



María Zambrano: Lecturas emergentes





Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 4, No. 7, Enero-Junio, 2023 | ISSN 2215-6089

Director:

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía

Comité Editorial:

Dr. Álvaro Zamora Castro
Instituto Tecnológico de Costa Rica / Círculo de Cartago,
Costa Rica

Lic. Luis Diego Cascante
Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá / Asociación Centroamericana de
Filosofía, Panamá

Consejo Asesor:

Dra. Leticia Flores Farzán
Universidad Autónoma Nacional (UNAM), México

Dr. Angelo Moreno León
Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH),
Honduras

Mtra. Johana Garay Becerra
Universidad de Panamá, Panamá

Dr. Marlon Urizar-Natareno
Universidad de San Carlos / Asociación Guatemalteca de
Filosofía, Guatemala

Dra. Corina Yoris Villasana
Universidad Católica Andrés Bello / Asociación Venezolana
de Filosofía, Venezuela

Dr. Fernando Broncano Rodríguez
Universidad Carlos III de Madrid, España

Dra. Concha Roldán
Instituto de Filosofía (FIS) del Centro de Ciencias Humanas y
Sociales (CSIC), España

Dra. Dina Espinosa Brilla
Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Dr. Julio Minaya Santos
Universidad Autónoma de Santo Domingo / Asociación
Dominicana de Filosofía (ADOFIL), República Dominicana

Lic. Jossué Leonet Zelaya
Universidad de El Salvador / Asociación Salvadoreña de
Filosofía, El Salvador

Dr. Luis Camacho Naranjo
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía (ACOFI), Costa Rica

Dr. Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid, España



Azur. Revista Centroamericana de Filosofía es una publicación
de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Normas de publicación

El texto presentado para su evaluación debe cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

- 1) Envíe una copia del texto digitado a espacio y medio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. *Revista Centroamericana de Filosofía*: azurrevista@gmail.com y subir a azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/.
- 2) Las llamadas para la numeración de las notas se hacen siguiendo el envío de estas al final del texto –no a pie de página-, sin udar los comandos del programa de *Word*.
- 3) Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/artículo, *Resumen* (no más de 100 palabras), seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 90 palabras: títulos académicos, afiliación institucional, líneas de investigación, y publicaciones).
- 4) Los escritos deben ser originales e inéditos.
- 5) El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
- 6) Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 30000 caracteres sin espacios para procesos de investigación, para Perfiles son 15000 caracteres sin espacios, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 15000 caracteres sin espacios para “Poesis” y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
- 7) No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (itálicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos, no usar negrita en el texto. Las citas textuales, entre comillas dobles cuando va en el cuerpo del texto. Las citas fuera del cuerpo del texto sin comillas dobles, y justificado el margen a la derecha.
- 8) Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
- 9) En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cita completa, luego solo el número de página.
- 10) **Indicar la sección** a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Poesis, Perfiles, Procesos de Investigación, Reseñas y Crónica).

Colaboradores en corrección de estilo: Leda Cavallini Solano, Gabriela Rangel Ruiz y Óscar Alvarado Vega

Diagramación: Byron Flores Reyes.

Foto de portada: Byron Flores Reyes fotocomposición e intervención de la imagen María Zambrano.

Dirección electrónica: azurrevista@gmail.com

Página web: <https://azurrevista.com/>

Teléfono: + 00 506 89132032



Esta obra está bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional**.

Hecho el depósito de ley

2023



Políticas editoriales y criterios éticos

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía se rige por los siguientes principios, políticas y criterios éticos:

- 1) *Declaración ética:* Se garantiza a la comunidad académica y profesional la ética de los procesos editoriales y la calidad de los artículos publicados; así, se respeta la integridad de los artículos y de los materiales publicados, la originalidad, y la socialización responsable, para ello se siguen las normas establecidas por el Code of Conduct and Practices Guidelines for Journals Editores (COPR), del Committee on Publication Ethics.
- 2) *Acceso libre:* La revista sigue los criterios de acceso libre, lo que implica que la información y las investigaciones están disponible al público en forma gratuita. La reproducción y distribución de los contenidos de la revista han de ser citados según los estándares convencionales, respetando los derechos de autor, la integridad de los trabajos y su contenido (Budapest Open Access Initiative).
- 3) *Derechos de autor:* Todos los artículos publicados, están protegidos bajo la Licencia Creative Commons 4.0 (Creative Commons Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada) Internacional. Consulte esta licencia en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Los(as) autores(as) mantienen los derechos de autor y de publicación, otorgando el derecho de primera publicación a la revista.
- 4) *Originalidad de los artículos:* La revista solo publica artículos y textos que sean originales e inéditos, salvo cuando la Comité Editorial decida que un texto o material tenga una relevancia o importancia histórica o temática.
- 5) *Detección de plagio:* Los textos que se logren detectar como plagio o que su contenido sea fraudulento, será eliminado o no publicado. En tal sentido, los(as) autores(as) deben garantizar que sus escritos son originales o que no infringen los derechos de autor y las normas de referencia y citación especificadas en la revista y según los estándares y los métodos de citación establecidos. Los autores deben reportar conflictos de interés que puedan influenciar los resultados de la investigación.
- 6) *Sistema de arbitraje:* Azur. Revista Centroamericana de Filosofía sigue un sistema de revisión de pares ciegos y anónimos. Primero hay una revisión por parte de la Comité Editorial o del Director para determinar la calidad del artículo y el cumplimiento con los lineamientos de la revista. Luego se remite a un revisor externo para que determine el artículo con base en criterios de calidad académica, estilo, claridad, pertinencia del trabajo. En todo el proceso se mantiene la confidencialidad y el anonimato del autor y los(as) pares. Dicha evaluación se realiza por medio de un formulario para revisores, en el que se harán las recomendaciones de publicación o no del texto o los materiales. La Dirección de la revista o El Comité Editorial determinan si algunos materiales como reseñas, crónicas, perfiles, documentos históricos u otros, requieren o no revisión de pares para su publicación. El Comité Editorial fija los plazos de revisión conforme al cronograma del proceso editorial. Los revisores ayudan a la toma de decisiones editoriales. Los editores emiten la resolución final para

- 1) la publicación de un artículo o material.
- 2) *Gratuidad: La publicación de los artículos no tiene costo para los autores.*
- 3) *Depósito: La revista por ley de la República de Costa Rica se deposita en el [Sistema Nacional de Bibliotecas \(SINABE\)](#)*



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 4, No. 7, Enero-Junio, 2023 | ISSN 2215-6089

Contenidos

Artículos

Pág.

Arturo Bernardo Lara Monserrat El campo de los números naturales: su génesis, lógica interna y sus propiedades.....	17
Guillermo Jorge Silva Martínez Más allá de la laicidad y del Estado laico.....	35
Arian Rodríguez Benítez Freudomarxismo y Teoría Crítica: el psicoanálisis ante las limitaciones del marxismo clásico.....	51

Dossier: María Zambrano: Lecturas emergentes

Rogelio Laguna García Introducción al Dossier <i>María Zambrano: lecturas emergentes</i>	65
Alexis Obed Ávila Bravo Flor y canto: Un diálogo entre zambrano y el mundo náhuatl.....	68
Gerardo Jasso Martínez La respuesta ontológica ante el tiempo. Zambrano y los pitagóricos	77
Alessandra Huergo Cárdenas Filosofía, poesía y la ciudad en María Zambrano.....	84
Daniel Cornejo García María Zambrano frente al vacío	93

Poesis

Juan Alberto Tubac (Maya Poqomam)
Los veinte granos de la cultura Maya
Escrito por Dr. Francisco Márquez Guevara (Mestizo).....103

Francisco Antonio Márquez Guevara
Los veinte granos de la cultura Maya 105

Procesos de investigación

Randall Jiménez Retana
El rol de la universidad pública en las comunidades: desafíos para el vínculo
universidad-sociedad127

Reseñas

Galdy Hernández Zárate
Breve caminata por *La moral es infiel*137

Juan Gabriel Alfaro Molina
Carvajal Villaplana, A. (2022). *Memoria y justicia: El genocidio de los indígenas
mayas en Guatemala*. San José: Editorial Guayacán.....143

Crónica

Álvaro Carvajal Villaplana | Luis Camacho Naranjo
Crónica de actividades de la Asociación Costarricense de Filosofía durante la
pandemia (2020-abril 2023)155

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)
Declaración contra la eliminación de clases de Historia y Filosofía en el
Bachillerato en Honduras163

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)
Declaración sobre liberación de presos políticos, despojo de nacionalidad y
expulsión en perjuicio de ciudadanos nicaragüenses165

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
Declaración sobre la posible eliminación de los cursos de Historia y Filosofía en
el bachillerato en Honduras.....167

Sobre las personas autoras.....171

Presentación

El equipo editorial de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, se complace en presentar el Vol. IV, No. 7, de enero-junio de 2023. Además, les informamos que continuamos trabajando en el mejoramiento de la revista para lograr contar con los requisitos necesarios para la evaluación de la revista en Latindex y DOAJ. Por otra parte, esperamos contar con la inscripción de la revista en Scielo.

La sección de Dossier, en esta ocasión está dedicada a la filósofa María Zambrano, y lleva por título *María Zambrano: lecturas emergentes*. El editor invitado es Rogelio Laguna García, profesor de la Universidad Autónoma de México (UNAM), quien en 2022 impartió el curso *El hombre y lo divino*, en la Universidad La Salle, en la Ciudad de México, dedicado a la pensadora citada. En el dossier se recogen las mejores investigaciones de los estudiantes de dicho curso; ellas son: de Alexis Obed Ávila Bravo, *Dolor y canto. Diálogo entre Zambrano y el mundo náhuatl*; de Gerardo Jasso, *La respuesta ontológica ante el tiempo. Zambrano y los pitagóricos*; de Alessandra Huergo Cárdenas, *Filosofía y poesía en María Zambrano*, y de Daniel Cornejo García, *María Zambrano frente al vacío*. Es un honor para *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, promover la investigación sobre esta destacada investigadora, así como a los(as) jóvenes investigadores. Esto último es uno de los objetivos de *Azur*.

En la sección de Artículos se cuenta con tres colaboraciones. Con tema interesante y novedoso, tenemos a Arturo Lara Monserrat, con el texto *El campo de los números naturales: su génesis, lógica interna y sus propiedades*. Luego, contamos con la contribución de Guillermo Jorge Silva Martínez, con *Más allá de la laicidad y del Estado laico* y a Arian Rodríguez Benítez, con *Freudomarxismo y Teoría Crítica: el psicoanálisis ante las limitaciones del marxismo clásico*.

La sección de Poiesis esta vez está dedica a la poesía, y especialmente a la cultura maya. Se presentan las poesías del filósofo guatemalteco Francisco Antonio Márquez Guevara, que lleva por título *Los veinte granos de la cultura maya*. Le precede una presentación de Luis Alberto Tubac Par, de la etnia Maya Poqomam, con *Los veinte granos de la cultura Maya, escrito por el Dr. Francisco Márquez Guevara (Mestizo)*.

En la sección *Procesos de investigación*, Randall Jiménez Retana, de la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad Costa Rica, presenta el proyecto de acción social *El rol de la universidad pública en las comunidades: desafíos para el vínculo universidad-sociedad*.

En la sección de Reseñas contamos con dos colaboraciones, la de Galdy Hernández Zárate, con *Breve caminata por La moral es infiel*, un libro del filósofo costarricense Álvaro Zamora Castro. Y Juan Gabriel Alfaro Molina, contribuye con *Carvajal Villaplana, A. (2022). Memoria y justicia: El genocidio de los indígenas mayas en Guatemala. San José: Editorial Guayacán*.

En la sección de Crónica, Álvaro Carvajal Villaplana y Luis Camacho Naranjo, presentan *Crónica de actividades de la Asociación Costarricense de Filosofía durante la pandemia (2020-abril 2023)*. De la Asociación Centroamérica de Filosofía (ACAFI) se recogen dos declaraciones: (a) *Declaración contra la eliminación de clases de Historia y Filosofía en el Bachillerato en Honduras* y (b) *Declaración sobre liberación de presos políticos, despojo de nacionalidad y expulsión en perjuicio de ciudadanos nicaragüenses*.

