualizaciones objetivas sobre sí mismo*. Una disrupción que interioriza evidenciando, que invita a teorizar, reflexionar crítica y sensitivamente el sentido de lo que queremos decir por objetividad *entre la mediación racionalizada de las nociones de individuo y naturaleza*, es decir, la alienación

---

<sup>121</sup> Peter Burke, “Teoría social y cambio social”, en *Historia y teoría social*, Buenos aires, Amorrortu Editores, 2007, p. 204

tanto histórica como universalista entre ejes de especificidad o distintividad, como aquello que también trata de ser mediado, el excedente sensible que busca su manifestación en motivos históricos y vitales. Si este es real, no se agota, pasa por la efectividad y la afectividad, el acontecer innegable de las relaciones que buscan decir cómo es que son realidad, o la propia realidad de la psique más allá de cómo es percibida o es percepción.

La objetividad es racional, como la subjetividad una objetividad que no puede delimitarse en abstracto y que, además de intersubjetiva, es la historicidad en la inmanencia de la subjetividad. *Yo que quiero ser y ser lo que pueda ser un yo*. Su materialidad sería *que el pasado es*, y ese yo, más allá de que se realice como una idea, un recuerdo que pasa por el propio pasado, lo subjetivo en un juicio inmediato y societal, puede aplicar su autorreferencia *para re-distinguirse de ella, auto-explorar-se*. Esto es la manera en que son existencia lo mediado y lo inmediado que tienen la personalidad y la metáfora. Según Murdoch:

El desarrollo de la consciencia en los seres humanos está inseparablemente relacionado con el uso de las metáforas... no son meramente decoraciones periféricas o incluso modelos útiles; son formas fundamentales de aprehensión de nuestra condición.<sup>122</sup>

Más que ser manifiestas, *las cosas no son hechos*. Lo que podríamos entender, lo que tiene sentido como *los hechos*: está en tener que *tratar de manifestar*, hacer algo de la vida, creer en la metáfora no solo como un sustituto de lo que no se puede decir, porque más que una experiencia intraexterior, *esto último sería lo que es la experiencia*. Considero que esa puede ser la cuestión necesaria, es decir, de lo universal, específica e individual, para una filosofía abocada a dilucidar cómo disolver contradicciones de epistemología, sentido y propósito en la Historia de los conceptos, las ideas y las culturas, así como la moralidad y el valor del lenguaje. La metáfora, que permite todas las metafísicas, es una prueba ética, una constatación de lo instituido y la heteronomía, pero también de la consciencia que es la alienación y la materia con la que se puede instituir. De acuerdo con Castoriadis, “al lenguaje en tanto código”, “ensídico” o conjuntista-identitario, el instrumento “cuasi unívoco del hacer, del contar y del razonar elementales”, se opone, a la vez que “está inextricablemente

---

<sup>122</sup> Murdoch, *op. cit.*, p. 81

unido”, aquel aspecto de la personalidad “poético portador de significaciones imaginarias propiamente dichas”, al que debe todo “la funcionalidad de las instituciones”.<sup>123</sup>

Pienso lo siguiente muy en el fondo, y ahora lo digo de manera explícita. Traduzco la hipótesis de esta tesis desde una consideración, a lo mejor, más redonda: *hacer algo con lo que ha tenido que ser vivir es la labor de un historiador que, en su carácter profesional, piensa qué debe hacer de su disciplina. ¿Cómo emplear esta filosofía en el trabajo formal, en nuestra producción? Conciliar motivos temáticos, metodológicos y morales. Pensar, sí, muy en el fondo, pero creer que hacer historia es jugársela, un gran atrevimiento.*

Regresando a la filosofía de Castoriadis, desde mi punto de vista, el autor pudo entender esa historicidad de la personalidad, tanto disruptiva, como hermenéutica, exotérica y esotérica, como la afectividad y como su interpretación. Es decir, como la existencia en la metáfora, una “lucha por objetivos que sean realizables, que tengan sentido más o menos inmediato y a la vez puedan proyectarse y articularse con una perspectiva global y mediata”.<sup>124</sup> La racionalidad es ante todo un campo psicológico donde definimos qué hacer. En la historicidad del valor podemos preguntarnos no solo cuál puede ser la necesidad de pensar, sino *por aquello que ha sido sentido*, y, por lo tanto, *que puede ser sentir como esa pregunta-valor*. Se trata, entonces, parafraseando a Tanabe y a Castoriadis, antes que de una ontología, una psique y una racionalidad: del valor de esta última, de la teoría, y un encuentro final y de origen con el valor, con la vida de la psique y la vida espontánea, como lo son la creatividad, la filosofía en tanto una historia ética y nuestra disciplina en tanto Ética.

Conforme a la lectura que hago de su pensamiento, coincido con el autor japonés en que, para abordar en toda su extensión una teoría sociológica, política o histórica, se necesita una filosofía en la radicalización de su etimología: *pensar amatorio al conocer lo real*, la necesidad del conocimiento que, más allá de su categorización moderna racionalista, *ilustra a la atención distintas potencialidades de la existencia*. Volver motivaciones el flujo inmotivado de la imaginación, convertir en universalidad el campo psicológico, y en valor a la universalidad. Podemos analizar éticamente la cultura para hacer filosofía. Ejemplos, los epicúreos frente a la retórica del Ser, la China intercultural entre los enfoques taoístas y confucianos, la sociedad moderna y los paradigmas humanistas entre Rousseau y

---

<sup>123</sup> Castoriadis, *op. cit.*, p. 6

<sup>124</sup> Castoriadis, *op. cit.*, 1996, p. 29

Maquiavelo, aquello atópico en los distintos campos de capital que subrayó Bourdieu, la asimetría o el valor de la igualdad como principios que Proudhon cuestionó.

Immanuel Wallerstein metaforizaba que “el cambio es eterno. Nada cambia jamás. Los dos tópicos son ciertos. Las estructuras son los arrecifes de coral de las relaciones humanas, que tienen una existencia estable durante un período relativamente largo de tiempo. Pero las estructuras también nacen, se desarrollan y mueren”.<sup>125</sup> Tampoco la filosofía de la Historia moderna, en tanto experiencia de la realidad de los individuos, podría tratarse como obvia o universal; tampoco es reductible la espontaneidad, y es un sinsentido hablar de una cultura del individuo, tanto como el pensamiento solo estructuralista no tiene rigor. Si esta filosofía es moral, hace falta que se piense “ontonómicamente”, como sugirió Panikkar desde su propia terminología. Este concepto me parece clave, referido a continuación:

Llamo ontonomía al reconocimiento o al desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de las esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni interferencias injustificadas. La ontonomía es sensible a las peculiaridades propias de cada ser o clase de seres, sin absolutizar tales regularidades como si no existiesen otros seres.<sup>126</sup>

*Estamos gracias a la especificidad.* Reinterpretando la propuesta metanoética de Tanabe y de la Escuela de Kioto: *lo específico es el descubrimiento de que somos incluidos.* Sin descubrir al mundo o al yo en sí, en la impersonalidad de la otredad trascendente y de la otredad inmanente, *lo personal muta*, lo inmediado es mediación y, como tal, es una historia, un registro vívido de quien intenta ver el cambio, aunque solo queda en él la moral.

La principal crítica a la problematización del individuo que realizó el filósofo japonés puede resumirse desde el *deseo de una continuidad heurística*. Renacer a la metafísica desde la crítica y los esfuerzos de análisis histórico e historiográfico de los conceptos, como lo hizo también Rorty. Permitir encontrarnos, no solo en la clave exclusiva del conocimiento, sino formar, procurar esa ontonomía antes sugerida. Ese puede ser el esfuerzo no solo de análisis del historiador, sino algo aún y siempre misterioso: *su teoría*, porque, además de un compromiso moral, *debe aventurarse a proponer y emocionar a sus semejantes*.

---

<sup>125</sup> Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Trad. Antonio Resines, Madrid, Siglo XXI, 2016, p. 7

<sup>126</sup> Raimon Panikkar, *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, en “Ontonomía”, Raimon Panikkar sitio oficial, 1961





## CAPÍTULO 4

### La ética de la mediación, tragedia e Historia trasfiguradas

Hay algo que es, tanto el horizonte en los seres humanos, como el trabajo de visualización de los historiadores o esa segunda naturaleza antes referida que elabora en la primera. Para este análisis, me atrevo a darle este adjetivo a ese algo: *tecno-sensible*.

En este cuarto capítulo, pretendo evidenciar la hipótesis de esta tesis clarificando la virtualidad de la filosofía que podría ser la Historia. Se vuelve entonces una recursión de los pasados tres capítulos: en los dos primeros traté de redimensionar un análisis global de conceptos y creencias en tanto historia de la subjetividad y las personalidades; en el tercero identifiqué el que supongo es el problema de principio con el que lidia metodológica y extensiblemente nuestra disciplina, la Ética misma. *Esta filosofía es sobre y de la alienación*, y sobre consideraciones estéticas, intencionales y propositivas de lo que hacemos los historiadores como agentes del valor relativo de lo que es la vida *tempitérnica*, es decir, la vida como un experimentar no mediado, sin tiempo, y mediado día con día dentro del tiempo y las dualidades humanas, *nuestra manera de mirar lo que somos históricamente*.

De la negación y negatividad frente a lo que ha sido hasta ahora la filosofía de la Historia, la disciplina de la Historia misma, resta una adecuación, una aprobación final, a saber: *vivir pensando cómo es vivir*, la valorización original de lo espontáneo. Parafraseando a Alcibíades, parte importante de una filosofía histórica está en comprender que *una razón debe verse animada por la fuerza erótica de la seducción*, ser *erosofía* como encuentro final, trasfondo estético para el historiador, quien debe saber cómo dar cuenta mejor de nuestras asimetrías, llegar, no a la idea, sino al encuentro de nuestras especificidades, nuestra diversidad sin ser solo dualismo. Esto se entiende desde la imposibilidad de autocultivarnos, de contar solo con el propio poder o el poder de la razón solo, de las teorías de la justificación sobre lo que ha pasado. Necesitamos estar atentos a una afinación inédita, una revolución del atractivo, una creciente fineza moral que no desprecie las tradiciones espirituales.

Hablo de una historicidad que, más que extra-continua, entre la creación y la evolución, la historia de los conceptos y la personalidad-historia: es la sugestión de esa necesidad de comunicar, gracias a una espontaneidad necesitada. *Hacer de lo hecho algo que hacer*. No se trata de elaborar solo un plan moral, porque también hay conocimiento nuevo, una apertura

al mundo desconocido que incluye al pasado. La heurística tiene un giro que debemos recoger como propio e histórico, imperturbado y capaz, *extra y retro íntimo*, constitutivo de la libertad. No obstante, ¿qué es la libertad si no poder ser libres? Quizá hay que preguntar ¿qué implica su realidad o cuál es el mundo del que y desde donde estamos hablando? Como expuse antes, la hipótesis de trabajo de Tanabe fue que la idea de tomar a la libertad como principio no resuelve los problemas de la historia, sino que los hace aparecer nuevamente. Por ello, para verdaderamente ser libres, hace falta una consciencia que sea más que sí misma, es decir, que sea histórica en el orden de las cosas más incluyente y amplio posible.

#### 4.1 Aproximaciones a lo integral y lo pragmático

En un ensayo sobre la obra de Nietzsche, Oscar Barroso Fernández señaló una manera de pensar que identificó con *la sofística*. Noción no limitada a lo histórico, a los distintos maestros presocráticos griegos oportunistas, sino una búsqueda metafórica práctico-teórica, como también señalaría Adolfo Sánchez Vázquez en su concepto de praxis. Su “intención primaria es solo oblicua a su verdad... no apunta directamente a ella, sino, más bien, a reforzar otras verdades”. Una manera de indagación que pretenda que la existencia como historicidad sea ilustrada a nuestra atención debe ser “pragmática por excelencia”.<sup>127</sup>

Para Barroso Fernández, Nietzsche se decantó por esta manera de pensar para “arrasar nihilistamente” y constituir como alternativa “una propia propuesta de sentido”. En otras palabras, restituyó desde la estética, y de forma práctica, la experiencia de la imaginación instituyente, algo que, en coincidencia con las reflexiones de Tanabe, sugiere que la racionalización de la libertad genera contradicciones, a no ser que se dude de manera genealógica y desde la riqueza del instante de: esas “ideas arraigadas” de “la propuesta de sentido tradicional”, atractiva para “un ser humano habituado a la idea de una redención total”. Nada puede convertirse en un absoluto immediado, sino “aquello de lo que ya tenemos vivencias propias”,<sup>128</sup> cuyo significado nunca podría ser ni obvio ni completo.

Esto no es otra cosa que la imaginación, la cual, de acuerdo con Castoriadis, *no tiene una lógica propia*, siendo trascendencia por medio, tanto de una historia, como nihilizando

---

<sup>127</sup> Óscar Barroso Fernández, “Filosofía y sofística en Nietzsche”, en *Colección de filosofía y pensamiento*, Universidad de Granada, 2013, p. 417

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 418

esta, las especificidades universales. Este sería el valor immediado de las metáforas y la vida. Creemos no mediante el ser, sino en su mediación ética, ante la espontaneidad y el valor o, siendo bien precisos, por la historicidad de la libertad, tal y como lo es también de la subjetividad no subjetiva. Previamente resalté el ejemplo de la teoría de Kripke sobre las verdades necesarias a posteriori, a saber, la emergencia de esa genealogía de lo subjetivo o de la percepción a la que se refirió Nietzsche, según interpreto en mi lectura.

Hago mención de la necesidad, tanto inmotivada, preexistente, así como garante de un permiso de distinguir la historia de nuestras motivaciones, la manera en que necesitamos. La complicidad entre autoafección y auto-creación, la paradoja de negar la referencialidad del sujeto en favor de la necesidad y la autonomía. Y aunque esto sea una paradoja, puede asumirse como universal, en el entendido de que *una historia completa que da cuenta de sí misma sugiere siempre afectividad*. Como tal, no tiene definición e imagen, o no las tiene sin una imaginación radical, espontánea y a-funcional que, sin ser contraria a la razón, no necesita de un entendimiento que no se vuelva primero necesario, real y urgente.

Asumo también que, al negarse la referencialidad del sujeto, la Historia, en cuanto su propio valor y el de la realidad que nos quiere hacer ver y teorizar, es “teleonomía”. Este concepto tomado del libro *El azar y la necesidad* del bioquímico y filósofo Jacques Monod, infiere una noción de libertad radical y cósmica, no contraria al humanismo, pero ausente de él, a partir de la cual la vida ha de aceptarse, en cierta medida, como su propio propósito, sin apelar a una causa final. Parfraseándolo, *la vida y el conocimiento son lo que son, y una intención, lo que pueden ser*. Es así que lo único universal que nos mueve sería solo una comprensión de la plenitud de la intencionalidad, *previsible pero no indispensable*, de cuyo encanto debemos desapegarnos si queremos asumirlo éticamente. Sin un propósito similar al de las teleologías, la Historia, como la psique, no es otra cosa que un pasado que vuelve a latir desde experiencias y encuentros nuevos. De acuerdo con lo dicho por Monod:

Un ser vivo resulta de un proceso totalmente diferente en cuanto no debe casi nada a la acción de las fuerzas exteriores y, en cambio, lo debe todo, desde la forma general al menor detalle, a interacciones «morfogenéticas» internas al objeto mismo. Estructura testimoniando pues un determinismo autónomo, preciso, riguroso, implicando una «libertad» casi total respecto a los agentes o condiciones exteriores, capaces seguramente de trastornar ese desarrollo, pero

incapaces de imponer al objeto viviente su organización. Por el carácter autónomo y espontáneo de los procesos morfogenéticos que construyen la estructura macroscópica de los seres vivos.<sup>129</sup>

No obstante, racionalizar de manera paralela dos acepciones de necesidad, una universal y otra subjetiva, nos dejaría con el error, o de una espontaneidad desencarnada, sin sustento somático, o de una historia, un contexto y una emotividad que pretendan universalizarse históricamente como ha ocurrido hasta ahora. Debe haber de por medio lo que he venido a llamar una Historia de la personalidad o de la metafísica. Y por esta indagación ética sabemos, por la energía de su propósito, que la racionalidad no puede limitarse a elaborar un absoluto que no se convierta continuamente, ya sea puramente egoísta o puramente abstracto, es decir, que no busque la novedad y la vida. Esta conversión del sujeto histórico, de un ser humano sujeto a lo espontáneo: *es sencillamente la experiencia*. Este absoluto se personifica relacionamente, *no puede ser ilimitado e indeterminado ni limitado y permanente*. En relación con lo que ha sido la Historia, no podría ser de otra manera que no se explique por su historicidad y tampoco se trata de una manera de ser. La personalidad es lo histórico en sus historias, en lo que se ha dicho y en lo que queremos decirnos sobre ella. Por eso mismo, media y es mediada, y esta concreción solo puede ser la realidad, *la historia ética de la psique*, y una historia real, *la psique como experiencia*.

Lo más importante para la filosofía de la Historia, siempre que entienda que es una filosofía y, como tal, su propio propósito, sería tratar de hablar de la mediación como un valor en el encanto y desencanto del mundo. Porque si bien la mediación es inmediata, no ontológica, no podría no ser, por lo que no puede evidenciarse su existencia: *esta apunta siempre a la espontaneidad de la psique*, tanto para mediar, así como para mediarse. Apunta siempre a necesitar como la contingencia, la Historia y la Ética. Eso es aprender a vivir tanto como aprender a hablar de la vida, algo que hacemos de manera humana, es decir, en la crítica filosófica constante de la mujer y el hombre, con temas antes que conceptos, como pueden ser la felicidad, la justicia, el drama o los muchos rincones interesantes de este mundo.

La inmanencia de la imaginación instituyente o, valga la redundancia, la historicidad de la Historia o del mundo de la vida, es que esa manera de pensar sofisticada no implique una *extrapolación de significaciones*. El diálogo entre teoría y experiencia, la diferencia entre

---

<sup>129</sup> Jaques Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986, p. 22

una libertad moral y una moral del mundo como libertad, es ese análisis mediado y mediador que *atañe a hacer Historia ya como historicidad*, participar íntimamente de todo. Un análisis que, de acuerdo con Daniel Herrera Restrepo, recoge la propuesta de Husserl:

En el esclarecimiento de lo que es la ciencia, no podemos tomar como modelo ninguna ciencia particular. Desde *Investigaciones Lógicas* el pensamiento de Husserl fue muy explícito en este punto: si queremos saber que es la ciencia, no lo lograremos a partir de una comparación entre las diversas ciencias, ni tomando como modelo una determinada ciencia... El punto de partida no puede ser otro que el análisis de la actividad del científico, de la intención que lo mueve.<sup>130</sup>

Regresando a Nietzsche, no obstante, esta historicidad no fue tratada como tal en su obra, quizá en parte porque la manera de pensar solipsista *refuerza otros sentidos mientras es inevitablemente oblicuo al suyo*. Pero esto no debe desanimarnos, por el contrario. Para la Escuela de Kioto, y en particular para Nishitani, citado a continuación por Sevilla:

La superación del nihilismo no se genera mediante conceptos filosóficos o mensajes religiosos, mucho menos a través de negación o actos destructivos; por el contrario, el afán por superar el nihilismo es uno de los obstáculos para trascenderlo.<sup>131</sup>

Como señalé previamente, Tanabe, por otra parte, nunca fue a contracorriente de las propuestas de la filosofía contemporánea de Occidente, o sería injusto definir su proceder de esta manera. Respondió a una filosofía que debía producir, ni subjetiva ni psicológicamente, una crítica de la razón, entendiendo por *crítica* la empresa del idealismo alemán a partir de Kant: *la delimitación de lo pensable*. Creo poner lo mismo en duda que la Escuela de Kioto cuando pregunto ¿hasta dónde podría ir entre yo mismo y un contexto determinado? ¿Cómo definir cuál es mi papel en una heteropraxis, una conversión a lo otro, una trasportación al campo del pasado, la vida del mundo? Es decir, ¿cómo delimitar estética e históricamente la historicidad, en el sentido de hacer algo con lo que vamos pensando que es real?

Castoriadis sostenía que existen “restricciones internas, que provienen de la materia primera a partir de la cual la sociedad se crea a sí misma, es decir, la psique”,<sup>132</sup> la experiencia

---

<sup>130</sup> Daniel Herrera Restrepo, *Escritos sobre fenomenología*, Bogotá, USTA, 1986, p. 236

<sup>131</sup> Héctor Sevilla Godínez, *La nihilidad como preámbulo de la vacuidad en la filosofía de la religión de Nishitani*, Viña del Mar, CENALTES Ediciones, 2016, p. 40

<sup>132</sup> Castoriadis, *op. cit.*, 1997, p. 6

de necesidad que manifiestan lo específico y lo individual, no universalmente, sino porque entendemos la necesidad como universal en una serie de historias y en la inmanencia.

Esto sería para una disciplina como la Historia ir más allá de una tendencia en el pensamiento que, de acuerdo con Rorty, se entiende a sí misma como la “cuestión de alcanzar correctamente la realidad”, cuando solo somos capaces de “adquirir hábitos de acción para lidiar” con ella,<sup>133</sup> descubrir motivaciones para una conversión dialógica, la animación de un diálogo que se vuelve una y otra vez a motivar. Ese sería el propósito final de convertir la hipótesis de esta tesis en una manera de teorizar tan integral como práctica. Como mencioné previamente, hay que abandonar toda autosustentación, ir por la metanoética trascendiendo lo noético, el esteticismo narrativo, o la especulación, el objetivismo. En resumen, las tendencias encontradas que se reducen a la sola epistemología. *Una integridad por encima de todo como senda hacia la mejor moral*, aquella que mejor puede expresarse.

La filosofía que deberíamos exigirnos desde esta conclusión tiene por necesidad una historia de lo ético y una filosofía de la Historia como Ética. Tomando en cuenta a Tanabe y mi propio juicio, insisto en definirla como una filosofía de la mediación, que no es otra cosa que *aprender a vivir*. No puede ser entonces ni exclusivamente sistemática ni racional y reductiva ni prescriptiva y moralizante. Tiene lugar en esta Ética filosófica no una pedagogía en sí, sino *aprender de la necesidad de una*, y hacer todo lo posible porque se deje ver y sentir ese aprendizaje. Una vocación discursiva que puede invitar a pensar las mejores maneras de hacer futuro del pasado. Hacer materia fértil a la inmanencia histórica.

#### **4.2 Mediación moral o tele-onto-nomía**

Pienso que esto sería la disciplina de la Historia si llega a abarcar las consecuencias de su invención: una praxis coherente y transversal a disposición de las reflexiones, participativa en las elaboraciones intelectuales, pero y sobre todo inherente a los hechos. Esto es incluir y superar a la vez una imaginación, una inmanencia, una creatividad inmotivada, para parir en el presente motivos de un sujeto que no ponga *por debajo* a lo orgánico, *subtayente*, *subicere* o *subjectum tacito*. El pensamiento se convierte así, no en la mediación, *sino a ella*. Puede brotar otra integridad, quizá mejor. Conciliando los conceptos de Panikkar y Monod, hay que

---

<sup>133</sup> Rorty, *op. cit.*, p. 1

pensar una *tele-onto-nomía*, una universalidad virtual que no sea una lógica del fin unívoco, sino *interna a las expresiones de propósitos morales peculiares*, motivos que a lo mejor se *intra-explicitan* sin separación ni interferencias injustificadas, en el intento constante de completar una identidad como valor, una subjetividad ética, histórica y moral.

Si las características de un discurso se llegan a comprender como meta-noéticas, sería en razón de asimilar una discursividad, la necesidad de las personas dentro de sus experiencias discontinuas, pero que comunican como historias ordenadas: como voluntad tanto individual, como específica y como universal, un deseo por la vida que, si es deseo, lo es porque se imagina indefectiblemente en alguna gama de concreción, a través de esas necesidades emocionadas y contingentes, de una verdad *in vacua* que se experimenta ya como su interpretación, una posible individualidad solidaria y sentimental histórica. Esta tendría que ser la pauta humana de *la solidaridad del historiador*. Esto debería ser una afirmación de lo disruptivo, no en un intento imposible que proponga *la des-alienación*, es decir, una desvinculación radical con el mundo que por definición define, aliena o crea nunca a partir de la nada: se le debe convertir en la historia de una tele-onto-nomía como narración de las rebeldías morales del propio mundo que es accidental y cósmicamente libre, es decir, cuando este adjetivo es vida misma, la nada como la no prescripción, *TAO*, el espacio inmanente donde se describe lo que llega a existir. No un principio de valor máximo como fundamento rector mínimo: *hace falta la necesidad como reflexión vital-eterna*.