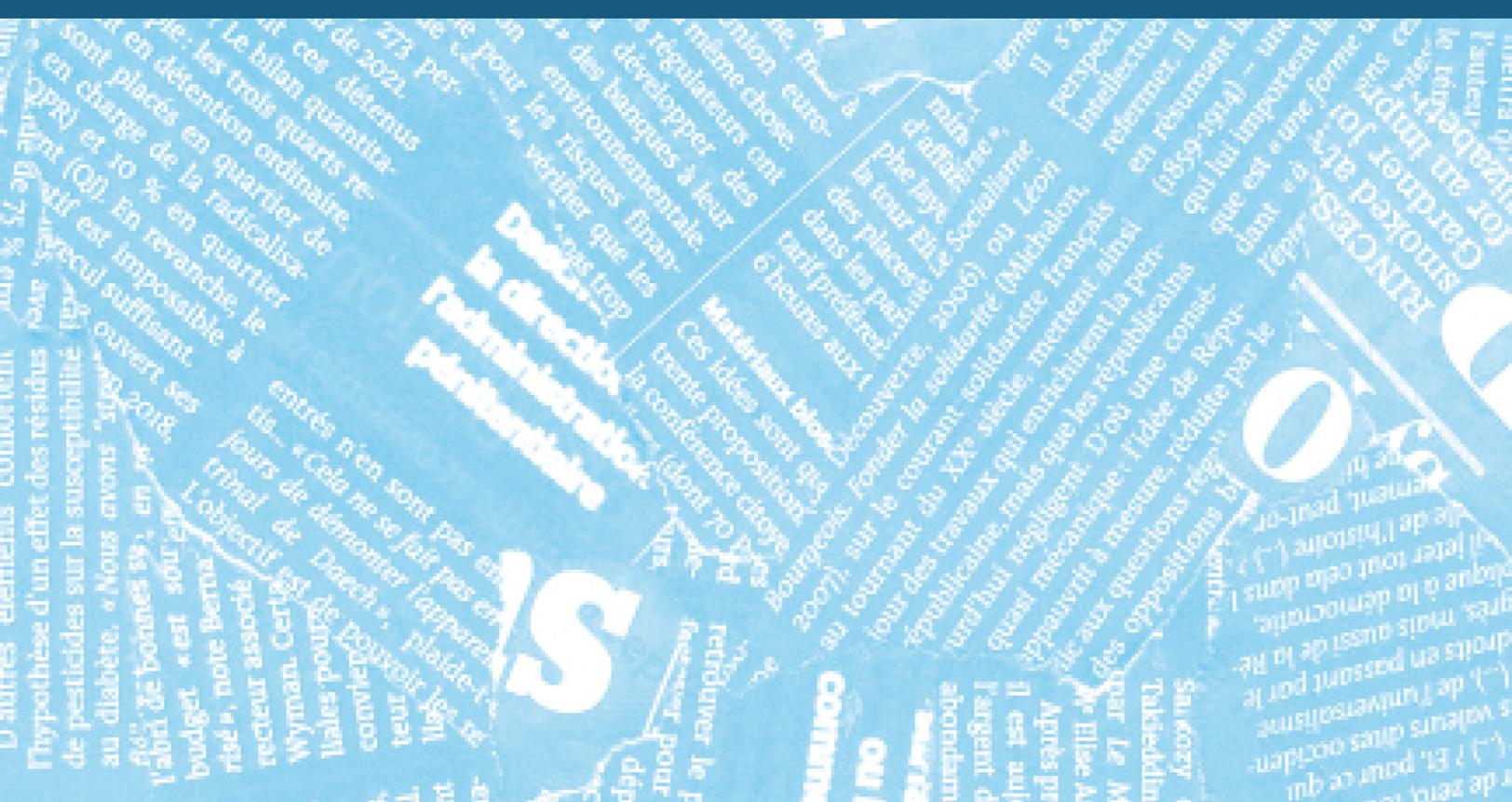
Y de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), *la Declaración sobre la posible eliminación de los cursos de Historia y Filosofía en el bachillerato en Honduras*. Por último, la sección *Sobre las personas autores*, se presenta información sobre los(as) autores(as) que colaboran con este número.

Como siempre, esperamos que este número sea del agrado de nuestros(as) lectores(as).

Álvaro Carvajal Villaplana
Director
Alajuela, 04 de abril de 2023



Artículos



Arturo Bernardo Lara Monserrat
***El campo de los números naturales:
su génesis, lógica interna y sus propiedades***

RESUMEN

La presente investigación intenta demostrar que los números primos no se encuentran distribuidos al azar, sino, por el contrario, que tienen un patrón interno encargado de organizarlos y distribuirlos a lo largo de toda la serie que conforma los mismos. Se procede, para tal demostración de su patrón interno, revisando los antecedentes históricos del campo de los números naturales, puesto que los números primos son números naturales. Se trata de demostrar la relevancia que estos números primos poseen dentro del campo total de los números naturales y, por la misma relevancia que poseen, se demuestra la enorme importancia que posee el análisis y examen de dichos números. Como trabajo investigativo que es el, procede por pasos metodológicos exhaustivos y rigurosos para develar, finalmente, dicho patrón interno de estos números primos.

Palabras Claves: números primos, campo de los números naturales, primos atómicos, primos moleculares, composición interna de los números primos, patrón interno de los números primos.

Abstract: The present investigation tries to demonstrate that the primer numebers are not randomly distributed, but, on the contrary, that they have an internal pattern in charge or organizing and distibuting them throughout the entire series that makes up the same. For such a demonstration of its internal pattern, we proceed by reviewing the historical background of the field or natural numbers and, due to the same relevance that they have, the enormuos importance of the analysis and examination of the said numbers is demonstrated. As an investigative work that it is, it proceeds through exhaustive and rigorous methological steps to finally derive said internal pattern of these prime numers.

Keywords: prime numbers, field of natural numbers, atomic primes, molecular primes, internal composition of prime numbers, internal pattern of prime numbers.

Autor/ Author

Arturo Bernardo Lara Monserrat
Universidad de San Carlos de
Guatemala

Correo: alaramont15@gmail.com

Recibido: 07/07/2022

Aprobado: 12/12/2022

Publicado: 30/05/2023

1. Introducción

El presente trabajo es una investigación sobre el campo de los números naturales. Dentro del campo de los números naturales, *los números primos* resultan sumamente relevantes, puesto que, como su nombre lo indica, son los ladrillos o piezas fundamentales sobre las que se construye todo este campo numérico. Por lo tanto, el presente trabajo, inicia investigando todo el campo de los números primos, para tratar de dilucidar sus propiedades más internas y fundamentales y tratar de comprender el resto de los números, que no son primos, como un resultado de éstos. Aquí se parte del supuesto fundamental que afirma que el campo de los números naturales será comprendido en su lógica interna y profunda, sólo a condición de poder demostrar cómo se *generan* dichos números; pero también, *por qué se generan*; cómo se relacionan entre sí y qué sentido tiene dicha relación entre cualesquiera números que pertenecen a este campo numérico. Creo que si no se satisfacen estas condiciones, nunca quedará plenamente explicitado todo el sentido y la gran utilidad que tienen dichos números, no sólo dentro del campo de la matemática, sino también dentro del papel tan importante que desempeñan en la vida práctica. De paso, y para finalizar esta introducción, en este trabajo me adhiero a la premisa que sustenta que la matemática tiene un fundamento ontológico en la naturaleza, más que ser una invención humana.

I Parte

2. Antecedentes históricos del campo de los números naturales

A continuación, trataré sobre los antecedentes principales que conoce el campo de los números naturales y, dentro de dicho campo, el conocido problema de los números primos, el cualha consistido, básicamente, en tratar de encontrarles un patrón numérico, mediante el cual puedan ser comprendidos en su lógica interna propia, así como el de tratar de aclarar su propia naturaleza. Precisamente, dentro de éstas tres últimas líneas, se encuentra delineado el propósito de este trabajo.

Diofanto de Alejandría (siglo III d.c.) asienta el origen de la aritmética; aunque probablemente tal disciplina sea de más antigua data. Los datos que se tienen proponen a este autor dentro de los trabajos pioneros llamados *La aritmética*. Comienza su obra definiendo las diferentes clases de números, desde la segunda hasta la sexta potencia de una variable. Dicho autor afirma: “El número que no tiene ninguna de estas características, sino que sólo contiene en sí una indeterminada multitud de unidades se llama arithmos, que literalmente se traduce como *el número*”. También es el primer matemático que introduce el signo de sustracción. No aparece en él una alusión directa al tema de los números primos; sólo el tratado particular del número 13, expresado como la suma del cuadrado de “2” y “3”, respectivamente. Sin embargo, por la alusión indirecta de los números primos, se observa que ya tenía un conocimiento de éstos, al menos, como números divisibles entre ellos mismos y la unidad. Al respecto, también dice: “los giregos sabían que $2^n - 1$, debía dar un número primo”.

Por su parte, Carl F. Gauss (1777-1855) intentó, sin haberlo logrado, un proyecto

matemático que consistió en tratar de fundamentar empíricamente una geometría no euclidiana. También en el campo de los números primos, afirma: “[...] 317 es un número primo, no porque nosotros lo creamos, o porque nuestras mentes estén hechas de una forma u otra, sino porque es así, porque la realidad matemática esta construída así”. En 1795 propone sus primeras aproximaciones para la función $\pi(n) \sim (n/\ln “n”)$, que es el número natural “n” sobre el natural “n”; afinando aún más este cálculo, se demuestra que: $Li(n) = \int_2^n dx/\ln x$, con esta fórmula calculó los números primos hasta el orden de magnitud $n=3.000.000$. Liberado de la necesidad de escribir una obra, Gauss puso su atención en la teoría de los números. Esta teoría se remonta a los antiguos griegos. Las pruebas de Euclides sobre la infinitud de los números primos y la forma de los números perfectos pares, son dos de sus primeros resultados. Desde entonces, se habrían ido añadiendo nuevos resultados o nuevas conjeturas.

Lagrange habría probado que cada entero podía ser expresado como la suma de no más de cuatro cuadrados; y Golbach, que todos los números pares (excepto el 2) podían ser expresados como sumas de dos números primos. Sin embargo, en cuanto al problema de los números primos en específico, Gauss logró mostrar la probabilidad de hallar números primos dentro de un rango que va, por ejemplo, de 1 a 99. Fermat es otro matemático importante que formula el llamado número primo que lleva su nombre, “número primo de Fermat”, el cual es un número primo de la forma $2^n \div 1$, donde “n” es una potencia de “2”. Lamentablemente esta fórmula falla cuando se introducen números muy grandes; el mismo Gauss ya especuló con la idea de que no hay números primos de Fermat.

Los matemáticos Legendre, Riemann y Gauss habían conjeturado que $\pi(x)$, es una función que cuenta todos los números primos menores que “x”, cuando esta se aproxima, asintóticamente, a $Li(x)$, es decir $\pi(x)/Li(x)$ tiende a “1”, donde: $Li(n) = \int_2^n dx/\ln x$.

En esta publicación histórica, Riemann introduce nuevos métodos para abordar este problema. Comienza introduciendo una serie infinita de potencias inversas de exponentes “s”. Se trata de una serie que primero fue estudiada por Euler a mediados del siglo XVIII, quien probó que para $s=2$, la suma de la serie infinita es igual $\pi/6$, Riemann la nombra la función zeta; más formalmente la función zeta está presentada como: $\zeta(s) = \sum_{n=1}^{\infty} 1/n^s$. El matemático Euler aportó la conexión entre los números enteros de la función “ ζ ” y los números primos, al notar que gracias a una factorización única sobre el campo de los números enteros, la suma de la serie infinita de potencias inversas, cuyo exponente es “s”, la expresión matemática de la función “zeta” puede ser reescrita como el producto de la serie geométrica infinita de cada número primo “P. Se afirma que los “ceros no triviales” de esta función, sobre el eje de coordenadas en el que coincide, deberían encontrarse, teóricamente, la distribución de los números primos. Esta es llamada *hipótesis de Riemann*, misma que no ha podido ser demostrada en la actualidad. Algunos autores opinan que Riemann era perspicaz, pero que su hipótesis no debe ser tomada en serio, en realidad.

3. Primera parte: los números primos, el problema fundamental

He obtenido evidencia, por el tiempo que llevo trabajando sobre este problema, que un método plausible para iniciar la exploración del posible patrón de los números primos, es iniciar por apartar y diferenciar, en un método de exclusión, los primeros primos, es decir aquellos números comprendidos entre el rango de 1 a 10, para luego proceder a extraer todos los múltiplos posibles de éstos números. Dicho método me ha mostrado que, dentro del rango de números naturales comprendido entre el 10 y 100, tomándolo como intervalo cerrado, resulta que el conjunto de dichas series de números, obtenidos por las fórmulas $2n$, $3n$, $5n$ y $7n$ respectivamente, en la sucesión producida para cada una de ellas, obtengo una sucesión que contiene aquellos números que no son primos y, a su vez “saltando”, por así decirlo, en una unidad exactamente, todos los números primos que se corresponden con este rango que va 1 a 100. Este resultado es más importante de lo que parece a simple vista. Este salto de una unidad exactamente, se repite sin excepción alguna, dentro del rango mencionado de 1 a 100. Entonces se deduce, que los números primos, comprendidos dentro del rango mencionado, se ocultan dentro de la serie en mención, junto a la unidad, a la cual va inescindiblemente unidos. A estos números primos, junto a la unidad “que en la que se ocultan”, entre todos los múltiplos posibles de 2,3,5 y 7, le he denominado *singularidad matemática*. Aquí se afirma que este no es resultado para nada despreciable, y que, por lo tanto, juega un papel de suma importancia en la elaboración del presente problema, como de hecho se demostrará más adelante. Esto último es un resultado esperado, debido a que se han excluido, mediante este procedimiento, todos los múltiplos posibles de 2,3,5 y 7 respectivamente. Pero luego, este procedimiento falla, aparentemente, cuando se aplican a los siguientes rangos, dígame: de 101 a 200, de 201 a 300, etc. El problema con el que se topa aquí, es que los primos que pertenecen al rango entre 1 y 100, se combinan, a su vez, en cada uno de estos intervalos, y fuera de esto, también aparecen números que son el producto de la combinación de los mismos primos obtenidos dentro del primer intervalo propuesto. Pero, al propio tiempo, he podido comprobar que éstas dos clases de números de todos modos obedecen a la tendencia original hallada en el primer rango de números que va de 1 a 100; esto se comprueba al seguir descomponiendo dichos números combinados y reducirlos a sus múltiplos originales, en combinación con la unidad. Después de obtenida esta evidencia tan importante, comprobada varias veces, y con números muy grandes, he percibido ahí un principio matemático, el cual lleva implícito un supuesto que necesariamente hay que hacer, a saber: *llamar primos atómicos o básicos*, a aquellos primeros números comprendidos entre el rango de 1 a 10, por las siguientes razones: a) que todo número primo compuesto que genera otro número no-primo, producto de la combinación de éste con otros números, invariablemente puede ser reducido a una combinación específica de los aquí llamados “primos atómicos” y la unidad. b) Que estos primeros primos generan todos los múltiplos posibles que los números compuestos, en general, poseen. c) Que tipifican, de modo muy adecuado, la organización interna tanto de los números primos atómicos, como de los primos compuestos, de los no-primos tanto atómicos como compuestos, y de aquellos números que son el producto de dos o más primos.