La Historia que llega del pasado a las intenciones-interpretaciones de la disciplina no es otra cosa que la convicción Ética desde un amor viviente, es decir, el amor que no se define como una *ero-logía*, una mentalidad abstracta, o como una lujuria que se apegue al campo violento de la heteronomía. Como he mencionado, sería más bien una erosofía porque piensa y siente la mediación. Si la Escuela de Kioto ha sido caracterizada como conciliadora, procedimentalmente dialógica por encima de sincrética, esto se explica por su manera de entender la filosofía y las contradicciones de la teoría de la libertad y del sujeto. Por esa fertilidad erosófica que empieza en la nada, en las definiciones que siguen vivas.

La historia de la razón no está ligada a conceptualizar un individuo libre o a oponerlo a distintas determinaciones, sino precisamente a esa Historia de la personalidad. Siguiendo a un filósofo como Emanuel Mounier, de lo que hablamos es de *la persona*, la realidad que vive el concepto, y que está en los esfuerzos de la razón por ser Ética. La filosofía de nuestra



disciplina es una conversión directa y transversal en la Historia de la personalidad, una conversión disruptiva y dialógica en la creación de la autonomía, la identidad socio-histórica, como una práctica moral de la alienación. Si la filosofía es Ética, la filosofía de la Historia es *su elaboración investigativa y discursiva* que, ante el problema de lo discontinuo, de un sentido de identidad como experiencia de millones de particulares, historias con consecuencias y olvido: debe resaltar una hermenéutica no de la continuidad, sino de la mediación, del ideal mediado y que media. Recorro nuevamente a Murdoch:

La filosofía moral es el examen de la más importante de todas las actividades humanas, y pienso que ha de cumplir dos cosas. El examen debería ser realista. La naturaleza humana... tiene ciertos atributos identificables... En segundo lugar, ya que un sistema ético no hace sino abogar por un ideal, debería abogar por un ideal digno. La ética no debería ser un análisis de la conducta corriente, debería ser una hipótesis sobre la buena conducta y sobre cómo puede alcanzarse.<sup>134</sup>

Al final, una aproximación ética personal y una presunta objetividad pasan por un proceso de valorización histórico de la verosimilitud de las sensibilidades, por el hecho de que toda mediación es gradualmente sensorial, tratando de decirnos y hacer pensable *que es y qué es sentir en la Historia*, cómo se ha y hemos sentido, testimoniando a través de las distintas críticas sociales, políticas y culturales que, siendo por un lado planteamientos históricos, nos hacen pertenecer *al nomos de la realidad*, a aquello que puede ser tanto *la intra-subjetividad*, como una *connaturalidad histórico-mediada*, el horizonte de uno que no solo se cree, sino que es en el horizonte del mundo, las cosas que buscamos como si se jugará ahí la verdad: *una distintividad universal en el mismo sentido en que decimos que experimentamos la vida*, en que aseguramos que somos, que ha pasado algo definitivo.

Si no nos desapegamos de la seguridad de los hechos por una serie de dudas éticas, entonces no afirmamos nada históricamente ni nos comprometemos en todos sus efectos a la razón. Si una historia es racional, es decir, si puede comunicarse, y por tanto incluye un compromiso con lo otro y una propuesta, la mediación entre nosotros y la realidad no puede ser ni contingencia ni libertad absolutas, *solo necesarias*. Ponemos atención al campo psicológico, a los motivos de una mediación que no puede conceptualizarse, pero que elabora, concibe y conceptualiza cómo nos definimos, cómo se define alguien en tanto cómo

---

<sup>134</sup> Murdoch, *op. cit.*, pp. 81-82

puede hacerlo, atendiendo, según Castoriadis, no a modelos, sino a un contenido: *las representaciones de la subjetividad como elaboración inmanente*, nunca solo del pasado interpretado. Es decir, precomprendemos cómo nuestra psicología es efectiva debido a que es real, histórica: la apropiación de la imaginación como de la vida, y la apropiación social de *los hechos intradiscursivos*, al vivir y ser históricos, historias e historiografía, tal y como estos modelos no podrían entenderse en sí mismos. Más bien median lo que es y significa el individuo en una universalidad igual de efectiva porque *somos capaces de sentirla*.

Esa universalidad está en nosotros, ya sea heredada, rechazada, teorizada, reinterpretada y propuesta a partir de distintas imágenes de cómo es compartir. Hay Historia, familia, cultura, nación, Estado, ideologías, penalidades, tabúes, religiones, escuelas, movimientos y otros conceptos instituidos, más o menos sutiles, pero siempre como especificidades para esa universalidad como *capital global*, concepto de Bourdieu. Contenidos que creemos que tratan sobre nosotros y que también creemos que podemos comprender como si trataran sobre sí mismos. Perfiles, estilos y mecanismos que permiten aceptar este universo, dolor y expectativa, e incorporar racionalmente nociones tan variadas como el individualismo y su discurso de derechos, las tradiciones y las costumbres, sentidos generalizadores, prescritos y cuidados, *un gran horizonte de cielos entre la hegemonía y la hermenéutica que cambia la última palabra sobre las cosas*. Permanece así el esfuerzo de hacer vivir una ecología en el sentido filológico de la palabra: una integridad no de cada cosa concreta en sí misma, sino de *los estados del cambio* que agreden, perseveran o cuidan su aparición precomprendida, imaginada e instituyente, así como toda desaparición.

El esfuerzo detrás de la Historia como Ética es el de una activa necesidad de alienación para que existan medios para una identidad. Porque el desarrollo de un individuo, de alguien, no parte de sí mismo. Si es que es real, puede medirse así: traducir lo que nos ha pasado en una historia *sobre lo que pasó*, racionalizando la necesidad de lo universal e instituyendo la imaginación. Mejor dicho, volviéndola razón y racionalidad a través de lo específico para que sea entendible y moral, una mediación. Esto es literatura en la activación toda de las emociones, aquella estabilidad-sentimiento de lo que se quiere, hasta convertirlo en un deseo por una alienación no de las personalidades, sino *para que estas sean compasivas*. Esta sería entonces la discursividad imprescindible para convertir nuestra disciplina en filosofía de la Historia, en la metanoética de la filosofía. *Dibujar un corazón que no se ha definido, un*

*pecho que no se ha expandido*, definir al mundo y al pasado de tal manera que haya una conciliación con la nada y el ejercicio ético, los ejercicios espirituales de hacernos una y otra vez de mejores maneras. De acuerdo con la lectura de Husserl realizada por Bech:

Insiste Husserl, a este respecto, en que cada actualidad implica sus propias potencialidades, y señala que estas, lejos de consistir en posibilidades absolutamente indeterminadas, se encuentran intencionalmente prefiguradas en la propia actualidad. O sea que cada estado de la conciencia dispone de un horizonte intencional cuya función específica consiste en evo-car las potencialidades de la conciencia que pertenecen a este mismo horizonte.<sup>135</sup>

Aunque sea entendible, no podemos hacer un esfuerzo convincente de abstracción, encontrar un punto de inicio para la racionalidad dialéctica entre el sujeto y lo objetivo. Tenemos solo sus medios para hacer distintos relatos en la Historia de los conceptos, de las mentalidades, de la filosofía, el Arte y las culturas. Esa comunicación *no cuenta con un origen*, ya que el entendimiento es mediado y, por tanto, precomprensión. Comprendemos la importancia de esto, no sin conocerlo, pero antes de hacerlo, a saber, como la espontaneidad de vivir. Esto es realista y, como tal, tiene historicidad: hablamos de la historia de cómo ser, porque somos mediados para hacer historia, entender cómo relacionarnos, cómo se integra la racionalidad de un medio al elaborarla como valor. Insisto en que esto es real, no porque su razón sea irreductible, sino porque *los valores solo podrían ser si son sentidos*, si se realizan como valores, y si la razón detrás de ellos y en su persecución no es unívoca, sino universal por ser fáctica, *los ejercicios que utilizan la materia de nuestro pasado inmanente*.

### **4.3 La experiencia de la autoalienación**

Pienso que la crítica que podemos hacer a los defectos de la teorización de la libertad y la identidad supone, ante todo, el rescate de otros conceptos que, más que servirnos para nombrar y definir qué sería ese algo más allá de lo subjetivo o de la definición de la libertad, *lo interafectivo*: podrían convertir a la Historia *precisamente en tal*, una narrativa que se evidencia *auto-acontecida*, pero que, *si bien es la subjetividad misma, no es subjetiva*. El criterio de verdad sería si tiene efecto la exploración de ser libres como responsabilidad y

---

<sup>135</sup> Bech, *op. cit.*, p. 61

tras-personalización del juicio y de nuestra virtualidad toda. Esto es que la exploración sea metanoética, viéndose movida a tener que ser real, no solo a nivel intersubjetivo, sino porque esto último no es una *interrealidad*, sino lo identitario entre subjetividad y realismo. El sujeto hace y es una *hermenéutica de lo intraexterior*, una mediación humana. Y aquello que media en lo humano, la vida, es el campo de la historicidad. *Esa vida no es exactamente integrarla, pero hay que vivir para una integridad, vivir para saber de eso posible*. Implica siempre hacer historia, saber vivir desde una responsabilidad efectual. Tratar con contingencias vueltas necesidades, *el mundo*, y con ese mundo como *otra necesidad más*.

Somos mediados al historiar. Esto quiere decir que, porque somos fácticos, en última instancia somos éticos, una imaginación que, por ser psíquica, al ser la vida en personificación, es una connaturalidad en creación y precomprensiva. Eso sería el campo psicológico en tanto manifiesto: una vida que anhela lo sumamente real, lejos de una Historia que solo se asuma como descripción o, peor, prescripción desde hechos del pasado. Se debe entender que no hago referencia a un fundamento, un prelenguaje ontológico o esencial, tanto absolutamente cultural, como unívoco. La connaturalidad implica que, desde siempre, una y otra vez, tratamos de entender en nuestras historias, *elaborando el a dónde vamos, el cómo vivimos*. Heredamos su verosimilitud como algo que *en efecto se vive*. En una de sus frases más citadas, mejores y más cercanas a la filosofía moral, Marx afirmó lo siguiente:

Si amas sin provocar amor, es decir, si tu amor, en cuanto amor, no provoca el amor recíproco, si por tu manifestación vital como hombre amante no te transformas en hombre amado, tu amor es impotente, eso es una desgracia.<sup>136</sup>

Empleando esta relación de conceptos, la tele-onto-nomía, bajo una explicación subjetiva de quien pretenda posicionarse en su propia historia y hacer ver cómo pueden hacerlo los demás, *es la limitación pensable de la conversión ética-existencial de uno mismo y de la heteronomía*. Tanabe señaló esto como una *auto-alienación*, entendiendo que el problema del sujeto como principio de la Historia se solventa *dejándolo de lado en favor de su hermenéutica* y también, pienso yo, de la mencionada cultura de la ambivalencia. Esta no es una interpretación cualquiera: se le halla constantemente en no tratar de completar sus

---

<sup>136</sup> Karl Marx, *Manuscritos Economicos y Filosoficos de 1844*, Carolina del Sur, Createspace Independent Publishing Platform, 2017, tercer manuscrito

márgenes holísticos o el pasado como contenido sustantivo, *lo importante es esto último en su intención vivificante*. Esta hermenéutica está en lo metodológico de la disciplina de los historiadores, la cual podría empezar a definirse como una *tecno-sensibilidad*. Esto solo se entiende bajo la consideración de que esta disciplina, como una técnica clásica y un ejercicio perenne moral sobre su propia historicidad, es una estética cuya síntesis sería lo que tratan de resolver sus métodos: *un hacer sentir las estructuras narrativas del historiador cuando cree que nos hace compasivos hacia el futuro del pasado de las experiencias*.

Elegir la mejor metafísica crítica, la moral mejor, desde un acto electivo que está en presentar convicciones metanoéticas, es decir, *al sujeto no como sujeto a sí mismo o al mundo, sino creando un lugar para vivir precisamente como un lugar de creación*. Esa metodología hermenéutica, planteada como tecno-sensibilidad, se aprecia, a mi juicio, en el trabajo del jurista y filósofo Emilio Betti. Su proposición máxima, “*sensus non est inferendus, sed est efferendus*”,<sup>137</sup> analizada por Jean Grondin, *el sentido no se debe introducir sino extraer*, como la juzgo yo, y a pesar de lo que pueda pensarse, regala un eslogan al historiador en tanto creativo y anima la iluminación de las intenciones.

Lo que él llamó “el sentido de la forma” delinea otra manera de entender lo directo, distinta, pero convergente, a aquella de *adquirir experiencia*: si por las cosas queremos decir *los hechos*, lo directo *no tiene el sentido de captarlos*. Hay que extraer, afirmar experiencialmente un nosotros mismos, pero hay que *ser nosotros mismos esa intraexterioridad*, participar de ella, sin reducir o reducirnos a la técnica como forma subjetiva, siendo que ella también tiene un sentido por mostrar. Se ejemplifica esto en el análisis historiográfico de Betti: vibrar al unísono con la personalidad del autor y ser en su sensibilidad sus muchas y crecientes naturalezas, ahí donde *estar a un tiempo* nunca implica una unidad abstracta ni meta ni a-histórica. Tampoco una reducción a cómo sociológicamente somos condicionados: la espontaneidad, a pesar de la fuerza de las estructuras, no podría ceder a lo uno, así como lo subjetivo tampoco es la subjetividad. La opción ética es la autoalienación, el ser del ánimo puede ser el de los sistemas. Hay que ponerlo a prueba, pero si tratamos de saber de qué somos parte, requerimos entonces *del vacío de esa espontaneidad*

---

<sup>137</sup> Jean Grodin, “La hermenéutica como ciencia rigurosa según Emilio Betti”, en *Revista Co-herencia*, vol. 8, n. 15, julio – diciembre, 2011, *passim*

*para que la historia y la voluntad produzcan con un ánimo de respeto por todo*, más allá de creer en la fuerza del individuo o en la institucionalización absoluta de lo específico.

Esto es a lo que he hecho mención como necesidad urgente del desarrollo de una filosofía, una que también pueda abordar la teorización socio-política y socio-histórica. Aunque he insistido en la cristalización inicial de esta filosofía, los conceptos más útiles pertenecen a ese ámbito sociológico, porque la historia de los conceptos, como he tratado de dejar claro a lo largo de esta tesis, es *interafectiva* respecto de una historia de la ética que se hace común. Estos conceptos que, desde mi perspectiva, son los de mayor provecho, garantizan esa urgencia por una historia, pues saber qué hacer con nuestra vida incluye programáticamente la mentalidad fina de lo estructural como una búsqueda inductiva de uno mismo, la moral inductiva de la responsabilidad mediada por los medios que hace y vive el ser humano. Me refiero nuevamente a la ecología en sentido etimológico y pleno, la holística sin meta final o *teleontológica* que supera una advertencia de Herbert Marcuse:

Triunfo y final de la introyección; la etapa en la que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma... Tendríamos que concluir que la liberación significaría subversión contra la voluntad y contra los intereses prevalecientes de la gran mayoría de la gente. En esta falsa identificación de las necesidades sociales e individuales, en esta profundamente enraizada adaptación “orgánica” yacen los límites de la persuasión y evolución democrática.<sup>138</sup>

Será la estructura y lo subjetivo, la Historia de la personalidad y la mía, en resumidas cuentas, mi historicidad. Ambos sentidos piden hacerse valer junto a lo pedagógico, favorecerlo sobre cualquier dogma o teoría unívoca de valor. En su artículo “El diálogo entre Betti y Gadamer”, lo señala de la siguiente manera Emilia Mataix Ferrándiz:

La exigencia en el acto interpretativo de no sacrificar la autonomía de la forma representativa a la subjetividad del lector, tratando de establecer un coloquio amigable inter partes. Para ello, el proceso interpretativo que se da en la mente del lector precisará un matiz, la espontaneidad, acotada por Betti como el interés por lograr la recepción de las ideas del sujeto contrario.<sup>139</sup>

Cabe resaltar que Tanabe advirtió la espontaneidad en el sujeto de la voluntad, y Betti en la voluntad del otro, la ejecución y sus condiciones. Esa espontaneidad es también, por

---

<sup>138</sup> Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969, p. 25

<sup>139</sup> Emilia Mataix Ferrándiz, “El diálogo entre Betti y Gadamer. Breve apunte hermenéutico-romanístico”, University of Southhampton, 2017, p. 6

paradójico que parezca, *algo por elaborar*. Es decir, porque la historicidad es siempre la inmanencia de esa elaboración, y por ello es espontánea. Nos convertimos en metanoéticos y, así, en seres libres *al extraer interpretativamente del mundo*, por interpretación pedagógica y ética desde lo extra-afectivo de una necesidad a posteriori, que tiene de por medio una historia conceptual hecha metafísica auto-crítica. Vale la pena mencionar la noción de espíritu y persona, es decir, de lo universal específico y de la necesidad de una identidad, de un sentirse parte de las cosas y los hechos históricos, que trabajó Samuel Ramos:

Max Scheler, en el marco de la ética, identifica los conceptos de espíritu y persona. Esta es la forma necesaria de la existencia del espíritu. La idea de un espíritu personal le parece contradictoria. El espíritu es una pura actualidad que solo tiene su ser en la ejecución; es un complejo de actos ordenados dentro de una unidad. La persona es el centro de sus actos, la fuente unitaria de ellos, pero no su punto de partida, sino algo que nace y vive en medio de esos actos.<sup>140</sup>

Eso que sería histórico y la Historia es también la inmanencia de la elaboración y la elaboración de lo espontáneo, es decir, lo que hay que comprender no es el ser histórico y de lo específico, ni tampoco una identidad puramente abstracta, sino la definición como un deseo que no podemos señalar *sino desde la subjetividad en general que, si es real, en la Historia sería aquello a lo que me he referido por universalidad*. Se vive si se cuenta con los motivos y las motivaciones concretas que son y hacen una historia. La subjetividad como la realidad, es decir, al ser tanto subjetiva como a-subjetiva, es que la ética no tenga que ser ni algo puramente abstracto ni racionalización de un sujeto irreductible ni de una objetividad en sí, el entramado complejo de una teleología: se trata, más bien, *del excedente, tanto de lo subjetivo, como de la Historia de la personalidad, del mundo y del individuo*. Pienso que ya lo advirtió muy bien Merleau-Ponty, al teorizar o creer es imposible mantenerse:

diciendo una vez que mi visión corresponde a la cosa misma, y otra vez que mi visión es mía o en mí. Debe renunciar a esas dos ópticas, abstenerse tanto de una como de otra, apelar a esas dos posibilidades, pues son imposibles en su literalidad.<sup>141</sup>

La atención debe ser ética para que un análisis tenga coherencia fáctica y verdaderamente pueda producirse una inquietud que llamemos histórica. De acuerdo con el

---

<sup>140</sup> Ramos, *op. cit.*, p. 46

<sup>141</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 38

filósofo francés: “es verdad a la vez que el mundo es lo que vemos y que, sin embargo, necesitamos aprender a verlo”.<sup>142</sup> En efecto, hacemos relatos de lo que ha pasado, vivimos en una especificidad. De otro modo, no podría hablarse de una forma de vivir y de entender qué sería eso. Mejor dicho, *de cómo es vivir*. Sin embargo, para aclarar este punto, pienso que es útil referirme a lo que subrayó Heising sobre la filosofía general de Tanabe:

Su compromiso con el racionalismo, con que un relato tiene una lógica no le permitiría encontrar un fundamento de la mediación en una irracionalidad absoluta, pues eso estelarizaría efectivamente la postura del sujeto individual y negaría su libertad. Pero tampoco lo encontró en la absoluta racionalidad del sujeto libre, que volvería efectivamente a-histórico al individuo.<sup>143</sup>

No hay una incoherencia entre una elaboración inmanente y la producción de relatos que se proyectan como *un pasado que es trascendencia en su conversión en futuro, espacio, situaciones y sujeto*. Puedo decir en este punto de la argumentación de mi tesis que ambos principios tratan no solo sobre su propia racionalidad, sino que integran la propia vida. Cualquier resolución o postura frente a lo que ha pasado tiene que incluir una atención que he llamado connaturalidad, porque busca la coherencia de lo racional, de lo que pensamos y resolvemos, con la posibilidad dialógica entre identidad y necesidad, definirse y esperar, la conservación y ser libre. Esa dinámica de mediación que es su propia continuidad y, por ello, tanto relato temporal, como identidad inmanente: de ser real, muestra que un medio no puede romper con el otro, sino que se proyectan y, para hacerlo, vuelven proyecto una vida espontánea que tiene lugar y se ve afectada al poderse sentir, porque los medios, sean cuales sean, *por ser medios se sienten*. Esto es una intra-afección gradual sin un fin último.

Siendo su contingencia o intra-alienación lo único con lo que cuento cuando soy la subjetividad, se podría decir que yo sería o irracional o incapaz de ir más allá de la idea de ser un objeto. Y, sin embargo, ambas determinaciones son contradictorias con el deseo real que soy y tengo de exteriorizar y hacer algo, ser histórico. Esto salvo si puedo llegar a mostrar algo específico en un relato de cómo es vivir: la autoalienación, mi historicidad moral o cómo la Historia es Ética y debe serlo. La alienación es, paradójicamente, completada por lo espontáneo, es decir, por lo que propiamente no es una *auto* alienación ni alienación en ningún sentido, pero que, a todos los efectos, *trata sobre mí*. No sobre lo que soy, sino sobre

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>143</sup> Heising, *op. cit.*, 2002, p. 28



lo que puedo ser y porque existo. Aunque hace falta comprender esta espontaneidad histórica una y otra vez hasta que pueda parir dolorosamente, a semejanza de la mujer vestida del sol, la coimplicación ética y estética que se vaya necesitando, esto a lo largo de la Historia. También por paradójico que parezca, no es posible distinguir un medio de otro. Más bien, la realidad de su medición sería lo que permite distinguir o es distinción, subjetividad en tanto manifestación de lo real. Es decir, las características de aquello que llamamos libertad solo podrían ser específicas, no por sus distinciones, sino porque se van necesitando.

Al indagar de manera ética se descubre la clave no solo para distinguir qué hacemos históricamente. También nos permite hablar de qué es lo que hace o podría hacer un historiador. ¿Qué debemos proponernos reflexionar al hacer teoría de la Historia, teoría social y una historia como tal? No creo que estos ejercicios intelectuales, en su determinación, despliegue y carácter deontológico, puedan tener algo de constitutivos si no se es atento a la búsqueda de la integridad, y cómo es que esta se vuelve una pregunta ética, la máxima, si se me permite afirmar. Junto a recursos de otras disciplinas, estos ejercicios deben efectivamente ser claros y diferenciarse metódica y metodológicamente, pero esto último tiene pleno sentido solo si se evidencia bien para qué estamos haciendo teoría de la Historia, teoría social y una historia en general, cualquiera y precisamente por volverse propia. Podríamos hacerlo con todo su realismo, como filosofía y factualidad dialógica.

#### **4.4 Inmanencia tonal, la urgencia del pensamiento**

Pensar es que pensamos la integridad, una mediación concreta, aunque no nos demos cuenta. Merleau-Ponty por eso señalaba que “debemos primero igualar esa visión con el saber, tomar posesión de ella, decir lo que es nosotros y lo que es ver”.<sup>144</sup> Para mí, de lo que se trata es de distinguir la tarea de pensar *cómo ser medios* y *cómo es ser nuestros medios*, nuestra vida, teniendo también como ocasión la racionalidad de las subjetividades. Nishida, Tanabe y Nishitani advirtieron, desde un mismo interés por la filosofía, cómo es que el compromiso moral está en la misma urgencia de pensar. Urgencia que debe ser sentida. *El pasado pasa a ser historia, la materialidad un acto personal y la inmanencia esta actualidad*, pero solo si entendemos esa historia como existencia y exigencia moral, experiencia.