Y d) que, finalmente, revelan un patrón interno que afirma, de modo implícito, una *relación inescindible* entre los “primos atómicos”, junto a la unidad y los primos compuestos.

De todas las conclusiones planteadas con antelación, la que ofrece mayor dificultad de aceptación del supuesto que acabo de plantear, es el de los llamados “primos atómicos”, junto a la conclusión del inciso (a). Pero me dedicaré, en lo que sigue de este trabajo, a demostrar en profundidad tales cuestiones.

Primero que nada, y de modo fundamental, notese que la definición esencial de un primo, es la que afirma que *primo es aquel número que es divisible únicamente entre el mismo y la unidad*. Si esto es así, es porque en el fondo de esta definición existe lo que he denominado un “principio de exclusión”, que dice que todo primo es divisible entre sí mismo y la unidad porque el mismo (el primo) es el resultado, a su vez, de la exclusión total de cualesquiera múltiplos que están sintetizados en la relaciones de conjuntos que mostraré a continuación dando, en consecuencia, la siguiente clasificación, válida para los primos compuestos, es:

- A)** No son múltiplos de 2
- B)** No son múltiplos de 3
- C)** No son múltiplos de 5
- D)** No son múltiplos de 7

Esta definiciones, en sentido negativo, es también sumamente significativa. Los mencionados conjuntos a los que hago alusión, son los siguientes:

- $\beta = \{x/x; x=2n\}$; este conjunto da todos los múltiplos posibles de “2”.
- $\delta = \{x/x; x=3n\}$; este conjunto da todos los múltiplos posibles de “3”.
- $\eta = \{x/x; x=5n\}$; este conjunto da todos los múltiplos posibles de “5”.
- $\epsilon = \{x/x; x=7n\}$; este conjunto da todos los múltiplos posibles de “7”.

Luego, llamemos conjunto “kappa” a la unión de β, δ, η y ϵ respectivamente. El resultado final de “ κ ”, es el conjunto de todos los números no-primos compuestos, excepto aquellos números cuyos factores son primos compuestos entre sí. Sin embargo, si enmarcamos el conjunto “ κ ” mencionado hasta el número 100, veremos con claridad el fenómeno mencionado al inicio de este trabajo: la serie en mención “salta exactamente todos los números primos compuestos que están comprendidos en el rango de 10 a 100, sin excepción alguna”. Y dicho “salto” se corresponde con lo que llamé “*singularidad matemática*”, es decir, el número “1” se encuentra oculto en todo el recorrido de la serie mencionada. Si este número oculto sale a la luz, o sale de su sombra, entonces se incluyen los números primos que se corresponden con el rango ya mencionado. Sí se aplica sistemática y repetitivamente lo que he colocado en negrillas, entonces se obtiene la ecuación siguiente:

$$P_x = [N_a + 1]^\circ \dots\dots\dots(1)\dots\dots \text{Principio restringido.}$$

Vamos a llamarle a (1), ecuación fundamental por varias razones. Esta ecuación contiene la definición fundamental que atraviesa todo este trabajo, a saber: que un número primo cualquiera, siempre se puede expresar como equivalente a su antecedente más próximo, aquel que dista de él exactamente la unidad, más la unidad, con lo cual la unidad se presenta ya como un número fundamental. Esta ecuación expresa que dentro del rango que va de 1 a 100, un número primo cualquiera se obtiene de la suma de un número *antecedente más próximo al primo en cuestión, y la unidad*. ¿Cómo se justifica esta regla? Se justifica en el fenómeno que desde el inciso (a) se analizó al principio de este trabajo. Es decir, hay un factor causal que hace que al eliminarse los primeros primos de la serie numérica, la serie que sigue *salte exactamente todos los números primos compuestos que se encuentran en el rango de 10 a 100, sin excepción alguna*. Así que, basado en esto, he deducido la regla de que todo número primo puede descomponerse, en cualquier momento, en un *no primo al que sumamos la unidad*, debido a que la serie de 10 a 100 que ya he citado, a la cual llamaré “*serie original*”, muestra que cuando la unidad sale a luz o de su ocultamiento dentro de esta serie original, entonces se incorporan a la mencionada serie todos los primos compuestos faltantes. Lo que se ha puesto en negrilla le he llamado “*principio*”, puesto que se observa que al menos en el rango de números que va de 1 a 100, la afirmación anterior siempre se cumple, aunque sea por el momento un principio restringido. Por ello, la ecuación fundamental (1) señala que, cualquier número primo, sin excepción alguna, es igual a su antecedente más la unidad. La afirmación anterior es suma importancia, como ya se verá, sino que ha hecho posible una generalización que es en extremo importante. Sobre la base de esta generalización, ahora (1) puede reescribirse como:

$$P_x = [N_a + 1]_f^{\circ} \dots\dots\dots (1) \dots\dots\dots \text{Principio generalizado.}$$

La ecuación (1) indica lo siguiente: © significa un operador matemático, que *somete el término entre corchetes a un patrón iterativo-recursivo-regresivo, indefinido, en forma abreviada puede ser llamado, “operador recursivo”*. Por su parte, la “f” que está en el sub índice, es otro operador matemático que “informa” que el primo que se somete a descomposición, debe ser factorizado hasta sus límites, es decir, hasta que se exprese en función de sus factores primos fundamentales. Se entiende por factores primos fundamentales al conjunto de números: 2,3,5 y 7. Finalmente, estos dos operadores se aplican uno después del otro, en orden gerárquico, es decir, primero © y luego el subíndice “f”, por cada momento iterativo-recursivo-regresivo, que se vaya sucediendo, hasta finalizar el proceso como tal. El procedimiento termina cuando el primo en cuestión ha sido totalmente descompuesto en sus primos fundamentales, o bien ya no queda algo por factorizar. Finalmente, esta ecuación es válida para el rango que va de 1 a infinito. El término N_a , significa que el número colocado en la vecindad inmediata de un primo compuesto es, su antecedente más próximo. (Vease apéndice en los que se dan múltiples ejemplos del funcionamiento de la ecuación (1)).

En seguida, se comprueba que cuando el número primo compuesto crece indefinidamente, la ecuación fundamental (1), toma la siguiente forma:

$$P_x = \sum_{i=1}^n [2^r \cdot 3^s \cdot 5^t \cdot 7^v]_v^{\circ} + 1 \dots \dots \dots (2).$$

Siendo la © del super índice el mismo factor iterativo-recursivo-regresivo de la ecuación fundamental (1), que muestra un patrón recursivo; la “v”, sub índice, indica que ese factor recursivo, además de indefinido, es variable. Los exponentes r, s, t y v, tienen un nexo matemático definido entre sí, de modo que cuando “r” adquiere un valor determinado, los exponentes s, t y v, adquieren valores en función de “r”; se puede afirmar que entre los exponentes r, s, t y v, existe una *relación sistémica*. Además, los sumandos se encuentran también en *relación sistémica* entre sí, de modo que el primero de los sumandos obtenidos determina los restantes. Estas son las condiciones fundamentales que cumple (2), en cuanto al cálculo de números primos. Por lo anteriormente expuesto, es evidente que se trata de una ecuación matemática sumamente peculiar.

Hemos dado hasta aquí grandes pasos. ¿Por qué? Porque hemos descubierto las siguientes cuestiones fundamentales:

- 1) Los números primos poseen un patrón matemático que ahora queda claramente definido y, por lo tanto, no se encuentran distribuidos aleatoriamente.
- 2) El patrón matemático que revelan los números primos, cumple con los siguientes principios:
 - 2.1. Cualquier número primo siempre es equivalente a su antecedente inmediato más la unidad.
 - 2.2. El principio anterior es generalizable cuando se aplica en la forma de patrón iterativo-recursivo-regresivo e indefinido.
 - 2.3. Cuando se analiza un número primo compuesto cualquiera, y en la medida que éste crece revela la forma matemática exhibida en la ecuación (2); la que se muestra como una ecuación muy peculiar debido a las condiciones que debe cumplir para generar números primos exclusivamente.
 - 2.4. El patrón matemático interno que revelan los números primos, en su totalidad, es consistente, fundamentalmente, con un patrón recursivo-iterativo, indefinido-variable, de tipo regresivo, adherido a lo que se ha denominado “*ruta genésica*”.
 - 2.5. En su forma inminentemente matemática, el patrón numérico de los números primos puede definirse como la suma finita, de la combinación infinita, de los primos atómicos o básicos, en asociación con la unidad.
- 3) Los números primos pueden ser también definidos por **el principio de exclusión**, es decir y en esencia, los números primos son “*primos*” en la medida que excluyen de su formulación al conjunto de primos fundamentales 2,3,5, y 7, pero que, al propio tiempo, los incluyen en su composición de modo necesario y fundamental; en especial los aquí llamados “*primos compuestos o moleculares*”.
- 4) Debido a la participación activa que tiene el conjunto de números 2, 3, 5 y

7, y debido a que todo primo compuesto se reduce, en última instancia, a la combinación infinita de estos primos primarios, he denominado a estos “*primos atómicos*”, reservando el nombre de “*primos moleculares*” a los que se derivan de los primeros.

- 5) La expresión, de la propia singularidad matemática, cuando los primos en cuestión junto a la unidad salen de su sombra, crea las condiciones de posibilidad para la generación de números primos.
- 6) “n” en la ecuación (2) es igual al número de primos genésicos antecedentes mas uno (1), que tenga el primo compuesto sometido a descomposición, según el caso.

La conclusión (6), será profundizada y aclarada a continuación.

Cada momento iterativo-recursivo-regresivo, dado como patrón matemático único, muestra que cada primo compuesto, en la medida que se somete a descomposición, descomposición que es posible gracias a que poseen *una ruta genésica*, muestra que están interconectados formando una serie matemática única, que lleva al primo compuesto último, *únicamente a través de esta vía de la ruta genésica y no de otra*.

Si cada primo compuesto posee, de modo invariable una “*ruta genésica*”, entonces significa que no sólo los primos, sin excepción alguna, están íntimamente interconectado entre sí, sino que los primos compuestos, en especial, son *el producto de una adición progresiva, de primos genésicos antecedentes, resultado de la serie matemática que produce la ruta genésica ya mencionada*. Se dice “en especial”, porque también los llamados aquí “*primos atómicos*” siguen esta misma línea, de modo que este último planteamiento es generalizable a todo el conjunto de los números primos. Esta última conclusión es de suma importancia, ya que hasta ahora se ha creído que los números primos poseen estricta individualidad y aquí se rompe con esta concepción.

La conclusión anterior, afecta también a todo el conjunto de los números no primos, ya que se demuestra que éstos números son *derivados de aquellos; los números primos en general, generan los números no primos, cuando se genera la llamada “ruta genésica”*.

4. Generalizaciones, a partir de los números primos y sus propiedades, a todo el campo de los números naturales

La primera de estas generalizaciones, se desprende de que, como queda demostrado, lo primero que debe salir de la sombra a la luz es la unidad, misma a la que he denominado como singularidad matemática. Sí tomamos como referencia demostrativa la ecuación (2), entonces notamos que si los exponentes “r”, “s”, “t” y “v”, son todos iguales a “0”, y el super índice de la sumatoria es igual a “1”, entonces el único número, posible de generar, es la unidad. O bien, en la ecuación fundamental (1), tengo “0” dentro del corchete, ya que *en ese momento no existe primo alguno, entonces el resultado es la unidad*. De esto se desprende que el primer número natural que debe existir, *por necesidad*, es la unidad.

La segunda generalización, conecta la unidad a la generación de los restantes primos, del siguiente modo: una vez surgida la unidad, la misma actúa como el valor del exponente “r”, de la ecuación (2), generándose, en consecuencia, el primo atómico “2”; pero en la ecuación (1), una vez generada la unidad, podemos introducir dentro del corchete la misma unidad, que no posee patrón recurivo-iterativo-regresivo, ya que “reproduce la misma unidad”, debido a su propiedad de elemento neutro dentro del campo de los números naturales; por lo tanto, el resultado final, a partir de la ecuación (1) es el primo “2”. En seguida, si a la unidad se le suma “2”, entonces, entre el “2” y la unidad, se genera el siguiente primo atómico “3”; en seguida, si a “2” se le suma “3”, entonces se genera el primo atómico “5” y, finalmente, si a “5” se le suma “2”, se obtiene el último de los primos atómicos que es “7”. Como puede notarse, dentro de esta segunda generalización, el primo “2”, ha jugado un papel fundamental en la generación de los restantes primos atómicos 3,5 y 7.