---

<sup>144</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 18

Pienso que el historiador puede entender mejor su disciplina como una reflexión y recursión continua sobre el valor que tiene la realidad más directamente vivida. El pasado solo puede historiarse en la medida en que tratamos de responder cómo es que algo puede ser actual, subjetivo, y cómo nuestra subjetividad, si no es inmediata, *tiene vida en el pasado*. Esa extraña distancia que es lo invisible en la hermenéutica y lo falible en el objetivismo no es otro hecho que la historicidad que, si es tal, lo es actualmente, es decir: *porque entendemos lo que ha pasado moralmente, porque existimos y sentimos que es así*. Si el historiador no descubre esto, no tendrá un propósito, aquello único que podría invitarnos a la elegancia retórica, el arrojo discursivo, la voluntad de convencimiento y la necesidad de producir teoría, argumentación y literatura histórica, una tecno-sensibilidad. Hay que hacer disciplina pensando en compartir, en que es un medio y buscando un resultado que nos coloque en las mismas circunstancias de los lectores. El cultivo de una afinidad que pueda ser verdadera desde la hermenéutica, así como siendo futuro. Afinidad histórica que es más explícita conforme mejor entendamos el presente universal, la historia global del presente, lo que se ha dejado a la conciencia. Realmente nos jugamos algo *como aquello que será lo que podría llegarse a pensar y sentir*. A fin de cuentas, *el historiador es un artista de lo tecno-sensible*. Sin extenderme más, y rememorando una advertencia bastante clara de Küng:

No es irrelevante observar que el deber vincula moralmente, pero no coacciona físicamente. El deber, prescindiendo de autoridades extremas, deriva no ya de la pura razón técnica o económica, sino de la razón ética, que sujeta y obliga... Todos los derechos implican deberes, pero no todos los deberes se derivan de derechos.<sup>145</sup>

El orden concreto es lo que puedo decir de mí, no por la fuerza de lo específico, tanto si conceptualiza lo universal, tanto si hace racional mi contingencia como individuo. Es porque se trata precisamente de lo concreto, pues si he dicho que puedo contar con un campo imaginado y de acción, este no es mediado por mis razones ontológicas ni por la racionalidad que capto en cualquier cosa que entienda como específica, incluida su caracterización sociológica, su institucionalización y su sentido en un orden discursivo. *Mi campo es, no mi ser, sino cómo este motiva*. Lo que se nos presenta en una indagación histórica apunta a la libertad, lo espontáneo de un lenguaje de lo necesitado. Un lenguaje psicológico tal y como

---

<sup>145</sup> Küng, *op. cit.*, p. 113

un campo psicológico e histórico es la inmanencia de una elaboración, decir algo sobre cómo son las cosas. Por tanto, cómo han sido y, sobre todo, cómo podrían ser.

Haciendo referencia a mi campo psicológico: *soy, ya que este es concreto*. Dicho de otro modo y parafraseando a Wittgenstein: “los límites de cómo este es lenguaje son los límites de mi mundo”. Tal y como avizoré antes, *soy la historia de mi lenguaje*, pero ¿por qué muestra una historia ética? Es porque distingo cómo lo concreto puede ser un diálogo. Puedo decir, primero, que lo concreto es específico, lo concreto es su historia. Segundo, no obstante, hay una resolución, una propuesta y una crítica ética. Eso es estar obligado a reconocer *que verdaderamente me ocurre y ha ocurrido la experiencia*, la mediación en toda su verdad que, porque nunca termina de ser completamente mediada, pero su mediación es lo que ocurre como realidad: no podría ser ni un referente puro ni pura intersubjetividad. *Pasa en mí o pasa de mí una gran conversión*. Hay historicidad, especificidades creativas que son su *extra-alienación*. Algo de universal tiene lo definitivo, lo que ha de delimitar los encuentros que tenemos como historia para serlo. *Llegar a la intencionalidad de ser una vida y proponerla con filosofía, en el amor a la verdad de tratar de concretar ese algo*.

Si la Historia es filosofía como Ética, la Ética es filosofía por la literatura, sea oral o escrita, incluso muy íntima. La representación de las pasiones gracias a la espontaneidad que nos hace parte de un drama, lo que las acciones en la pasión dirán por siempre, una historia para que la psique, en el deseo de lo universal, lo específico y lo individual: *sea un deseo definido*, a la vez que la comprensión de su relacionalidad efectiva, *el mundo ilimitado del vacío y el encuentro*, la literatura de la historia y de quien entiende que, como escribió Paz, la pasión, incluyendo cualquier amor, “está hecha de tiempo”.<sup>146</sup> Un valor y algo que el mundo vivo sentirá como condición para su realismo. Eso es de lo que da cuenta la Historia de la literatura y una historia literaria o, más bien, la filosofía de la Historia que permite una atención recíproca. Diría que la autoalienación no es un conocimiento autónomo como si fuera auto-subjetivo. Conocemos en la subjetividad, la heteronomía es comprensible, pero estamos también en la imaginación, una historia que es conocer cada momento.

*Imaginación radical* diría quizá Castoriadis. No hay nada más que saber sobre nosotros mismos que esa vida y en la vida. La heteronomía no es algo a superar, como si nuestro deseo de libertad implicara romper una línea de meta al final de esto que pasa o como si fuéramos

---

<sup>146</sup> Octavio Paz, *La llama doble*, México, Seix Barral, 2014, p. 211

la vida misma o lo fuera nuestra libertad. Tampoco lo irracional es una conclusión, un excedente victorioso de lo específico universal que libera. La razón debe estar en la Ética, en la relación entre una filosofía moral y la filosofía de la mediación. Debe sentirse también en la conciencia audaz y profunda del historiador y su extensión interprofesional.

Si bien Castoriadis advirtió que la imaginación es inmotivada, *exnihilo*, sin carácter mecánico o funcional, no obstante, al imaginar necesitamos distinguir esto, contar la historia que, gracias a la razón y porque la vida nunca está completa, tiene que poder poseerse, habitarse y vivirse. Hay que agotar lo inmediato en su experiencia, porque es así como creamos maneras de experimentar al mundo, al otro y al yo como tales y como realidad. Hablamos del deseo de lo individual, lo específico y lo universal, de la psicología como un campo de historicidad para elaborar en la y la inmanencia. Volver materiales, personalidad o espíritu a la materialidad. En su libro *Tres planteamientos*, Panikkar lo dijo así:

Vemos y somos al mismo tiempo el todo en la parte, totum in parte. Lo concreto es pars-pro-toto. Lo particular, en cambio, es pars-in-toto (la parte en el todo). Podemos «sacrificar» lo particular en nombre del todo, pero no podemos sacrificar lo concreto.<sup>147</sup>

Vemos lo que nunca se agota como lo universal, lo específico y lo individual precisamente al vernos en estos tres principios. Eso es elaborar la subjetividad, o eso es la inmanencia de la elaboración, lo que tienen de universal un ejercicio humano de concreción y la subjetividad en general, la necesidad en tanto es la experiencia, pensar y creer en la propia vida. Esto es en el historiador la motivación de convencerse y convencer, tratar de saber cómo concretar y qué es lo que se ha concretado. Su propuesta, la moral o la perspectiva histórica, y la perspectiva de la historicidad, la Ética como experiencia o la experiencia en la Historia de la personalidad de la que he hablado y de la que puede dar cuenta un historiador al investigar, interpretar y narrar. Una autoalienación, querer ir hacia la verdad, y *la alienación intraexterior*, la subjetividad que es eterna, que no pertenece al tiempo, porque es también su mediación. Esa relación entre lo que somos y lo ético está en la filosofía, o como quizá enunciaría Paz, *en el amor*, en el mundo racional de la teología cristiana de examen y crítica, y en la compasión budista, conocer cómo el mundo siempre sufre y desea.

---

<sup>147</sup> Panikkar, *op. cit.*, 1995, p. 175

*La proximidad de una relación*, eso es lo que debe hacerse ver reconciliando: la narración, los motivos del discurso o su historia, con la experiencia real, el futuro, la primacía de la vida en el campo de la originalidad, la otredad real mediada e inmediata, donde la subjetividad se trasfigura, *adquiere toda evidencia*. Por ello, lo inter-afectivo en la historia humana es universal solo porque se le concreta, y específico, solo porque por universalidad queremos decir historia y experiencia, tanto de comprensión individual, pero porque también no se ha dicho todo sobre cuál es ese sentido, esa participación que tratamos de hacer lo claro y distinto. En resumen, *la relacionalidad que hay que hacer ver es la historicidad*. Lo que he querido definir no es la Ética, sino que esta filosofía, como mediación, igual que la filosofía de la Historia, es metanoética. Lo refirió Merleau-Ponty de esta manera:

Los métodos de prueba y conocimiento, inventados por un pensamiento ya instalado en el mundo, los conceptos de objeto y de sujeto que él introduce, no nos permiten comprender qué es la fe perceptiva, precisamente porque es una fe, una adhesión que se sabe más allá de las pruebas, no necesaria, hecha de incredulidad... la verdad a través de nosotros mismos en nuestra totalidad, sin tener que elegir, ni siquiera distinguir entre la seguridad de ver y la de ver lo verdadero.<sup>148</sup>

No hay un campo, una realidad, un lugar para la Historia sin subjetividad. Pero esto también implica que *no hay una psicología que sea autorreferencial*, producida de sí misma y que, para cumplir sus motivaciones, no tenga que entenderlas o hacerlas entendibles, ver así sus medios de existencia e inevitablemente descubrir la autoalienación ética, una ecología como sentido. Su historia y cómo hace historia se hace entender porque *hace entender*, es decir, es estar en cómo definimos condiciones para la comprensión. Sin embargo, para captar esto se necesita un contenido más que psicológico, que no se base en algo que nos parezca llegar a nosotros mismos, en un autoconocimiento: hace falta una pedagogía como el despliegue de las biografías *autoacontecidas* y *no auto-sentidas*. Una pedagogía que supone que toda referencia a uno mismo sea entendida desde que es mediada y desde que esa mediación también lo es. Hay que determinar cómo dar seguimiento a una continuidad dada, un proyecto humano, de mundo vivo. La pregunta de la Historia sería: *¿cómo podemos hablar de ella y para qué sin absolutizarla?* Como dijo Castoriadis “nunca conocemos más que manifestaciones, efectos, productos, no aquello que son las manifestaciones”.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 37

<sup>149</sup> Castoriadis, *op. cit.*, p. 1

En conformidad con lo ya subrayado al inicio de esta tesis sobre la realidad con la que pretendieron encontrarse Tanabe y filósofos afines: esta es *la extensión afectiva del mundo* o su experiencia como auto-afección, *la identidad como alienación para ella*. Quizá es posible y ocurre *un alienarse para la emancipación*. Una pedagogía que es la principal gestora, una pedagogía extramoral que acepta y disfruta cultivar nuestras diversas virtudes y las muy distintas ofertas humanas del pasado. De acuerdo nuevamente con Castoriadis:

De la visión y de la sensación solo se retiene lo que las anima indudablemente, el puro pensamiento de ver o de sentir, y es posible describir tal pensamiento, mostrar que está hecho de una correlación entre mi exploración del mundo y las respuestas sensoriales que ella suscita.<sup>150</sup>

*Hacer a esa pedagogía, a la Historia, gestora*. El sujeto como historiador puede ser el ánimo para narrar que puede contagiarse en una literatura de las necesidades, *hasta convertirse en conocimiento de su fenómeno*, de lo que es como experiencia, en la decisión de inclinarse, tanto por lo visible, como por lo invisible, de tal manera que ambos desconciertos concierten: primero, a la razón como crítica activa y praxis específica que, más que ser razonada, sugiere elaborar algo, un proyecto en su inmanencia relacional, racional e historia vívida. Segundo, a la imaginación inmotivada, futura e increada. En resumidas cuentas, concertar los procesos del encuentro ético. Esto incluye a los defectos críticos del humanismo, que solo pueden resolverse también metanoéticamente. Aquel legado sobre la subjetividad antigua y la teoría de la libertad judeocristiana tiene como esencia literaria una *ficción moral*. Lo que no alcanzó a mediar el humanismo es la razón de hacer filosofía, en tanto mediación humana y tecno-sensibilidad, proyecto que hay que perseguir.

Para cerrar este capítulo, me he animado a contar una anécdota personal. No sé por qué de pequeño me quedaba tan claro que es espiritual concluir que en la muerte tiene que haber un Cielo o algo seguro. Pero lo interesante es que me parecía terriblemente interesante y, seguramente por eso, más espiritual aún: aceptar de buena manera que la vida simplemente acaba o que haber vivido es de alguna manera la única recompensa. Contentarse con que *esto es todo* me parece lo más compasivo, lo orgánico en esta emoción. Y, sin embargo, si aquí está el fin de todo, ese fin está entonces “en” la vida. Si no hay nada más, solo hay vida, *hay algo invulnerable en la realidad no resumida por el ego*, detrás de estas reflexiones.

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p. 38



## 5 CONCLUSIONES

### Metanoética, futuro y anarcosocialismo

Los historiadores que vivieron o en el pasado remoto o en el tiempo más inmediato advirtieron aquella transición histórica ya referida antes en esta tesis, desde el primer capítulo y problematizada en los siguientes tres: el cambio de los intentos premodernos por hacer específico lo universal, a una síntesis de lo subjetivo a modo de principio fundante de las culturas en general y de nuestra disciplina en particular. Aquel giro, definido en el segundo capítulo como un giro antropológico, no es otro que aquel de la manera relativa de desear propia de lo individual: *lo subjetivo difánico*, la doble consideración de una realidad *sujeta al mundo y como sujeto del mundo*. Un problema que, como escribió Rorty, supone esa duda sobre “lo objetivo en lo universal” y “lo subjetivo en lo que sea particular”.<sup>151</sup>

#### 5.1 Un círculo, resumen del problema planteado

Revisando la Historia de las religiones, referí que esto puede explicarse en Occidente como un legado claro del judeocristianismo. De acuerdo con Maritain: “la perspectiva vital propia del hombre moderno y del hombre histórico es la del hombre que simultáneamente ha descubierto la libertad personal y la continuidad en el tiempo”.<sup>152</sup> La inmanencia y la trascendencia de la experiencia individual o de la experiencia del mundo. Ambas experiencias pueden parecer contradictorias, pero la Historia ha tratado de convertir ese *o* en *y*, captar la simultaneidad de lo inmanente, del hecho, y de lo trascendente, una valorización a través de lo que *parece histórico*. Y esto llevó a ese giro de una hermenéutica de lo afectivo o de su justificación, a una hermenéutica crítica hacia *todo aquello ajeno a la teleología del sujeto*. No obstante, el esfuerzo ha carecido de una contraparte importante.

El principio de la filosofía de la Historia claramente ha pasado a ser lo específico vuelto teoría que, de acuerdo con este estado de la cuestión, *ha resultado insuficiente como principio y muestra sus sucesivas contradicciones*. Se requiere saber qué implica lo humano y esto solo puede entenderse por medio de la Historia, la cual, al convertirse en una teoría del sujeto,

---

<sup>151</sup> Rorty, *op. cit.*, p. 4

<sup>152</sup> Maritain, *op. cit.*, p. 33



quedó empantanada en el problema de hacerse entender el mismo principio del que parten su reflexión y su oferta integrales. Ese círculo vicioso de lo imposible y lo no mentable.

De acuerdo con Pereyra, esto se debe a que “la crítica, y su producto el conocimiento, disminuye o destruye la dependencia de poderes ajenos”. La teoría del sujeto como una especificidad moderna tuvo ese fin inadvertidamente normativo, pero precisamente requiere convertirse en una autocrítica que se trascienda, que deje de ser el alfa, el omega y el centro, ya que: “mientras ante el poder de la naturaleza sobre los seres humanos el interés de éstos se presenta unificado precisamente por su comportamiento activo frente a ella (su comportamiento de sujeto, y no de mero objeto), ante el poder de la sociedad sobre los individuos el interés de éstos se presenta dividido, según que lo ejerzan o lo sufran, o más precisamente, según que de él se beneficien unos más que otros o unos sobre otros”.<sup>153</sup>

Este problema de constitución terminó por convertirse en un asunto infranqueable, tanto para la conciencia, como para la técnica propia de la disciplina de la Historia, es decir, pasó a ser el problema general para su filosofía: *que esta requiera constituirse por medio de un principio que la define como el intento sucedido por constituirlo a su vez*, ese círculo vicioso. No obstante, pienso imposible retrotraerse a antes del advenimiento de la Historia como su filosofía, a la vez que esta no puede ser rehén de su constitución como una teoría de y desde *el sujeto*, la difanía de *lo subjetivo objetivo y lo subjetivo en sí* como una gran separación, la falta de traducción mutua de lo sociológico normativo y de *lo tautofánico*. Esto en el mundo actual fue bien definido por Theodore Kaczynski, el Unabomber:

Es cierto que el hombre primitivo era impotente ante algunas de las cosas que le amenazaban, la enfermedad, por ejemplo. Pero podía aceptar el riesgo de la enfermedad estoicamente. Es parte de la naturaleza de las cosas, no es culpa de uno, a no ser que sea la culpa de algo imaginario, un demonio impersonal. Pero los temores de la persona moderna tienden a estar HECHOS POR EL HOMBRE. Ya no son el resultado del azar, son IMPOSICIONES de otras personas, en cuyas decisiones, como individuo, es incapaz de influir, frustrado, humillado y furioso.<sup>154</sup>

Pero la paradoja aquí es curiosa. Salir de esa imposición *sobre uno* es también abandonar la imposición sobre *lo que nos parece que debemos ser, lo que creemos haber*

---

<sup>153</sup> Pereyra, *op. cit.*, p. 82

<sup>154</sup> Theodore Kaczynski, *La sociedad industrial y su futuro, Manifiesto de "Unabomber"*, Madrid, Essential Institute, 1995, p. 11

*sido y deberíamos seguir siendo o dejar de ser. Salvarnos a nosotros es salvar algo aun no mediado para ser el mundo o nosotros mismos, para que tenga aún la oportunidad que ofrece su historicidad: aquello que, como decía Tanabe, todavía no es autosustentación, sino el horizonte de lo meta-noético, la historia que no es parte de la metafísica, como creía Hegel y negaba Maritain, sino que pertenece a la moral, a la tele-onto-nomía de la esperanza o a hacer algo bueno en favor de un mundo historial. Esto no es solo para el historiador un mirar al mundo en pasado, sino mirar con el pasado como una mirada nueva. El Subcomandante Galeano, antes Marcos, describió muy bien esta apuesta viviente para todas y todos:*

Una fotografía es algo que nos toma de la mano y nos dice: ven a ver. El problema no es solo qué es lo que nos lleva a ver, sino, sobre todo, la forma en que nos llevan. Si en la otra mano de la fotografía, van la verdad y el afán de justicia, entonces vale la pena el viaje. Si no es así, entonces más vale velar el rollo y la vida... No necesitamos permiso para ser libres.<sup>155</sup>

¿Justicia en qué sentido? ¿Cuál podría ser esa gran injusticia contra nuestra experiencia o contraria al valor de que algo se llegue a mostrar? Para mí, lo más importante a hacer ver como el todo de esta tesis es que, en la disciplina de la Historia tratamos muy en el fondo o deberíamos tratar de pensar desde lo profundo: ¿qué es la alienación? ¿Qué podría llegar a ser y si esta, de hecho, puede ser y ha sido una Ética? La libertad teorizada desde una historia del sujeto, y la realidad donde uno crea y que ha sido venerada en la especificación de la universalidad se implican mutuamente en la conceptualización de la necesidad de pensar qué es la subjetividad, la experiencia, *nunca finalmente mediada ni por lo subjetivo ni por lo objetivo*, por la fuerza de nuestra psicología inmediata o por los datos duros de hechos que nos parecen tales ya que han levantado este mundo. La libertad y el pasado necesitan ser expresados. Aquello subjetivo reside en tener que salvarlo, y esto solo es posible mediante un mundo histórico que es ser mediado, *una preocupación por tener un sujeto*.

De acuerdo con Hadot, esto es ser capaces de superar nuestro ego o, más bien, ya que somos nuestros deseos y pasiones, *aceptar formar parte de una totalidad*.<sup>156</sup> De eso trata también la secta de la Tierra Pura apreciada por Tanabe. Estos límites del propio ego se

---

<sup>155</sup> Juan Antonio Zúñiga, “Subasta de obras de arte en favor de los presos de San Salvador Atenco”, La Jornada, 24 de julio del 2006

<sup>156</sup> Hadot, *op. cit.*, *passim*

refieren a la identificación, no solo con un yo psicofísico, sino con una racionalidad sociológica incoherente con su fuente que, no obstante, llama a ejercitarnos en plenitud.

Lo activo de toda mediación sobre una noción del yo, en lugar de preservarse en tanto lo específico, unos medios con historia, se convierte en la historicidad de lo permanente. Esto es *superar los límites de ese yo siendo sus energías*, en la absoluta mediación que, paradójicamente, abraza a la vez al yo y al cambio, *convertida en atención histórica*.

## 5.2 Retroprogreso o el estado cambiante de los hechos

Recordemos que no son sinónimos heteronomía y alienación, adquirido y adecuado, moral y ética, porque en la alienación histórica, además de la heteronomía: *se da la ilustración del yo*, la pregunta de la vida, dibujo descubierto gracias a planteamientos y recursos de lo más variados, tanto aquellos que hacen entender lo plástico en la autoridad que busca autoconservarse, como aquellos que permiten la efectividad de cualquier pluralización y reinstitución, ya no solo imaginando, sino en la propia cultura, en esa segunda naturaleza que, *siendo también maneras de sentir a la naturaleza toda*, no es solo heteronomía. Así, la misma institucionalización se hace comprobar como no inmediata, y esto implica también no alienarse *debido a una ilusión de un yo immediado*. Todo yo no es ni un yo cualquiera ni *el yo*, sino un yo histórico en el sentido más amplio posible: holístico- ético, un conocimiento que ilumina sobre la génesis e inmanencia de los hechos, la existencia y la libertad.

*El mundo no es su historia, pero la historia es cómo de distintas maneras puede ocurrir un mundo nuevo*. Salvador Pániker, en consonancia con las críticas de Foucault, tanto al tradicionalismo cerrado a la autoconservación cultural, como al progresismo lineal basado en la autoconservación de una individualidad tan abstracta como vacía, denominó esta conclusión como “retroprogreso”. Esto quiere decir que ni el pasado histórico ni la virtualidad que asumimos psicológica y moralmente ordenada, predicha y prescrita *son el origen de la consciencia o la consciencia misma*. La ampliación de ella no puede basarse solo *en recuperar*, por ejemplo, con la investigación de los historiadores, quienes, a fin de cuentas, progresan e interpretan un pasado nuevo o ambivalente. Tampoco solo *en progresar*, empleando al historiador a semejanza de un tecnócrata de la teleología, un ordenador del futuro de la libertad apelando a los riesgos de sea lo que sea excedente a una noción específica

de individuo. Puede ser positivo “un orden diferente al que esperábamos”,<sup>157</sup> una consciencia ni descubierta ni predicha. Más bien, que sea ética y *retroprogrese como la Historia*.

El gran problema es que la violencia de la heteronomía no irrumpe exclusivamente en el desarrollo de un relato normativo o contranormativo sobre lo que es bueno y real en las personas: paradójicamente, se trata de la intravida, de *un yo también pasado que necesita alienarse si quiere llegar a saber quién será*. Es así que la efectividad del yo, y también la del historiador, no tiene un sentido distinto de constituir e instituir precisamente esa alienación o, dicho de otro modo, se obliga a reconocer que, en algún grado, *es violencia contra el campo de lo absoluto*, contra un orden totalmente impredecible. Pero lo más importante de esta conclusión es que ese alienarse puede ser contrario también a *desear completamente el Ser*, al egoísmo consumidor que no media ni es mediado por un sentido de preservación y realidad mutuas. Y un orden constituyéndose e instituyéndose en sentido histórico *puede constituir e instituir la ambivalencia*, la posibilidad de ser moral y una respuesta al pasado como si fuera uno mismo, así como *no completamente esperado*. Es posible una autoconciencia como *alienación pedagógica* metafísica e inductiva.

Cuando la única autoafirmación de un orden llega a ser conservadora, las soteriologías historicistas y su psicología nostálgica reducen la filosofía de la Historia a la negatividad. Y esta también es una línea progresiva que, no obstante, asimila el sentido del yo a los principios del conformismo, la nacionalidad, la iglesia nominal y el individualismo, contrarios, precisamente, a la Historia. Por otra parte, la crítica progresista a estas confesiones se ha convertido en una nueva secularidad laica y conservadora a su manera, a saber, que ha perpetuado los defectos de aquellas en los discursos de la Modernidad y su intra-reflexión, incluso dentro del juicio de los oprimidos al Capitalismo, con resultados muchas veces abominables. Por eso me atrevo a decir que lo que podríamos llamar *sus conceptualizaciones del mundo en tanto situación evidenciada* han de ser: convertir el pensamiento de lo universal en *una crítica metafísica de todos los condicionamientos*. Crítica que, no obstante, no puede ser tampoco rehén de un único condicionamiento: *el de convertir al sujeto en universo*.