La tercera generalización se refiere a que si ahora combino, de modo indefinido, los primos atómicos 2,3,5 y 7, sin la participación de la unidad, entonces obtengo todos aquellos números que no son primos, excepto aquellos números que no son primos debido a que son el resultado de los combinación de primos compuesto o moleculares entre sí. Dicho de modo más consiso es: la combinación indefinida de los primos atómicos, sin la participación de la unidad, genera el conjunto de todos los números no primos, excepto aquel conjunto que es el resultado de la combinación indefinida de los primos moleculares entre sí. El referido conjunto es, a su vez, un subconjunto del conjunto de los números naturales. En su formulación matemática estricta tenemos que si:

- $\beta = \{2n/n \in \mathbb{N}\}$, genera todos los múltiplos de “2”.
- $\delta = \{3n/n \in \mathbb{N}\}$, genera todos los múltiplos de “3”.
- $\eta = \{5n/n \in \mathbb{N}\}$, genera todos lo múltiplos de “5”. Y
- $\epsilon = \{7n/n \in \mathbb{N}\}$, genera todos los múltiplos de “7”.

Sí ahora operamos una unión de estos conjuntos, tenemos:

$\beta \cup \delta \cup \eta \cup \epsilon = \kappa$; estamos llamando “κ”, a la unión de estos conjuntos. Precisamente “κ” es el conjunto resultante de la tercera generalización.

En su formulación matemática generalizable, la ecuación es:

$$P_x = [2^r \cdot 3^s \cdot 5^t \cdot 7^v] \dots \dots \dots (3).$$

En seguida tengo otro posible conjunto que también pertenece al conjunto de los números naturales, y son todos aquellos números que son el resultado de la combinación infinita de los primos atómicos entre sí, con cualesquiera números naturales. La fórmula que es capaz de generarlos, resulta ser una construcción congugada de el *concepto de progresión aritmética* y el *concepto de progresión geométrica*; asistimos a lo que se denomina “*conjunción matemática*”, y adquiere la forma siguiente:

$N_x = n(2^r \cdot 3^s \cdot 5^t \cdot 7^v)$, con $n=1,2,3,\dots,\infty$. Y con $r=0,1,2,3,\dots,\infty$; $s=0,1,2,3,\dots,\infty$; $t=0,1,2,3,\dots,\infty$ y $v=0,1,2,3,\dots,\infty$.

Llegados aquí podemos, a su vez, unir el conjunto κ al conjunto w , formado por $N_x = n(2^r \cdot 3^s \cdot 5^t \cdot 7^v)$, de modo que ampliamos el conjunto de los números naturales. Ahora sólo quedan por agregar dos conjuntos, a saber: el conjunto de los números primos compuestos, así como el conjunto de los números que son el resultado de multiplicar números primos compuestos o moleculares entre sí.

La cuarta generalización incluye al conjunto de todos los números que no son primos, pero como resultado de la combinación de otros primos moleculares entre sí; llamemos “G” a este conjunto. En su formulación matemática:

$G = \{p_x \cdot p_n / x, n \in \mathbb{N}\}$, siendo p_x, p_n , cualesquiera primos moleculares.

La quinta generalización, y la más importante, es a la que vamos a asignar la literal “A”, que contiene el conjunto de los primos atómicos o básicos, ya definidos en este trabajo. En su formulación matemática, se tiene que:

$A = \{2,3,5 \text{ y } 7\}$, es el conjunto fundamento. En su formulación consisa, comprimida es: $A = \{p_a \text{ es primo atómico} / p_a \in \mathbb{N}\}$.

Finalmente, llamemos μ , al conjunto unitario formado por la unidad únicamente. $\mu = \{1\}$.

De modo que puede afirmarse que el conjunto de los números naturales como tal es el resultado de:

$N = \mu \cup A \cup \kappa \cup \theta$, según el modo y el orden en el que se han generado. Se comprende que los números primos compuestos o moleculares no son múltiplos de 2,3,5 y 7, como tampoco de las combinación infinita de estos mismos números, pero si los incluyen en su construcción en la forma de la sumatoria finita, de la combinación infinita, de estos primos atómicos entre sí.

La sexta generalización se refiere a los números naturales que poseen lo aquí se ha llamado *consistencia ontológica*, porque son responsables de generar todo el campo de los números naturales, en estrecha colaboración con la unidad, estos son: los llamados aquí “primos atómicos” que forman el conjunto “A”, unidos al conjunto unitario μ .

La séptima y última generalización, se refiere a lo que llamaré “números con la mayor consistencia ontológica”, porque, a su vez, generan los primos atómicos 3, 5 y 7; se trata de los números “1” y “2”.

Finalmente, concluyo que el campo de los números naturales, es un cuerpo algebraico, pero no de tipo abeliano, ya que en la concepción novedosa que aquí se propone, el conjunto de números primarios, que se ha visto a todo lo largo de este trabajo, es un conjunto generatriz, y no simplemente un componente más del cuerpo algebraico en cuestión. De modo que el cuerpo algebraico al que se reduce todo el campo de los números naturales, es el siguiente: 1) un conjunto generatriz que vamos a denotar por N_{ξ} , este conjunto contendrá, necesariamente, los siguientes elementos:

$N_g = \{1,2,3,5,7\}$; 2) una operación de multiplicación denotada por $*$ y 3) una operación suma, denotada por $+$. Con las propiedades de ser conmutativa, asociativa y tener elemento neutro; esta es la formulación final dentro de la que hay que comprender, dentro de una visión novedosa, el campo de los números naturales.

5. Conclusión de la I Parte

Los números primos poseen un patrón interno dado por un patrón recursivo-regresivo, respecto del $(P - 1)$, donde “P” es cualquier número primo. Con los llamados números primos atómicos, formados por el conjuntos de números $[2,3,5,7]$, se pueden construir todos los restantes números primos. Los principios matemáticos desarrollados aquí, demuestran que el campo de los números naturales, pueden expresarse como un “anillo algebraico”, formado por este conjunto de los primos atómicos, un operación de multiplicación y una operación “suma”, con las propiedades conmutativa y de elemento neutro.

II Parte

6. Hacia el cálculo exacto de números primos

Recordemos aquí dos cuestiones de suma importancia que servirán para continuar con esta segunda parte de la presente investigación sobre los números primos. En primer lugar, la ecuación fundamental que se estableció en el apartado anterior:

$$P(x) = [N_a + 1]_f^{\circ} \dots \dots \dots (1).$$

Esta importantísima ecuación establece que un primo cualquiera puede ser descompuesto en sus factores primos fundamentales, y en la sección anterior se comentó extensamente, y se pusieron, en el apéndice, numerosos ejemplos de la forma en la que se trabajaba. Los resultados obtenidos, con dicha ecuación, demostraban que todo primo llamado molecular, era reductible a la combinación de primos atómicos fundamentales, dígame: 1, 2, 3, 5 y 7. Como podemos notar, el número “1” es considerado aquí número primo, por la enorme función que representa en términos de la generación de números primos en general, además de “sacarlos de su sombra”, dentro de la serie general de números naturales. Pero una vez expresado cada uno de estos primos moleculares, en términos de los primos atómicos fundamentales, se hace posible extender esta regla a cualquier número primo a condición de reducir los primos atómicos 3,5 y 7, al primo fundamental “2”, y expresar, por lo tanto, la descomposición de cualquier primo en términos, únicamente, de “2” y “1”. Llevando a cabo esta reducción, se obtiene lo siguiente:

$$\begin{aligned} 2 &= 1 + 1 \\ 3 &= 2 + 1 \\ 5 &= 2^2 + 1 \\ 7 &= 2^2 + 2 + 1 \end{aligned} \qquad 117 = 2^3 + 2^3 + 1 = 2^4 + 1 = 17$$

$$11 = 2^3 + 2 + 1$$

$$13 = 2^3 + 2^2 + 1$$

Cualquier persona suficientemente hábil en álgebra, podrá darse cuenta, observando estas estructuras con algún detenimiento, que hay “una dinámica” en la que las estructuras anteriores o primitivas, se van integrando de modo progresivo en las estructuras posteriores. Pero, además, dicha integración, sigue la pauta matemática “ $2n + 1$ ”, es decir las estructuras posteriores son siempre iguales a dos veces la estructura algebraica anterior más la unidad. Pero el *aspecto más importante e interesante con respecto al valor numérico de “n”, es que siempre es un número primo, pero no cualquier primo, sino exactamente el número primo que le antecede inmediatamente al número primo anterior.* Ahora bien, cuando se ha hecho esta comprobación que no falla para todos los números primos sin excepción, se comprueba que esto de la sumatoria de la unidad, no se da siempre, y esto el lector lo puede comprobar en especial cuando se trata de general los primos 29 y 31, en donde en el caso del primo “29”, la distancia respectiva “para alcanzar” al primo superior es de “3”, y en el caso del primo “31”, es de “5”; sin embargo, se comprueba al hacer muchos tipos de cálculos, que dejo al lector en libertad de hacer, que siempre las distancias para “alcanzar” al primo siguiente de la serie son, invariablemente: 1, 2, 3, 5 o 7, es decir primos atómicos en todos los casos. Asimismo, y en algunos pocos casos, debe restarse esta distancia, es decir que la pretendida sumatoria de estos primos atómicos, queda realmente abierta, tanto a la suma como a la resta de los mismos, en dependencia de cada caso en particular. Así la fórmula final o ecuación que calcula primos de modo exacto, para todos los casos es:

$$P(n) = 2n -^+ p_a \dots \dots \dots (3).$$

Donde $P(n)$, es un primo cualquiera calcula sobre la base de “n”, o valor de “n”; el valor de “n” es siempre el primo anterior inmediato al primo que se está calculando. Tomar en cuenta, entonces, que el rango numérico de “n”, es siempre un número primo y, para el caso de la ecuación en particular, es el primo antecedente inmediato al número primo posterior que se esté calculando.

P_a , se refiere a la sumatoria o la resta, en su defecto, de cualesquiera de los “primos atómicos” 1, 2, 3, 5 o 7.

Hay un caso en particular, derivado de la ecuación (3), que calcula primos, a condición de que el valor de “n”, sea múltiplo de “2”, exactamente. Esta Ecuación particular se deriva de la relación $2^2 + 1$, y $2^4 + 1$, la que también funciona si calculamos $2^8 + 1$, y así sucesivamente. Entonces por el método inductivo, resulta la siguiente ecuación cuando esto se generaliza:

$$2^n + 1 = P(n) \dots \dots \dots (4).$$

Donde el rango numérico de “n”, son. Únicamente, los múltiplos de “2”.

Un caso curioso a observar aquí, es que si se hace una *generalización restringida* de la ecuación (4), para que, de modo más abierto, pueda agregarse también la resta

de la unidad, se tiene la “ecuación de Mercene”, y los llamados “primos de Mercene”, producto del cálculo de:

$2^n - 1$ (5), la cual sólo funciona para ciertos valores primos de “n”, de modo restringido.

7. Descomponiendo números primos

Basados en la Ecuación (3), puede observarse, claramente, que se cumple a cabalidad, el principio de “primos genésicos antecedentes”, ya postulado en la primera parte de esta investigación (ver postulado en la primera parte), el cual, esencialmente, afirma que todo primo, excepto el número “1”, posee uno o más primos antecedentes, que le han dado origen, por ello el postulado se denomina “primos genésicos antecedentes”. Este postulado es muy útil tanto a la hora de construir números primos cada vez mayores, sino para seguir el proceso inverso, es decir, descomponer un primo grande en lo particular, hasta sus orígenes, mismos que deben estar en los primos atómicos más fundamentales de todos, a saber: 1 y 2, que bastan, haciendo una amplia generalización de toda esta investigación, para generar todos los primos restantes, sin excepción alguna.

8. Apéndice

En este apartado serán presentadas las deducciones e inferencias que lleva el trabajo aquí presentado.

En principio, sabemos que los primeros números primos son: 2, 3, 5 y 7, dentro del rango de 1 a 10. Vamos a extraer todos los múltiplos posibles de éstos números y observaremos el resultado. Nos valemos para ello de la fórmula que arroja el último término de una progresión aritmética, así:

$$U = a + (n-1) \cdot r \dots \dots \dots (1)$$

Siendo U, el último término de la progresión, “a” el primer término, “n” el número de términos de la misma, y “r” la razón de ésta.

Calculamos “U” para 2, 3, 5 y 7 respectivamente. En este caso, a=2, 3, 5 y 7, respectivamente, n= ∞, y r= 2, 3, 5 y 7, respectivamente. Sustituimos en consecuencia en la ecuación (1) y tenemos:

$$U = 2 + (n-1) \cdot 2 = 2n \dots \dots \dots (2) \ll$$

$$U = 3 + (n-1) \cdot 3 = 3n \dots \dots \dots (3)$$

$$U = 5 + (n-1) \cdot 5 = 5n \dots \dots \dots (4)$$

$$U = 7 + (n-1) \cdot 7 = 7n \dots \dots \dots (5)$$

Así, 2n, 3n, 5n y 7n, producirán todos los múltiplos posibles de 2, 3, 5 y 7, respectivamente. En consecuencia, generamos las siguientes series numéricas infinitas:

$$S_{n=1}^{\infty} = 2n ; S_{n=1}^{\infty} = 3n; S_{n=1}^{\infty} = 5n; S_{n=1}^{\infty} = 7n$$

Luego tenemos, de acuerdo a la teoría de conjuntos:

$C_{NR} = \{ S_{n=1}^{\infty} 2n \} \dot{\cup} \{ S_{n=1}^{\infty} 3n \} \dot{\cup} \{ S_{n=1}^{\infty} 5n \} \dot{\cup} \{ S_{n=1}^{\infty} 7n \}$, donde C_{NR} , significa numérico natural restringido, abreviadamente “campo natural restringido”.

De forma abreviada, la expresión anterior, se puede representar así:

$$C_{NR} = \{ S [2n \dot{\cup} 3n \dot{\cup} 5n \dot{\cup} 7n] \} \dots\dots\dots(6), \text{ nótese que con } n=1$$

El conjunto infinito, de cada múltiplo de 2, 3, 5 y 7, genera un campo de números naturales restringido, porque faltan los primos compuestos y aquellos números que son el resultado de el producto de los primos moleculares entre sí, así como el conjunto de todos aquellos números naturales que son el resultado de cualquier múltiplo entero de 2, 3, 5 y 7 por el producto de cualesquiera número primo molecular entre sí. A continuación se ponen varios ejemplos de como se componen los primos moleculares, a partir de la combinación indefinida de los primos atómicos entre sí en asociación con la unidad.

Ejemplos:

- $(5 \cdot 2) + 1 = 11.$
- $(2^2 \cdot 3) + 1 = 13.$
- $(2^4) + 1 = 17.$
- $(2 \cdot 3^2) + 1 = 19.$

7.1 Condiciones para generar la serie infinita de primos moleculares

En primer lugar, se aplica la Ecuación fundamental (1):

$$P_x = [N_a + 1]_f^{\circ} \dots\dots\dots(1)$$

Ejemplo 1:

Descomponer el primo: 151

$$P_x = [150]_f^{\circ} + 1 = [2 \cdot 3 \cdot 5^2 \div 1]_f^{\circ}, \text{ esta es la forma final a que se reduce el primo 151.}$$

Ejemplo 2:

Descomponer el primo 349.

Aplicando (1), tenemos:

$$P_x = [348 \div 1]_f^{\circ}$$

$$P_x = [2^2 \cdot 3(28 + 1)]_f^{\circ} = [2^2 \cdot 3(28) + 2^2 \cdot 3] + 1 = [2^2 \cdot 3(2^2 \cdot 7) + 2^2 \cdot 3] + 1 = [2^4 \cdot 3 \cdot 7 + 2^2 \cdot 3] + 1.$$

$$P_x = [336 + 12]_f^{\circ} + 1 = 348 + 1 = 349. \text{ Pero la forma final que toma el primo compuesto es de la forma:}$$

$$P_x = [2^4 \cdot 3 \cdot 7 + 2^2 \cdot 3] + 1 = 349.$$

Ejemplo 3:

Descomponer el primo: 601.

Aplicando (1), nuevamente:

$$P_x = [600]_f^\circ + 1 = [2^3 \cdot 3 \cdot 5^2]_f^\circ + 1, \text{ es la forma final que toma el primo en cuestion.}$$

Ejemplo 4:

Descomponer el primo: 947

Aplicando (1), se tiene:

$$P_x = [946 \div 1]_f^\circ = [2(473)]_f^\circ + 1 = [2(472 + 1)] + 1$$

$$P_x = [2 \cdot 2^3(59) + 2]_f^\circ + 1 = [2^4(58 + 1) + 2] + 1$$

$$P_x = [2^4(58) + 2^4 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^4 \cdot 2(29) + 2^4 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^5(28 + 1) + 2^4 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^5(2^2 \cdot 7 + 1) + 2^4 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^7 \cdot 7 + 2^5 + 2^4 + 2] + 1; \text{ es la forma final que adopta este primo.}$$

Sin embargo, y para ver la relación que también tienen los sumandos entre sí de modo sistémico, como ya se apuntó, al realizar las operaciones en el interior del corchete, se obtiene:

$$P_x = [896 + 32 + 16 + 2] + 1 = 947. \text{ Nótese que los sumandos individuales guardan una relación sistémica entre sí, además, se observa que el primer sumando, depende el segundo; del primero y del segundo, depende el tercero, etc.}$$

Ejemplo 5:

Descomponer el primo: 3,659. Aplicando (1), nuevamente, se tiene:

$$P_x = [3,658 + 1]_f^\circ = [2 \cdot (1829)]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2 \cdot 1828 + 1]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2(1828) + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2 \cdot 2^2(457) + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^3(456 + 1) + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^3(456) + 2^3 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^3 \cdot 2^3(57) + 2^3 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^6(57) + 2^3 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P_x = [2^6 \cdot 3(19) + 2^3 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P(x) = [2^6 \cdot 3(18 + 1) + 2^3 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P(x) = [2^6 \cdot 3(18) + 2^6 \cdot 3 + 2^3 + 2]_f^\circ + 1$$

$$P = [2^6 \cdot 3(2 \cdot 3^2) + 2^6 \cdot 3 + 2^3 + 2]_f^\circ + 1$$

$P = [2^7 \cdot 3^3 + 2^6 \cdot 3 + 2^3 + 2] + 1$; llegamos a la forma final en la cual puede ser expresado el primo 3659. Los primos genésicos antecedentes para este primo, son: 1829,

457, 57 y 19, respectivamente. O dados en la forma en la que realmente se han generado, la serie es: 19, 57, 457 y 1829, respectivamente. Lo cual significa que el primo compuesto 3659, es una construcción progresiva que pasa, para dicha construcción, por la ruta genésica, a su vez de los primos 19, 57, 457 y 1829, respectivamente.

Ahora bien, para que a semejanza de los ejemplos que anteceden se note la relación sistémica entre los sumandos, tenemos, operando el interior del corchete:

$P_x = [3,456 + 192 + 8 + 2] + 1$; notamos la relación estrecha y sistémica entre los cuatro sumandos en consideración. Además la relación sistémica existente entre los “primos atómicos” que componen cada sumando individual y, finalmente, la relación sistémica de los exponentes a los que está elevado cada primo atómico en particular; puede notarse como todos estos elementos siempre tienen una relación con la totalidad de la expresión, guardándose una armonía en todos los aspectos.

Ejemplo 6:

Descomponer el primo 4,021.

Aplicando..(1), tenemos:

$$\begin{aligned}
 P_x &= [4,020 \div 1]_f^{\circ} < \\
 P_x &= [2^2 \cdot 3 \cdot 5(67)]_f^{\circ} + 1 \\
 P_x &= [2^2 \cdot 3 \cdot 5(66 + 1)]_f^{\circ} + 1 \\
 P_x &= [2^2 \cdot 3 \cdot 5(66) + 2^2 \cdot 3 \cdot 5]_f^{\circ} + 1 \\
 P_x &= [2^2 \cdot 3 \cdot 5(2 \cdot 3 \cdot 11) + 2^2 \cdot 3 \cdot 5]_f^{\circ} + 1 \\
 P_x &= [2^3 \cdot 3^2 \cdot 5(11) + 2^2 \cdot 3 \cdot 5]_f^{\circ} + 1 \\
 P_x &= [2^3 \cdot 3^2 \cdot 5(10 + 1) + 2^2 \cdot 3 \cdot 5]_f^{\circ} + 1 \\
 P_x &= [2^3 \cdot 3^2 \cdot 5(10) + 2^3 \cdot 3^2 \cdot 5 + 2^2 \cdot 3 \cdot 5]_f^{\circ} + 1 \\
 P_x &= [2^4 \cdot 3^2 \cdot 5^2 + 2^3 \cdot 3^2 \cdot 5 + 2^2 \cdot 3 \cdot 5] + 1; \text{ es la forma final que adopta este primo.}
 \end{aligned}$$

Los primos genésicos antecedentes para este número, son: 4,021, 67 y 11 respectivamente. En sentido inverso, desde el origen, la ruta genésica para este primo compuesto es: 11, 67 y 4,021.

De nuevo notamos las ya citadas relaciones sistémicas entre los sumandos entre sí, entre los primos atómicos que invariablemente participan y los exponentes que acompañan a cada primo atómico en particular.

De nuevo, si se opera lo que está al interior del corchete, tenemos:

$$P_x = [3,600 + 360 + 60] + 1 = 4,021, \text{ evidencia el tema de los sumandos “sistémicos”, ya apuntado.}$$

Ejemplo 7:

Este último ejemplo, ejecutado sobre un primo mucho mayor, terminará de poner en evidencia lo que aquí se ha sostenido a lo largo del trabajo.

Descomponer el primo: 11,059.

Aplicando de nuevo (1), se tiene:

$$\begin{aligned}
 P_x &= [11058 \div 1]_f^\circ \\
 P_x &= [2 \cdot 3(1843)]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2 \cdot 3(1842 + 1)]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2 \cdot 3(1842) + 1]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2 \cdot 3(1842) + 2 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2 \cdot 3 \cdot 2 \cdot 3(307) + 2 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^2 \cdot 3^2(307) + 2 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^2 \cdot 3^2(306 + 1) + 2 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^2 \cdot 3^2(306) + 2^2 \cdot 3^2 + 2 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^3 \cdot 3^4(17) + 2^2 \cdot 3^2 + 2 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^3 \cdot 3^4(16 + 1) + 2^2 \cdot 3^2 + 2 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^7 \cdot 3^4 + 2^3 \cdot 3^4 + 2^2 \cdot 3^2 + 2 \cdot 3] + 1; \text{ es la forma final que adquiere este primo.}
 \end{aligned}$$

Nuevamente se observan las relaciones sistémicas entre los sumandos, entre los primos atómicos involucrados y entre los exponentes a lo que está elevado cada primo atómico en lo particular.

Ejemplo 8:

Descomponer el primo: 80,329

Utilizando... (1), nuevamente, se tiene:

$$\begin{aligned}
 P_x &= [80,328 \cdot 1]_f^\circ = [2^3 \cdot 3(3347)]_f^\circ + [2^3 \cdot 3(3346 \div 1)]_f^\circ + 1 << \\
 P_x &= [2^3 \cdot 3(346) \div 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 = [2^3 \cdot 3(2 \cdot 7)(239) + 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 < \\
 P_x &= [2^4 \cdot 3 \cdot 7(239) \div 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 = [2^4 \cdot 3 \cdot 7(238 \div 1) + 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 < \\
 P_x &= [2^4 \cdot 3 \cdot 7(238) + 2^4 \cdot 3 \cdot 7 \div 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 = [2^4 \cdot 3 \cdot 7(2 \cdot 7)(17) + 2^4 \cdot 3 \cdot 7 \div 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^5 \cdot 3 \cdot 7^2(17) + 2^4 \cdot 3 \cdot 7 \div 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 = [2^5 \cdot 3 \cdot 7^2(16 + 1) + 2^4 \cdot 3 \cdot 7 \div 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^5 \cdot 3 \cdot 7^2(2^4) + 2^5 \cdot 3 \cdot 7^2 \div 2^4 \cdot 3 \cdot 7 + 2^3 \cdot 3]_f^\circ + 1 \\
 P_x &= [2^9 \cdot 3 \cdot 7^2 + 2^5 \cdot 3 \cdot 7^2 + 2^4 \cdot 3 \cdot 7 \div 2^3 \cdot 3] + 1, \text{ esta es la forma final que adquiere el} \\
 &\text{primo en cuestión, en su descomposición fundamental.}
 \end{aligned}$$

Nótese, nuevamente, la relación sistémica tanto entre sumandos, como entre los exponentes, operemos el interior del corchete y queda:

$$P_x = [75,264 + 4,704 + 336 + 24] + 1, \text{ en donde, nuevamente, se pone en evidencia la ruta genésica, dentro del corchete, que ha participado en la construcción de este primo molecular.}$$

También se pone en evidencia que, en la medida en la que el primo en cuestión se va haciendo progresivamente más grande, la ecuación (1), fundamental, se transforma en:

$$P_x = \sum_{i=1}^n [2^r \cdot 3^s \cdot 5^t \cdot 7^v] + 1 \dots \dots \dots (2)$$

Ecuación derivada, de mucha importancia, afirma que, en especial, los primos compuestos se reducen a la combinación infinita de los primos atómicos, en su

mutua iteración-recursiva-regresiva, asociados a la suma finita de sus antecedentes genésicos y a la unidad.

También se infiere, finalmente, que todo primo es realmente una construcción progresivo-regresivo, a partir de primos genésicos antecedentes.

Referencias

Hawkin, Stephen. (2015). *Dios Creó los Números. Los Descubrimientos matemáticos que cambiaron la Historia*. Barcelona: Crítica, Barcelona.

Gracián, Enrique. (2017). *Los Números Primos, un largo camino al infinito*. España: Libros maravillosos.

Prieto de Castro, Carlos. (2013) *Los Números Primos, Hechos y Congeturas. Universidad Autónoma de México, 2do Encuentro con los Números*. Antioquia, Colombia: Envigado.

Stewart, Ian. (2017) *Números Increíbles*. España: Crítica.

Stewart, Ian. (2011). *Las Matemáticas de la Vida*. España: Crítica.

Stewart, Ian. (2012). *La Historia de las Matemáticas*. España: Planeta, España.