Es preciso admitir que la preocupación por la Historia es el eje de la cultura contemporánea, cuya hermenéutica es no solo un método, sino su psicología teleológica y mediática que, en el mejor de los casos, permite una personalidad irreductible a esencialismos

---

<sup>157</sup> Salvador Pániker, *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairós, 1987, *passim*

debido al paradigma de la pluralidad política, intelectual, de creencia, de niveles de consumo, incluso del entretenimiento. Pero en el peor, degenera esta persona variada en una nueva impersonalidad tecnológica, donde lo que entendemos por Historia se refiere a la inmediatez informativa, basada en una forma de cohesión a veces solo mercantil y publicitada.

Debo insistir que, en mi opinión, no hay un origen no escatológico para la fe y, por tanto, no histórico. Coincide con ese sujeto de la continuidad, quien éticamente es actualizado por esa fe, y la renueva, la vuelve activa, efectiva, real. En el judeocristianismo esto fue la profecía como corrección, cuyas consecuencias son la Historia, luego la Gracia que puede mediar y por ello es mediada, tal y como el misterio no podría ser solo temido o solo amado, revelándose, derivando del fiel a la autoridad de la Iglesia, la razón del Estado, y de ahí, a la reflexión abocada a la conquista de derechos. El sujeto de la libertad llegará también a ser el sujeto humanista y romántico. Las contradicciones entre libertad y responsabilidad, política liberalizadora y democratizadora, de necesidad o estructura, se expresan en *una batalla de motivos*, donde la lucha de poder no se reduce a definir de forma exclusiva nuestras estructuras de vida, sino lo que es humano, la humanidad del sujeto de la continuidad.

Foucault abordó el problema de la reivindicación general de expresarse, participar y defender una verosimilitud desde su institucionalización y la dificultad de concertar en las estructuras donde vivimos, su utilidad más provechosa, plural y efectiva.<sup>158</sup> Llegar a ese incierto paso humano de homogeneidades incoherentes a heterogeneidades coherentes. Pero lamentablemente, esto ha sido siempre por una disrupción de lo no aún conciliado en la necesidad. En las democracias liberales articuladas en el eje del cuarto poder de los medios, la legitimidad depende de una presunta humanización de lo social. Se ha discriminado lo que es humano en una serie de derechos que, sin embargo, muchas veces pierden su relatividad pragmática, su proyección crítica, su historicidad abierta a la participación, siendo la democracia un derecho más y no una metodología o *metodosofía*, porque, a fin de cuentas, esta última acepción puede ser un cuestionamiento riesgoso al valor del ser humano.

Pero coincido con Rorty cuando puso de relieve que la necesidad del ser humano por una ética universal es también un deseo por resolver contradicciones prácticas. Nada relevante “para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales excepto ciertos

---

<sup>158</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2008, *passim*

hechos del mundo históricamente contingentes, hechos culturales”.<sup>159</sup> Los derechos humanos están sujetos a una objeción fundamental: su aplicación depende forzosamente de qué grupo o grupos terminan por considerarse la humanidad. Y qué termina por considerarse una subjetividad real o válida es una pregunta engañosa, tanto si se pretende contestar desde dentro de lo subjetivo, como desde fuera. *El mundo no podría ser no subjetivo, pero la subjetividad y la humanidad histórica no lo son todo.* Eso es lo metanoético, no solo escrúpulo, atarse a la alienación: se trata del futuro de *la intra-moralidad* que se explica, pero que no ha sido dado por el pasado, y que *cambia para siempre la inmanencia.*

### 5.3 Acatalepsia, libertad y socialismo

Son interesantes aquellas interpretaciones morales que no hayan sido desarrolladas todavía. En la historicidad del valor podemos preguntarnos, no solo cuál puede ser o cuál ha sido la necesidad de pensar, sino por aquello que ha sido sentido, por un pasado que aún es sentir. Y aunque los historiadores lo hayan ignorado por mucho tiempo, *son ángeles tentadores de la nada*, del campo más absoluto como una historia amplia, que ha sido hecha de la materia del mundo, pero que no ha terminado de hacerse. *El historiador que no pueda provocar sentir no es historiador.* No me refiero solo a saber narrar bien, al poder de revivir los hechos convertidos en una mejor historia, sin negar, sino procurando su verosimilitud. Lo que quiero decir es que *los historiadores mantienen al mundo como testigo de sí mismo.* Pero lejos de ser la mente de esa realidad con una versión sobre lo que es o con la que se explique lo que le ha pasado, *deben alienarnos para cuidar de los sentidos comprometidos en la mediación entre la memoria y sea lo que sea que pueda ser deseable que suceda.*

Decía Simone De Beauvoir que “las personas felices no tienen historia”. No fue antes ni la imaginación ni el recuerdo. *La primera es una forma de lo segundo.* Un recuerdo depende del poder de la asociación, pero poder asociar es suministrado por la memoria, la recursión exotérica del campo psicológico esotérico, que cree ser toda advertencia como si fuera una negación temporal del tiempo. ¿Qué queremos decir entonces por subjetividad si esta no es ni objetiva ni subjetiva? ¿No hay que elegir entre la memoria y un olvido que

---

<sup>159</sup> Rorty, op. cit., 1995, p. 24

cancela los parámetros de la alienación, entre lo que creemos saber de la subjetividad y lo que creemos no saber? *El pasado es que hemos interpretado lo que somos.*

Los contenidos de la Historia se hacen más complejos, globales, dóciles, contradictorios, pero hay un reto de crear con la discontinuidad coherente de los hechos, los errores, las particularidades enfrentadas: una mejor respuesta, permitir más, mayor mediación de las experiencias históricas, con menos condicionamientos, puliéndose así el historiador en lo que dice *sobre la identidad que pasa por los pasados eternamente intramurales*. Toda la voluntad de un sujeto es cómo se ve afectado. La personalidad como una historia no es natural, esto si pensamos que los seres humanos han hecho del pasado un mundo presente. No obstante, *personificar es la naturaleza*, es decir, *la razón ecosófica*, de la mediación, y la imaginación inmanente, personal e impersonal, *que identifica*.

*Esta ecosofía es la autoalienación como hetero-praxis*, es decir, como factualidad coherente con lo dado por el mundo al mundo, con el sujeto creado, pero que siempre puede ser *otro sujeto*, un conservador de la libertad inmanente y viva. Y eso impersonal en sentido humano e histórico es el misterio de la experiencia humana y de los hechos: *acatalepsia* o *καταλαμβάνειν*, término de la antiguos escépticos para aquello que no puede ser comprendido o la incognoscibilidad de las cosas. Limitarse a esto es necesario para que *la autoalienación sea libertad en la mediación*, para que ese límite sea no verse limitado en sentido histórico, *porque el límite de esto último es lo comprensible*, alentando así su continua invención como un espacio que puede adaptarse a ser eso: espaciar, incluir, ser otro poder distinto al que se esperaba, otro pasado que sigue siendo la vida y también lo que le ha ocurrido.

Me gustaría aprovechar la conclusión de esta tesis para *alentar el socialismo*. ¿Una revolución social en qué sentido histórico y político? Quedan pocas líneas como para extenderme. Ese podría ser un nuevo ejercicio teórico, una nueva tesis, así como una participación urgentemente práctica. No obstante, el ensayo presente no se abocó de manera particular a un análisis tan complejo. Tampoco me interesa retomar nociones históricas de los muy diversos socialismos clásicos, el jacobinismo radical, el socialismo utópico, el agrarismo, el sindicalismo, el marxismo leninista, trotskista, maoísta, la socialdemocracia, la nueva izquierda, el socialismo del siglo XXI, el postcapitalismo y un largo etc. Y rechazo conceptos teleológicos como la dictadura del proletariado, ya que implican parte de la crítica

de esta tesis a *las especificidades duras de la consciencia*. Por ejemplo, *la consciencia de clase paradójicamente contradice su historicidad por ser fe en una esencia*.

Me interesa el socialismo por un motivo claro, que se liga a la hipótesis principal y al desarrollo completo de este ensayo que entrego a mi facultad. Pero es necesario que caracterice de alguna forma mínima *qué quiero que se entienda por socialismo de manera desprejuiciada*, sin idealizaciones o reducciones que favorezcan una versión unívoca del mismo en sentido histórico, político y práctico revolucionario. Apelo, en este caso, a las delimitaciones de objetivos mínimos dadas por el teórico estadounidense y anarquista Murray Bookchin: abolición de la propiedad privada de la economía para una distribución de bienes de acuerdo con las necesidades de los individuos, la disolución completa de relaciones de mercancías, la rotación de trabajo y una reducción decisiva del tiempo dedicado a las labores socialmente necesarias para mantener el consumo de la globalización.

Esta descripción puede leerse algo cruda, pero es necesaria para establecer sintéticamente de qué estoy hablando. Para comprender su relación con las conclusiones de esta tesis quizá hay que preguntar, más bien: *¿para qué el socialismo?* Este también puede ser un principio limitante y contrario a la libertad, la cual, como he explicado, ha sido, por su parte, el principio de limitación de la filosofía de la disciplina de la Historia, pero también una preocupación que muestra *por qué es un motivo para existir*, como lo es también el socialismo: preguntarse por la alienación incesante. Bookchin se refirió a algo más:

Si reconocemos que cada ecosistema también puede verse como una red alimentaria, podemos pensar en él como un nexo circular y entrelazado de relaciones entre plantas y animales. Cada especie, ya sea una forma de bacteria o ciervo, está entretejida en una red de interdependencia, por muy indirectos que sean los vínculos.<sup>160</sup>

Un ecosistema, la realidad de la interdependencia. *Nunca ha sido una decisión histórica optar por la metanoética*, por una filosofía moral. Más bien, en esto lo histórico es ser esa otra naturaleza ecodependiente de la primera, *inmanente a la subjetividad como vida*. Mediarse y ser mediado no solo como la realidad, sino como atención, implica ese abandono del deseo ilusorio de apoderarse del Ser y de lo bueno. Para sobrevivir hay que ser éticos, porque eso en primera instancia es la vida: *tener cómo sobrevivir*. Y las razones mediadas y

---

<sup>160</sup> Murray Bookchin, *La ecología de la libertad*, México, Madre Tierra, 1999, p. 26



mediadoras en ello pueden implicar para la mujer y el hombre el cuidado mutuo. Cuidar de sí mismos solo es posible *quemando al yo en su yugo erótico*, confiando en el otro poder, *convirtiéndonos en un cuidado orgánico*, un conservador de los mejores medios.

Esto en términos sociológicos y de momento histórico ante los excesos de la acumulación de los capitales humanos: es lo que sería el socialismo. No obstante, *para ser también libertad* requiere ser mediado por y ser un medio para ella. Por eso coincido, por ejemplo, con Weil y Bookchin, en la necesidad del *anarcosocialismo*, a saber, *no una libertad socialista*, ya que la libertad no se adquiere ni se adecua a proyectos absolutos, sino un *socialismo de la libertad*, es decir, un socialismo que asuma aparecer con las mediaciones y desaparecer con su violencia, con la justificación absoluta, destinado a las necesidades emergentes y no a la ilusión de las proporciones definitivas. Que sea teleontológico.

La filosofía de la mediación no es nada más ni nada menos que deshacer la violencia de toda realidad que participa, aun sin saberlo, de esta filosofía que es la historicidad, el descubrimiento ético. *Se deshace esa violencia de lo absoluto aceptando el poder del cambio como el poder del futuro que no existe, que es ya la nada y la Historia del presente.*

El problema socialista posiblemente ha sido ser casi siempre una práctica política y una teoría unívoca para la interpretación y la teleología histórica. Una racionalización de la libertad que entraña también problematizarla, la contradicción de basarse y rechazar ese principio fundante. Pero para comprender esto mejor, regreso atrás a algo ya dicho en esta conclusión: las contradicciones entre libertad y responsabilidad, política liberalizadora y democratizadora, necesidad o estructura, libertad y socialismo. En su ensayo sobre Marcuse, *La ascensión del totalitarismo en la sociedad postindustrial*, Jesús Díaz Labarca decía, no obstante, que “la libertad es lo inmanente al socialismo”.<sup>161</sup> Lo es porque esta se trata de la vida, la vida en tanto es subjetiva. *Un socialismo opuesto a la libertad sería opuesto a la experiencia.* Por eso puede ser innecesaria su oposición, es exceso o falsa premisa.