Guillermo Jorge Silva Martínez

Más allá de la laicidad y del Estado laico

RESUMEN

El Estado laico contemporáneo tiene algunas desventajas, como la excesiva tolerancia y permisibilidad de las ideas y prácticas religiosas que amenazan los avances del conocimiento, la vida social y política. El Estado laico ha sido ineficaz para evitar las injusticias, los abusos sexuales y los conflictos a que conducen las religiones de diferente signo. Por todo ello, el autor considera que debe irse más allá de la laicidad y del Estado laico, hacia una sociedad que supere la mentalidad religiosa a través de una educación y argumentación razonada que denuncie sus inconsistencias e injusticias. Sin embargo, a pesar de todas estas desventajas, considera al Estado laico como lo mejor que tenemos hoy en día para hacer compatibles las creencias religiosas con la vida civilizada. Lo que hace falta es hacer al Estado laico más eficaz y menos permisivo, limitando las pretensiones de dominación de las diferentes religiones.

Palabras Claves: Estado laico; laicidad; religión; tolerancia; permisibilidad.

Abstract: The contemporary secular state has some disadvantages, such as excessive tolerance and permissibility of religious ideas and practices that threaten the advances of knowledge, social and political life. The secular state has been ineffective in avoiding the injustices, sexual abuse and conflicts that religious of different kinds lead to. For all this, the author considers that it should go beyond secularism and the secular state, towards a society that overcomes the religious mentality through education and reasoned argumentation that denounces its inconsistencies and injustices. However, despite all these disadvantages, he regards the secular state as the best we have today to make religious beliefs compatible with civilized life. What is needed is to make the secular state more efficient and less permissive, limiting the claim of domination of different religions.

Keywords: secular state; secularism; religion; tolerance; permissibility.

Autor/ Author

Guillermo Jorge Silva Martínez
Universidad Autónoma de México

ORCID ID: 0000-0002-8063-8826

**Correo: simaguijo@
yahoo.com.mx**

Recibido: 19/07/2022

Aprobado: 15/12/2022

Publicado: 30/05/2023

1. Introducción

El presente ensayo no es tanto una investigación profunda de datos y autores sobre el tema de la laicidad, sino una reflexión propia de lo que considero habrá de ser la función y el destino de la laicidad en su dirección social y política. Habré de señalar, aunque sea de manera somera, algunos de los rasgos característicos y virtudes de las sociedades laicas, así como la función que en ellas tiene el Estado laico. De otra parte, y a pesar de las virtudes que ha demostrado tener la laicidad en la vida civil y la convivencia pacífica de las naciones, haré ver que no ha estado exenta de algunas desventajas perceptibles, tanto a nivel de su diseño conceptual como en el terreno de su instrumentación práctica en la vida social y política de las naciones. Al poner en evidencia algunas de las desventajas del Estado laico, de las que trataremos de dar cuenta, es que parece ser más factible ir más allá de la laicidad y del Estado laico, para transitar hacia la conformación de una sociedad que promueva la superación de la mentalidad religiosa en cada ciudadano a través de la argumentación razonada y una educación no religiosa.

2. Rasgos y expresiones de la laicidad

El primer problema que abordaré será el de la caracterización de la laicidad y algunos otros conceptos como el de *laicismo* y *anticlericalismo*, sin dejar de tener el referente del Estado laico. Pues bien, Rodolfo Vázquez (2013, 22) nos da su definición de laicidad: “Entiendo por laicidad la doctrina que sostiene la imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia religiosa o de convicciones metafísicas”. De acuerdo a esta definición, el Estado no habrá de favorecer una confesión religiosa por encima de las demás. La vida civil laica, por definición, no habrá de estar comprometida con la defensa o difusión de alguna religión en particular. Pero si bien el Estado laico no habrá de favorecer a religión alguna de manera específica, sí habrá de permitir la libre expresión de las diversas ideas y prácticas religiosas, siempre que no amenace los derechos de terceros a pensar y actuar de manera diferente, dentro del marco jurídico que lo sustenta.

Una de las grandes virtudes de la laicidad es reconocer, cual derecho fundamental, la libertad de expresión religiosa, esto es, el derecho que le asiste a todo individuo a creer en uno o en varios dioses, en la divinidad de una piedra, un animal o un astro, considerados como sagrados, o bien en no creer en dios alguno. “No otorgar ventaja alguna a un culto permite, en efecto, preservar y consolidar la libertad de expresión religiosa, en un carácter individual o colectivo” (Pena-Ruiz, 2002, 78). El problema es cuando alguna de esas creencias se asume como verdad definitiva y, por tal razón, pretende imponerse a las demás. El derecho de creer en un dios u otro parece ser algo respetable, pero su aceptación involucra la coexistencia de múltiples “verdades” religiosas que pugnan entre sí a un mismo tiempo, y que, paradójicamente, amenazan la libertad de creencias.

Otro importante elemento en el que se soporta la laicidad es la confianza en la razón y la capacidad del diálogo argumentativo. Es verdad que todas las religiones tienen una agenda de ideas, por ejemplo, si hablamos del catolicismo: en contra del

aborto, la eutanasia y el matrimonio entre personas del mismo sexo, en defensa de la vida, etc. Pero en una sociedad discursiva y racional tales ideas deben ser contrastadas con otras ideas y no partir que son propuestas inamovibles porque se derivan de un mandato divino o porque lo establecen sus ministros de culto. Dice Sergio Díaz (2017, 122): “Apelamos a que las religiones comprendan que los tiempos actuales exigen discursos racionales, contemporáneos, serios, profundos, razonados y sobre todo, contextualizados. De no ser así, el rechazo de dichas expresiones es inminente”. Coincido con Sergio Díaz en que las propuestas religiosas deben contrastarse en el plano argumentativo y racional. La época contemporánea ya no es tiempo de aceptar una serie de creencias absurdas y de dogmas indemostrables. Si las diversas propuestas religiosas se postulan como mejores habrá de ser en la discusión libre de las ideas y no a través de la imposición dogmática.

La tolerancia es otra de las señaladas virtudes de la sociedad laica. John Locke, en sus *Cartas sobre la tolerancia* (1689-1692) y en su *Ensayo sobre la tolerancia* (2011) señala que la tolerancia es aquella actitud de individuos y grupos sociales que permite la libre difusión de las ideas de los ciudadanos, aun cuando sean contrarias al propio gobierno. Pero también advertía que la única excepción en la intolerancia misma, esto es que el Estado no puede permitir las actitudes intolerantes o dogmáticas, por ejemplo de religiosos y ateos, que creen tener para sí la verdad definitiva. De otra parte, la laicidad se ha convertido en una garantía de pluralismo, tolerancia y paz pública, que evite los conflictos entre grupos religiosos antagónicos. Las sociedades donde domina una sola religión excluyen de suyo la tolerancia y el derecho a pensar diferente. Sin embargo, considero que la gran virtud de la laicidad que es la tolerancia se ha convertido también, y lamentablemente, en su gran defecto. El Estado laico, al ser tolerante, permite la difusión libre de las ideas religiosas que están muy lejos de tener una garantía de verdad, como señala el propio Locke, además de permitir también diversas prácticas religiosas que atentan contra la dignidad de las personas. John Locke ya advertía de las consecuencias negativas de la tolerancia religiosa y por eso señalaba la necesidad de establecer sus claros límites.

La igualdad es otra de las virtudes de la vida social laica que garantiza a todos los hombres la posibilidad de expresar su religiosidad, siempre que no dañe los derechos de terceros, desde luego. Al garantizar el derecho de todas las religiones a existir, el Estado laico se ve constantemente amenazado por las diferentes religiones que exigen para sí derechos, privilegios y concesiones de todo tipo: morales, políticas, económicas, de acceso a los medios de comunicación, etc., provocando con ello que la balanza se incline hacia un lado y la equidad se pierda. Los grupos religiosos beneficiados verían fortalecido, no sólo su programa ideológico, sino sus privilegios económicos y formas de intervención política.

Considerada esta definición y rasgos de la laicidad, señalaré enseguida dos ámbitos de su aplicación: el moral y el educativo. Comencemos con la moral laica. Muchas creencias religiosas tienen una moral de práctica obligada, con sus premios y castigos, sancionados por sus respectivos dioses o ministros de culto. La moral laica tendría que amparar la coexistencia y posibilidades de expresión de las diferentes morales religiosas. El problema de una sociedad laica es que tendría que permitir la existencia de una serie de morales de origen religioso que amenazan la sana

formación moral de las personas. Ese es el peligro del sistema laico de convivencia social, el permitir la expresión de las diferentes morales religiosas, lo mismo la ley del talión, del ojo por ojo y diente por diente, que a consigna del perdón de los pecados, cuando matar, robar, mentir, etc., no importan si al final la persona se arrepiente y abraza a Dios, como sucede en algunas vertientes religiosas cristianas. La moral social laica es permisiva respecto de los valores religiosos, cristianos o no cristianos, que atentan contra una convivencia social justa y humana. Sergio Díaz (2017, 32) propone que la laicidad es el escenario ideal en que creyentes y no creyentes pueden formar a sus hijos en sus principios y valores. Personalmente considero que ese es justo el problema de la laicidad aplicada al terreno moral, esto es, el permitir la difusión de absurdas ideas religiosas desde el seno familiar, violentando el derecho de los niños a vivir en un ambiente sano y sin prejuicios o ideas falsas, en este caso, religiosas; como por ejemplo, creer ser el pueblo elegido de Yahvé, vivir bajo el temor de Dios, aspirar a la vida eterna o al perdón de los pecados. Una formación familiar sana debería no violentar la mente infantil con los valores religiosos.

Además, las diferentes religiones no han sido la mejor guía de una moral social justa y digna. Coincido con Bernardo Barranco (2017, 202) y con otros muchos autores, en señalar que las Iglesias, en especial la católica, han contribuido sobremedida a la crisis moral de la sociedad por haber estado envuelta en escándalos como abusos sexuales, lavado de dinero, doble moral, homofobia, etc. Sus prédicas morales ya no tienen el mismo efecto que antes tenían en la población. La corrupción también ha sido parte de sus formas de actuar. La vida cotidiana de las personas, así como su moral, no deberían depender de una serie de creencias religiosas que se amparan simplemente en costumbres ancestrales o en el respeto a las enseñanzas de los mayores en edad. Es mejor construir una moral no apoyada en los valores específicos de tal o cual religión. La convivencia humana debe ir más allá de la moral religiosa o de una moral laica que permite el cultivo de unos y otros valores religiosos. Filósofos de diferentes épocas han hablado de la construcción de una moral no religiosa, además de haber hecho una fuerte crítica a los valores y moral cristianas (Celso; Voltaire; Marx; Nietzsche; Bakunin; Sartre; Cioran, etc.).

Otro ámbito social en que puede ilustrarse la operatividad de la laicidad en la sociedad es el educativo. La escuela laica no podría discriminar a nadie por motivos religiosos, debe ser inclusiva y permitir la presencia de alumnos formados en diferentes creencias. En las sociedades laicas que “protegen” el derecho a tener una religión, cada padre de familia estaría en posibilidad de reclamar para sus hijos una enseñanza en específico, donde se eduque al niño en una moral y religión en particular. Rodolfo Vázquez (2013, 16) comenta que en 2006 fue entrevistado el presidente del Episcopado mexicano, Rodrigo Vera, quien señalaba: “Hacer valer la libertad religiosa es hacer valer el derecho de los padres de familia a que sus hijos sean educados conforme a su fe y el Estado debe implementar las condiciones y recursos para que tal libertad religiosa no se vea limitada”. El problema es que este mismo deseo puede inspirar a otras personas creyentes en otras doctrinas para que sus hijos estudien en escuelas de acuerdo a su religión de preferencia. Bajo esta dinámica de argumentación, tendría que haber escuelas musulmanas, budistas, presbiterianas, católicas, protestantes, santeras, del Niño Fidencio, de la Santa Muerte, satánicas,

de Magos (como en Harry Potter), etc. Además de que tendrían que habilitarse a profesores que formen a los niños en esas religiones.

Desde mi particular punto de vista, sería un grave error permitir que cada religión tenga sus escuelas religiosas con el pretexto de que los padres de familia tengan el derecho a que sus hijos reciban una educación de acuerdo a sus creencias religiosas. El permitir la existencia de escuelas de diferente signo religioso traería complicaciones mayores en su diseño y realización. La educación laica permitiría educar en una y otra mentira, en ideas y propuestas religiosas que son a todas luces falsas, como el origen del hombre en Adán y Eva, a partir de una mazorca del maíz, etc. El problema que se plantea es hasta dónde se podrá ejercer ese supuesto derecho de una educación religiosa y hasta dónde llega la obligación del Estado para amparar ese derecho. La enseñanza que imparta el Estado no debe ser laica (en el sentido al que nos hemos referido), sino difundir las herramientas que ofrece el conocimiento lógicamente correcto, como en las matemáticas, la buena expresión de la lengua materna, la salud física y mental, el difundir los resultados más acabados de la investigación científica (las ciencias naturales o sociales), los aportes de las disciplinas humanísticas, el exaltar los valores de cultura, etc. La enseñanza no tiene que ser estrictamente antirreligiosa pero sí señalar los errores conceptuales e históricos en que han incurrido las religiones. Ampliando el panorama de reflexión, si el Estado laico protege las diferentes religiones, éstas tendrían que difundirse no sólo en Escuelas sino en Hospitales, Cuarteles Militares, Centros de asistencia social, etc., y todo ello con dinero público. Los creyentes en alguna fe no se conforman con difundir su religión en sus casas, con sus familias, sino que quieren invadir los espacios públicos con los ingresos de todos los contribuyentes, mismos que deberían canalizarse a otras necesidades sociales prioritarias como la salud, la infraestructura vial, el apoyo al comercio, la industria, las comunicaciones, etc.

Ahora bien, además de la noción de *laicidad*, están también algunos conceptos relacionados como los de *laicismo* y *anticlericalismo*. El laicismo es una corriente de pensamiento más bien hostil y beligerante hacia las creencias religiosas y el clericalismo. El laicismo trata de prescindir de Dios y la religión en la valoración que se hace del mundo. El laicismo es más activo en la defensa de la libertad de conciencia, la separación Iglesia-Estado y se declara hostil a las creencias religiosas. Por su parte, la laicidad no es precisamente hostil a la religión, el Estado laico se declara como neutral e imparcial ante la diversidad de las posturas religiosas y les otorga el derecho de propagación y crecimiento. Por eso es que las diferentes religiones rechazan el laicismo y aceptan más la laicidad. Por su parte, el anticlericalismo es una reacción violenta en contra de los abusos de poder y privilegios de las Iglesias, que deriva en agresiones desafortunadas. Por mi parte, si bien coincido con una crítica a las diferentes religiones, no estaría de acuerdo a su vez con el carácter violento e igualmente dogmático del laicismo y del anticlericalismo. Las diferentes religiones deben ser superadas en el terreno argumentativo, haciendo evidentes las contradicciones e inconsistencias de sus propuestas, denunciando su moral, castigando los delitos en que incurren y cerrando las puertas a sus prácticas políticas avasalladoras

3. Algunas funciones del Estado laico

Sin pretender ser exhaustivos, enseguida me referiré a algunas de las funciones del Estado laico y a mi estimación de hacia dónde habría de dirigirse. El motivo justificado está a la vista de todos en Latinoamérica, sobre todo, ante los intentos voluntarios e involuntarios, planeados o torpes, de condicionar, redirigir o de plano suprimir el Estado laico, a cambio de un tipo de Estado, en los hechos, confesional. Los casos de Brasil, México o El Salvador son sintomáticos en el momento actual.

Un Estado puede ser llamado laico cuando ya no está legitimado por una religión o una corriente de pensamiento religioso en particular. El Estado laico garantiza el derecho de conciencia a creer en un dios, en varios dioses o en ningún dios, sin privilegiar uno en particular, su función es la de proteger el derecho a la libertad de conciencia de los individuos para creer o no creer en la divinidad de un objeto o persona, o bien para pertenecer o no a una comunidad religiosa. El Estado no debe estar al servicio de una u otra doctrina o Iglesia, sino estar dirigido al interés público y el respeto a los derechos humanos. El problema es que la religión dominante de una nación se vale del Estado para seguir manteniendo sus privilegios en detrimento de las otras religiones por lo regular minoritarias. El Estado laico debe evitar cualquier tentación de sucumbir a las pretensiones de dominación de una u otra Iglesia establecida o creencia religiosa intolerante que, por poderosa que sea, tendría que respetar el derecho de las minorías a existir. La función del Estado laico es la de promover sociedades tolerantes donde convivan las diferentes religiones. Sin embargo, el Estado laico, al permitir la coexistencia religiosa, no ha demostrado ser efectivo al limitar las pretensiones de una religión dominante. Es muy difícil que una religión respete las creencias de los demás, porque de suyo se muestra como portadora de una verdad universal y considera que el otro, el profano, está siempre equivocado.

Uno de los rasgos señalados del Estado laico es la separación entre el Estado y la Iglesia, que a su vez plantea el tema de la separación entre política y religión. El problema es que, bajo el amparo del Estado laico y de manera subrepticia, las diversas religiones establecen estrategias de intervención política para favorecer sus privilegios de gremio. De otra parte, a su vez, los Estados nacionales se valen de las instituciones religiosas mayoritarias o minoritarias para mantenerse en el poder. Lo lamentable es que el apoyo mutuo se hace al amparo del llamado Estado laico. Permitir que las religiones existan y aspiren a dominar los diversos sectores de la sociedad (la moral, la educación, la cultura, la economía, la política, los medios de comunicación, etc.), en el fondo lo que provoca es que se vulnere al Estado laico. Desde mi perspectiva, tolerar y permitir el actuar de las diferentes religiones abre la oportunidad para que todas ellas ambicionen resquicios de poder que amenazan la estabilidad política de las naciones.

Una postura que se ha destacado del Estado laico respecto de la religión es su *neutralidad*, esto es que el Estado no deberá favorecer una u otra creencia religiosa, ni siquiera aquella postura llamada escéptica, atea o antiteísta. Siendo neutral, el Estado laico no tendrá que adoptar ninguna religión como propia ni habrá de identificarse con algún dogma o creencia concreta, por lo que se asume como independiente de toda influencia religiosa: “[...] el Estado laico no debe ser, bajo ningún supuesto, hostil

hacia la religión ni hacia sus instituciones, es decir, no debe ser ateo ni anticlerical.

El Estado laico es por excelencia respetuoso con todas las religiones, no privilegia a ninguna y por ende, no discrimina a ninguna. Su neutralidad jamás debe confundirse con hostilidad; en todo caso debe interpretarse como un irrestricto respeto hacia las religiones”. Esto lo dice Sergio Díaz (2017, 120) siguiendo a Roca (2005). Por su parte, Salazar Carrión (2007, en Díaz, 2017, 37) comenta: “En tal orden de ideas, concentrándonos en el adjetivo laico respecto de un Estado, para poder definir dicha categoría se requiere que dicho Estado sea realmente neutral en relación a los credos religiosos, esto es, que ni promueva ni obstaculice oficial o formalmente a ninguno de ellos, garantizando la libertad de conciencia.” El Estado laico debe procurar que se respeten todas las confesiones religiosas, siempre que no sean contrarias a los derechos de terceros. Al ser los poderes públicos neutrales en materia religiosa, tendría que permitir la convivencia pacífica entre las diferentes religiones, en una sociedad llamada plural y tolerante. Una estructura política justa debe ser neutral en materia religiosa y no inclinar la balanza para beneficiar a una u otra religión. Señala Alfonso Ruiz Miguel (en Vázquez, 2013, 78), que la idea de nación laica tolerante, de acuerdo a Dworkin, apela al principio de neutralidad estatal en materia religiosa: “La laicidad estatal consiste precisamente en no tomar partido en materia religiosa, ni a favor ni en contra, esto es, tanto entre las diversas creencias religiosas como en relación con las creencias no religiosas y antirreligiosas”. De favorecer una u otra religión se rompería con las condiciones de igualdad de derechos de participación de toda religión en la sociedad.

Del otro lado de la neutralidad podemos encontrar otro tipo de laicidad que se ha dado en llamar, *laicidad positiva*. Sergio Díaz (2017, 35) se refiere a ella diciendo que la religión es: “[...] un bien factible de ser protegido jurídicamente e inclusive, objeto de promoción y respeto por parte de los poderes públicos, específicamente en lo relativo al ámbito de autonomía del ciudadano y en el aseguramiento de los medios para que el ejercicio de su libertad sea real y efectivo”. La laicidad positiva acepta que el Estado apoye las diferentes creencias religiosas y subvencione con dinero público a las Iglesias. Ahora que para no romper con el principio de igualdad de derechos, se tendría que apoyar a todas las religiones. La idea de la laicidad positiva es proteger, amparar o apoyar a las diferentes instituciones religiosas y no simplemente el ser neutral ante sus formas de expresión. Como puede advertirse, la laicidad positiva plantea un problema mucho más grave porque el Estado se vería obligado no sólo a garantizar el derecho a la libertad religiosa sino de alguna manera a favorecer su existencia con recursos públicos. La noción de *laicidad positiva* es más activa que la idea de laicidad negativa en cuanto al apoyo que ofrece a las diferentes religiones.

El Estado laico habría de garantizar a todo individuo el derecho a su libertad de conciencia religiosa, además de establecer las condiciones legales para cumplir y hacer que se cumpla ese derecho. El problema es cuando el Estado rebasa su intencionalidad jurídica de permitir la coexistencia de las diversas instituciones religiosas, para además establecer condiciones económicas y materiales para su manutención. El Estado laico se asume entonces como protector o tutor de todas y cada una de las religiones. De ser así, es evidente considerar que no habría presupuesto que alcance a las tantas religiones de dios y del diablo. Si además el subsidio económico depende del

número de filiales a un credo, como sucede con las cuotas políticas, se terminaría por favorecer siempre a la Iglesia mayoritaria en detrimento de las minoritarias. En estos casos, el Estado laico estaría permanentemente sometido a las presiones políticas y económicas de las pequeñas y grandes agrupaciones religiosas, exigiendo su propia cuota monetaria y de poder. El peligro entonces, y eso sucede en los hechos, es que una religión es la que adquiere más poder y solicita más concesiones al Estado en funciones. Lo paradójico de todo ello es que un Estado laico así concebido terminaría por convertirse en el ropaje de un Estado confesional al servicio de una cierta religión dominante. Si el Estado persiste en ser protector o tutelar de las diferentes cofradías religiosas, terminaría por ser subsidiario en los hechos de una de ellas. Por estas razones, desde mi punto de vista, es mejor que el Estado no apoye ni promueva, de forma alguna, a ningún grupo religioso.

Si el Estado laico acepta e incluso promueve ciertas formas de cooperación o colaboración con las iglesias, aun cuando tuviera una función directiva preponderante, las religiones no dejarían pasar la oportunidad de seguir interviniendo en los espacios públicos, como la atención social a la población necesitada, que desde luego no sería ingenua sino a nombre de una u otra religión. En la vida civil poslaica (o como quiera llamársele) no es conveniente la cooperación con las diferentes religiones porque una y otra buscarían su propio beneficio en las diferentes formas de cooperación.

Otra forma de concebir la función del Estado laico es la de “continente” de las pugnas religiosas, esto es, una especie como de árbitro en los conflictos entre religiones y sociedad. El Estado laico en su función de “continente” tendrá justo la función de contener, limitar o establecer condiciones para permitir la libre expresión de las ideas religiosas, pero evitando que uno y otro individuo se agredan entre sí. Aquí la fuerza legal y jurídica del Estado laico es muy importante. El Estado laico debe tener la fortaleza suficiente como para impedir que un grupo de poder religioso se imponga a otro, esto es, evitar los conflictos religiosos en el ámbito público. Deplorable sin duda habrá de ser el uso exagerado de la fuerza por parte del Estado. En este caso, el Estado habrá de ser un uso legítimo de la fuerza, sobre todo cuando los conflictos religiosos irrumpen la paz pública. El Estado laico no es contrario a las religiones, pero como árbitro social debe mantener condiciones que garanticen la libre expresión de las ideas religiosas. Las diversas religiones se consideran como las mejores, a su dios como el dios verdadero, a su verdad como universal y necesaria, etc. Esto agregado a una serie de costumbres, rituales, conductas morales, etc., que se van ampliando y depurando con el tiempo, permitiendo construir una identidad social y cultural a la que es difícil renunciar. El problema es que si cada religión se asume como la mejor, la verdadera y factor de unidad social, es también muy fácil que rivalice con las demás que tienen las mismas pretensiones. Las fronteras entre las naciones, los territorios, los barrios y las calles, por motivos religiosos, comenzarán a tensarse y generar graves conflictos sociales. La diversidad de grupos religiosos comenzarán a discutir entre sí al pretender justificar sus dogmas, sus ritos, sus normas y conductas. Las pequeñas concesiones a las Iglesias en educación, en asistencia social, en moral, etc., después se convierten en grandes concesiones y en exigencias al Estado para hacer cosas en su favor. La sociedad y el Estado laicos que permiten la difusión de múltiples ideas y costumbres de origen religioso, contribuyen en su conjunto a su propia destrucción,

porque cada religión se asume como única y definitiva. Cada religión exige suprimir al Estado laico para sustituirlo por uno que responda a sus exigencias propias. Todo lo cual hace que se quiera volver al autoritarismo y la dominación de una determinada religión. Al laicismo, como al ateísmo, se les acusa de la corrupción moral y social de la sociedad contemporánea y se justifica con ello la vuelta a los valores religiosos, llámese cristianos, musulmanes, budistas, etc. Uno de los peligros del Estado laico es que una de esas religiones a la que se le permite operar en una sociedad, adquiera tanta fuerza o presencia social que amenace la existencia del propio Estado. También las Iglesias solicitan cesen las críticas a sus ideas y formas de actuar, además de limitar la libre difusión de las ideas de otras religiones.

La asociación entre Estado y el anticlericalismo también se ha dado históricamente. La función del Estado laico, ya lo hemos dicho, está más del lado de amparar el derecho de un individuo a creer o no creer en un dios y permitir los derechos de asociación y prácticas rituales siempre que no invada el derecho que otros tienen a creer o no creer en ciertos dioses. El Estado laico ha querido combatir la pretensión de las religiones hegemónicas de seguir dominando la vida pública y privada de los individuos. Sin embargo, también es cierto que se ha querido cerrarle el paso a las religiones de manera violenta, incluso con el uso de las armas. La lucha contra las monarquías europeas de corte eclesial en la Modernidad puede ser un ejemplo de ello. Más contemporáneamente, algunos Estados nacionales, de corte anticlerical también han exagerado el uso de la fuerza en contra de las religiones. Así sucedió en Rusia con las iglesias ortodoxas, en China con la religión budista y las minorías tibetanas, etc. El uso de la violencia armada en contra de los grupos religiosos, son prácticas que no se pueden permitir a la luz de los derechos humanos y el proceso civilizatorio de las naciones.