Cuando este conflicto ocurre, se debe a negar *al sujeto en lo subjetivo*, la libertad, *o a lo subjetivo en el sujeto*, la conciencia con pasado, con materia, con efecto histórico. Esto generalmente ocurre por enfrentar a la libertad a un proyecto socialista, o por enfrentar al socialismo a un proyecto liberal, libertario, liberador, a veces por razones morales,

---

<sup>161</sup> Jesús Díaz Labarca, “Herbert Marcuse: La ascensión del totalitarismo en la sociedad postindustrial”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad de Zulia, vol. 7, n. 18, 2009, p. 35

generalmente invadidas por cualquier tipo de intereses emergentes. *Pero estar en contra de la alienación es de hecho estar en contra del mundo, y así, del individuo. Solo se puede ser libre si hay medios para ello. Solo así la libertad puede ser mediación a su vez.* Del mismo modo, un socialismo que se entienda como un orden perfecto sería peligrosamente neurótico y no ético, porque *requiere de la libertad como la experiencia de las mediaciones.*

Por encima de las predicciones de los tecnócratas del socialismo y de cualquier otra teleología, se encuentran los historiadores que no dan por sentado nunca el tema de la alienación y dudan del socialismo para salvarlo de ese error de terminar como un fin o una comprensión global de los hechos. Están también por encima de los teólogos que evitan que Dios o el Buda Amida sea un *teo-drama*, la realidad eterna con las formas del tiempo. Están además por encima de los historiadores que se limitan a un fetichismo por el pasado, la sola adquisición, o a *historicitar* y socializar a las mujeres y a los hombres, la sola adecuación. Dicho con mayor claridad, no están por encima de nadie, sino *en el corazón del sufrimiento que el olvido no olvida, el pasado que empieza a vivir hoy.* Hacen falta historiadores que comprendan a la filosofía como un ejercicio no de especialistas. *Lo especial son los descubrimientos*, y lo verdaderamente interesante sería esa atención mínima que es la cotidianidad soberana de lo que pasa, esa atención máxima que resume a mi disciplina. *La Ética sin Historia sería solo moral. La Historia que no es filosofía es solo pasada.*

Estar en contra del socialismo necesita entenderse como estar en contra de la libertad. Una vez que se comprenda esto, quedará claro por qué esto sería estar en contra de ese mundo que el socialismo quiere salvar, y por qué sería también ser adversarios de ese yo que el ego o la autonegación en la heteronomía quieren desconocer: *la comprensión de los medios del y para el socialismo, y del y para el yo no es otra que esas lindes de la deontología metódica de la disciplina que defiende como ese querer saber tan antiguo como el pasado.*

Hace falta querer saber para que se comprendan los límites y el valor de la Historia. Hace falta la Historia no para dar información a la Ética, sino para que esta no sea un lenguaje distinto al del universo. *Mi disciplina es el lenguaje cuando se habla de su violencia y de su evolución.* Propongo la acatalepsia, aquellos límites de la comprensión necesarios para que esta sea histórica, así como una *autoalienación socialista.* Digo esto como mundo y como libertad: la metanoética es *socialismo contra heteronomía*, contra mi ego proyectado como si fuera lo universal, y contra lo universal como si mi ego, mis energías, no existieran.



## BIBLIOGRAFÍA

- Abbot, Marcos, *¿Se equivocó Lutero?*, Madrid, Seminario Evangélico Unido de Teología, 2004.
- “Apocalipsis”, en *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2014.
- Barroso Fernández, Óscar, “Filosofía y sofística en Nietzsche”, en *Colección de filosofía y pensamiento*, Universidad de Granada, 2013.
- Bech, José María, “El pensamiento de la no-coincidencia”, en *Convivium*, Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica, Universitat de Barcelona, 2003.
- Bookchin, Murray, *La ecología de la libertad*, México, Madre Tierra, 1999.
- Burke, Peter, “Teoría social y cambio social”, en *Historia y teoría social*, Buenos aires, Amorrortu Editores, 2007.
- Castoriadis, Cornelius, *El mito del desarrollo*, Barcelona, Kairos, 1979.
- \_\_\_\_\_, “La crisis actual”, en *Zona Erógena*, n. 29, 1996.
- \_\_\_\_\_, “El Imaginario Social Instituyente”, en *Zona Erógena*, n. 35, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1988.
- \_\_\_\_\_, “Imaginario e imaginación en la encrucijada” y “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, en *Figuras de lo pensable*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Chateaubriand, François René, *El genio del cristianismo*, México, Porrúa, 1990.
- Cladakis, Maximiliano Basilio, “Representación, amor y dinero en Marx”, en *Desvíos*, Centro de Estudios Psicoanalíticos, Universidad Nacional de San Martín, n. 3, 2016.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977.
- Congdon, David, *Rudolf Bultmann, A Companion to His Theology*, Eugene, Cascade Books, Kindle, 2015.
- Daniélou, Alain, *Mientras los dioses juegan*, Girona, Ediciones Atlanta, 2012.
- Del Arco, Javier, “La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural”, en *Arbor*, Biblioteca Universidad Complutense, CLXXIX, 2004.
- Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, Barcelona, Alianza Editorial, 1995.
- Díaz Labarca, Jesús, “Herbert Marcuse: La ascensión del totalitarismo en la sociedad postindustrial”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad de Zulia, vol. 7, n. 18, 2009.

- Domínguez, Atilano, “¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, vol. III, 1982.
- Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Gesteira Garza, Manuel, “Rudolf Bultmann”, en *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp, 1991.
- Grodin, Jean, “La hermenéutica como ciencia rigurosa según Emilio Betti”, publicación *Revista Co-herencia*, vol. 8, n. 15, julio – diciembre, 2011.
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Heising, James, *Filósofos de la Nada: Un ensayo de la Escuela de Kioto*, Barcelona, Herder, 2002.
- Henry, Michel, *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometo Libros, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Marx vol. I. Una filosofía de la realidad*, Barcelona, Cebra, 2012.
- Herrera Restrepo, Daniel, *Escritos sobre fenomenología*, Bogotá, USTA, 1986.
- Joselevich Aguilar, Camila, *La configuración de la alteridad herética. Un análisis discursivo del Adversus Haereses de Ireneo de Lyon*, México, UNAM, 2012.
- Kaczynski, Theodore, *La sociedad industrial y su futuro, Manifiesto de "Unabomber"*, Madrid, Essential Institute, 1995.
- Kripke, Saul, *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 2017.
- Küng, Hans, *¿Por qué una ética mundial?*, Barcelona, Hedder, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 2006.
- Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1989.
- Lévinas, Emmanuel, *En descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.
- Livingstone, Elizabeth, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxfordshire, 1957.
- Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969.
- Maritain, Jacques, *On the Philosophy of History*, Londres, Geoffrey Bless, 2022.
- Marx, Karl, *Manuscritos Economicos y Filosóficos de 1844*, Carolina del Sur, Createspace Independent Publishing Platform, 2017.

- Mataix Ferrándiz, Emilia, “El diálogo entre Betti y Gadamer. Breve apunte hermenéutico-romanístico”, University of Southampton, 2017.
- McDowell, John, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Harvard University, 2001.
- McEwan, Ian, “La literatura del deseo”, Trad. Paloma Cebrián, Babelia, El País, 10 de agosto del 2019.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Merquior, José Guilherme, *Filosofía de la Historia*, México, Casa del Tiempo, UAM, 1998.
- Meyer, Jean, “Ambivalencia de la Iglesia”, El Universal, 20 de diciembre de 2015.
- Monod, Jaques, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986.
- Mosès, Stéphane, *El Eros y la Ley*, España, Katz editores, 2007.
- Murdoch, Iris, *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- \_\_\_\_\_, *El fuego y el sol*, Madrid, Siruela, 2016.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Trad. Raquel Bouso García, Madrid, Siruela, 2003.
- Ortiz Coronado, Eduardo Flavio, “Aporte de las religiones para la fundamentación racional de la moral en el orden mundial”, en *Tierra Nueva*, Universidad Nacional Agraria La Molina, n. 11, 2016.
- Ortiz-Osés, Andrés, “Sentido y lenguaje. Para una ontología hermenéutica”, en *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n. 60, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Teoría de la Convolución”, *Religión Digital*, 29 de diciembre del 2017.
- Otto, Rudolf., *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2000.
- Pániker, Salvador, *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairós, 1987.
- Panikkar, Raimon, *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, en “Ontonomía”, Raimon Panikkar sitio oficial, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Three Attitudes: Christendom, Christianity, Christianness*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1995.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Madrid, Valdemar, 2005.
- Paz, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- \_\_\_\_\_, *La llama doble*, México, Seix Barral, 2014.

- Pereyra, Carlos, “Historia, ¿para qué?”, en *Historia, ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 2005.
- Pierre, Josef, *End of Time: A Meditation on the Philosophy of History*, San Francisco, Ignatius Press, 1990.
- Puente Ojea, Gonzalo, *Crítica antropológica de la religión. Las sendas equivocadas del conocimiento humano*, Salamanca, Signifier Libros, 2013.
- Putman, Hillary, “The Meaning of ‘Meaning’”, en *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University, 1997.
- Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, México, Biblioteca Virtual, 2003.
- Ratzinger, Joseph, *Acta Apostolicae Sedis*, Santa Sede, 2006.
- Rodríguez Carmona, Antonio, *La religión judía. Historia y teología*, Madrid, BAC, 2002.
- Rojas Claros, Armando, *Ética mundial en América Latina de Hans Küng*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Roldán, Alberto, “La fe como evento existencial-escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann”, en *Franciscanum*, Universidad de San Buenaventura, vol. IV, n. 160, julio – diciembre, 2013.
- “Romanos”, en *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2014.
- Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y relativismo”, en *Praxis Filosófica*, Trad. Anthony Sampson, Cali, Universidad del Valle, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- “Salmos”, en *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2014.
- Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia, Fortress, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis, Fortress Press, Kindle, 2003.
- Santana Ramón, Javier, “El concepto de metanoia, una perspectiva especulativa”, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXVIII – XXIX, 2017-18.
- Schüler, Donald, “Introducción”, en *Comentarios de Martín Lutero, Carta del apóstol Pablo a los gálatas*, Barcelona, CLIE, 1998.
- Schuon, Frithjof, *De la unidad trascendente de las religiones*, Trad. Jesús García Varela, Palma de Mallorca, Sophia Perennis, 2004.
- Sevilla Godínez, Héctor, *La nihilidad como preámbulo de la vacuidad en la filosofía de la religión de Nishitani*, Viña del Mar, CENALTES Ediciones, 2016.

- Solares, Blanca, *El Dios Andrógino. La hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés*, México, UNAM, 2002.
- Tanabe, Hajime, *Filosofía como metanoética*, Trad. Rebeca Maldonado, Barcelona, Herder, 2014.
- VanderKam, James, “Los manuscritos del Mar Muerto y el cristianismo”, en *Hershel Shanks, Los manuscritos del Mar Muerto. El principal descubrimiento contemporáneo sobre el judaísmo, cristianismo y la Biblia*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Vanzago, Luca, *Breve Historia del alma*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Vega Encabo, Jesús, “Habitar el espacio de las razones”, en *Revista de Libros de filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, 2005.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Trad. Antonio Resines, Madrid, Siglo XXI, 2016.
- Weil, Simone, *La Ilíada o el poema de la fuerza*, Trad. Sara María Teresa de la Selva, en *Revista Tiempo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, febrero de 2001.
- \_\_\_\_\_, *Carta a un religioso*, Madrid, Trotta, 2011.
- \_\_\_\_\_, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 2011.
- Weismann, Friedrich, “A Heidegger”, en *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM / Editorial Crítica, 2017.
- Zambrano, María, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1986.
- Zúñiga, Juan Antonio, “Subasta de obras de arte en favor de los presos de San Salvador Atenco”, *La Jornada*, 24 de julio del 2006.