4. Prevalencias de la fe

Un grupo de investigadores se han dado cuenta de un fenómeno recurrente en diversas partes del mundo, el regreso de la religión a la esfera pública. Algunos de ellos son Samuel P. Huntington, John Rawls, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin y Charles Taylor. Taylor, por ejemplo, destaca la pervivencia de la religión en la civilización occidental, pero también señala que paradójicamente existe un relativo retroceso de la fe religiosa. En las últimas décadas, a nivel mundial, las diversas religiones (el Islam, el hinduismo, el cristianismo, etc.) han ampliado o recuperado espacios de influencia, vía pacífica o violenta. Se pretende justificar el regreso de las religiones acusando a la Modernidad de no dar una respuesta eficaz a los problemas de individuos y naciones. Incluso, ante los intentos de las diversas religiones por volver a colocarse en la dirección social y política de las naciones, otros autores como Nicolás Berdiaev (1935; véase el artículo de Domínguez, 2012) y Umberto Eco (1974), han propuesto la llegada de una nueva Edad Media. Los detalles argumentales en cada autor son distintos pero la idea es la misma.

Las diversas religiones buscan el modo de seguir interviniendo en la moral, la cultura o la vida política de los pueblos, incluso en algunos casos se desemboca en fundamentalismos radicales, como sucede con el extremismo islámico. De acuerdo a

Sergio Díaz (2017, 30-31), las religiones han aumentado su presencia en las sociedades: “Esta situación ha provocado múltiples consecuencias: el aumento del proselitismo religioso y por consiguiente de agresiones entre las propias religiones; el incremento en las pasiones de grupos religiosos por imponer su moral; el recrudecimiento de la lucha por la conquista de los espacios públicos; la aparición de fundamentalismos religiosos que requieren soluciones apremiantes; el aumento de la visibilidad de determinadas religiones; entre otros”.

El problema es que la laicidad y el Estado laico se enfrentan con las constantes y permanentes pretensiones de las religiones de quererse instalar en definitiva en la esfera pública porque se consideran de validez universal. Con el favor de los escenarios laicos aumenta el número de religiones y en correspondencia los intentos de imponer su moral, la lucha por espacios públicos, los fundamentalismos religiosos y las agresiones entre los prosélitos de diferentes fes. La tarea del Estado laico se complica porque debe garantizar la libertad de conciencia religiosa dentro de un escenario en que cada religión se asume como verdad definitiva, impidiendo, paradójicamente, la libertad de conciencia religiosa. Ninguna de las religiones quiere ceder a su monopolio de verdad y de poder, a su influencia en la vida moral de las personas y en la vida política de las naciones.

Las pretensiones de las Iglesias son cada vez mayores, promueven la enseñanza de su religión en las escuelas, defienden sus valores morales como absolutos, la posibilidad de asociarse con fines políticos, tramitan la posibilidad de acceso a medios de comunicación masiva, etc., todo ello a través de subsidios y financiamiento por parte del Estado. Los cristianos ven a Cristo como un Rey y a su reinado como eterno, reinado que se ufana de ser de orden espiritual y moral, pero que con facilidad salta hacia el orden político. Volver a los valores cristianos como políticas de Estado ya no parece ser una solución adecuada para sanar el dañado tejido social.

En el ADN de muchas religiones está el querer prevalecer en la vida pública de las naciones por considerarse como verdad última y definitiva, universal y necesaria, como directora de la vida moral de las personas. Por el peso de todas estas virtudes es que cada religión justifica sus formas de imposición a todos los pueblos. El problema es que si cada religión piensa lo mismo de sí misma, se sientan las bases de conflictos constantes y permanentes. Lo sagrado que cada religión representa pretende imponerse a cualquier otro dios y religión. Partiendo de diversos dogmas de verdad no aceptan discusiones o cuestionamiento alguno. Al permitir la existencia de las diversas religiones es que el Estado laico se ve constantemente amenazado. Solo se requiere de un momento de distracción del Estado para que alguna de esas religiones quiera acceder o recuperar su lugar predominante.

El Estado laico tiene como gran desventaja el ser demasiado tolerante y permisivo porque mantiene vigentes las prerrogativas de las religiones de asumirse como dogmas universales y orientadoras de ciertas formas de vida, que excluyen a las demás. La existencia de las diferentes religiones y los constantes intentos por recuperar privilegios son consecuencia de que el Estado laico permite y tolera la existencia de una u otra religión. Esto es algo que un Estado con mejor visión política sobre las amenazas que representan las diversas religiones, no puede permitir.

Un Estado confesional es más proclive al autoritarismo y al despotismo, existe en él la clara propensión de perpetuarse en el poder para asegurar sus privilegios políticos y sociales. Por su parte, el Estado laico ampara la libre expresión de las propuestas de las múltiples religiones, pero al dar cabida a las diferentes expresiones de pensamiento religioso paradójicamente establece todas las condiciones para que una religión predomine hasta convertirse en un Estado confesional, radical y autoritario.

Tal vez la culpa del regreso de la religión a la arena social y política no sea sólo de los políticos latinoamericanos como López Obrador, Bolsonaro o Bukele, que han sido formados en una cierta religión. Tal vez la responsabilidad esté en todos nosotros, en los propios ciudadanos, en las sociedades latinoamericanas, en la mexicana, la salvadoreña o la brasileña, sociedades todas que esperan mejorar sus sistemas de gobierno, en castigar sus dirigentes políticos corruptos, en elegir al Mesías Salvador que los saque de la pobreza y les garantice la salvación en este mundo y en el otro. Parece que los ciudadanos están dispuestos a moderar, a ceder o de plano a renunciar a sus derechos políticos a cambio de promesas de mejora social. Los hombres son víctimas del discurso fácil, de la demagogia política, tal vez también porque no han sido conscientes de las ventajas de vivir en una sociedad sin dioses ni religiones y se sienten cómodos de estar seducidos por el canto de las sirenas que prometen el perdón de los pecados y las bendiciones del cielo; tal vez sea que la educación laica, demasiado tolerante a las ideas religiosas, ha fallado; tal vez es que los hombres han dejado de creer en sus talentos, en sus capacidades, en confiar en ellos mismos, y, en su lugar, confían vanamente en un dios que los protegerá, en un Salvador que los guiará por el camino de la verdad y del bien.

5. Límites a la laicidad y al Estado laico

El Estado laico tiene límites que enfrentar en la vida social, los que afectan el cumplimiento de sus funciones. Veamos brevemente algunos de ellos.

a. Libertad de conciencia. El Estado laico favorece la libertad de expresión de las ideas religiosas, de una u otra religión, incluso la posibilidad de no creer en un dios determinado. El problema es justo que *permite* difundir ideas claramente contradictorias, alejadas de una lógica coherente de ideas y abiertamente falsas, alejadas de un conocimiento más cercano a la realidad, con pruebas y testimonios de verdad comprobados en los hechos. Seguir pensando que dios creó al mundo en seis días o que la tierra es el centro del universo, o que Adán y Eva son los padres de la Humanidad, eso es muy contrario a una formación científica elemental. El Estado laico tendría que permitir ese y otros muchos discursos religiosos y no podría evitar que se expresen semejantes anacronismos conceptuales. La función del Estado es procurar una educación a sus ciudadanos más acorde con los avances del conocimiento y poner en el tapete de la discusión argumentada las falsedades e inconsistencias de las diferentes propuestas epistemológicas, religiosas o no religiosas.

b. Moral-social. El problema es que las ideas religiosas no van solas, involucran una serie de rituales y dictados morales que el Estado laico permite como parte de la libertad de conciencia. El problema es cuando dichas prácticas y ritos mágicos atentan

contra de la dignidad humana, así como la salud física y mental de los ciudadanos. Una y otra religión dicen a las personas cómo actuar, cómo vestirse, qué decir o hacer, etc. No todos los ritos y prácticas religiosas atentan contra la dignidad humana pero algunas sí lo hacen y habrán de ser realizadas si se quiere seguir perteneciendo a una determinada congregación religiosa. Desafortunadamente la moral religiosa de diferente origen sigue moldeando los valores y la conducta moral de los individuos en la sociedad. La moral cristiana, como la musulmana, han dado claras muestras de graves injusticias a lo largo de los siglos. Extirpar el clítoris de las mujeres en los países musulmanes es una total aberración a la salud física, emocional y moral de miles de niñas y adolescentes. Se requiere de construir una moral no basada en preceptos religiosos. La filosofía moral, como las diversas morales cívicas, si se les quiere llamar así, han aportado otros valores y principios de convivencia social como el respeto a los derechos humanos, el cuidado del ambiente, la igualdad de género, etc. Ya no debe permitirse que las religiones, bajo el amparo del Estado laico, sigan estableciendo las condiciones de la buena o mala conducta moral de la gente. El Estado laico es tolerante y permisivo de creencias infundadas y de prácticas morales indignas que se pierden en el pasado de los tiempos. Es cierto que el Estado no debe meterse mucho en la moral de las personas, si al caso, puede contribuir a formar una moral cívica que promueva el respeto a los derechos humanos, la igualdad social, el cuidado del medio ambiente, etc., pero no promover una moral en particular o permitir la expresión de alguna moral religiosa que atente contra los principios elementales del ser humano.

c. Leyes y derechos. Los límites de la laicidad son los derechos de los otros. En el Estado laico, todo ciudadano tiene derecho a profesar y practicar una determinada creencia pero no a imponerla a los demás en la vida en comunidad, ni siquiera en el seno familiar. Es cierto que el Estado habrá de permitir la libre discusión de las ideas religiosas, pero cuando sus prácticas promueven actitudes contrarias a las leyes del Estado o a los derechos humanos, entonces deben no solo limitarse sino castigarse. En efecto, los Estados laicos de las diferentes naciones han establecido el marco jurídico para contener los excesos en que pueden incurrir los miembros de una u otra religión, invadiendo los derechos de terceros, el problema es que ha fallado en aplicar las leyes de manera efectiva, permitiendo y tolerando los delitos en que incurren sus feligreses y los abusos sexuales que cometen sus ministros de culto.

d. Política. El Estado laico tendría que tolerar la participación política de individuos, grupos o partidos políticos de una y otra orientación religiosa dentro de los márgenes de la civilidad social. De esta forma tendrían que ser permisibles partidos políticos de orientación católica, protestante, musulmana, etc. Pero sabemos que los políticos no solo desean acceder al poder sino perpetuarse en él, el tiempo que sea necesario. Poder controlar el poder político es la pieza clave de las religiones porque saben que con ello pueden incidir en el resto de los factores sociales: economía, educación, salud, cultura, etc. Imperativo es que exista una más clara separación entre religión y política que impida a los diversos partidos de inspiración religiosa el acceso al poder.

6. Más allá de la laicidad, el Estado laico y la religión

Por las razones expuestas y una vez revisadas las desventajas, límites e inconvenientes a que conduce el Estado laico en su diseño teórico, pero sobre todo en su falta de efectividad práctica, es que parece ser más viable la alternativa de ir más allá de la laicidad y del Estado laico, situación que a su vez plantea la perspectiva de ir más allá de la propia religión como forma de convivencia social.

Desde mi perspectiva, el Estado habrá de contribuir a superar las preocupaciones sobre los dioses (como lo había dicho Epicuro de Samos en el siglo III antes de nuestra era), por ser una visión falsa del mundo que distorsiona la buena comprensión de la realidad y asigna equivocados valores de vida a los individuos. Concibo al Estado laico como un instrumento transicional, una vía momentánea, una etapa necesaria pero no suficiente, que habrá de contribuir al propósito final de construir una sociedad en que los hombres no se preocupen ni ofrenden sus vidas por los dioses. Con sus valores fundamentales de libertad religiosa, tolerancia y separación entre Estado e Iglesia, el Estado laico debe ser una preparación a la dirección fundamental de superar las preocupaciones religiosas de la mentalidad humana. A final de cuentas la sociedad laica como el Estado laico deben ser superados. No importa cómo se llame dicho Estado (poslaico, no clerical, aclerical, anticlerical, etc.), lo importante de ir más allá del actual Estado laico sería su función superadora de la religión. El Estado laico, ese que defiende el derecho de creencias religiosas de unos y de otros, sin que unos y otros se agredan entre sí de manera violenta por sus costumbres o ritos extraños, tendrá que ser un Estado transicional en tanto se supera la mentalidad religiosa dentro de la sociedad.

El temor a Dios y desde luego los conflictos religiosos derivados de las diferentes religiones en pugna, deben ser superados en la vida social contemporánea. No es la actitud violenta hacia la religión la que ayudará a superar el problema, por el contrario, puede agravarlo aún más, al provocar la diseminación de fuerzas reactivas de las religiones. La mentalidad religiosa habrá de ser superada con la fuerza de la argumentación, al hacer ver las contradicciones y exhibiendo las inmoralidades que se encuentran contenidas en los diversos textos sagrados; pero también denunciando los abusos de poder en que incurren las cúpulas de poder eclesial (sacerdotes, pastores, ministros de culto, etc.), expresados en abusos sexuales, fraudes económicos, ventajas políticas, etc. El Estado debe superar las atribuciones que se toman los partidos políticos que tienen una dirección religiosa, porque son una amenaza constante a la civilidad y la paz pública. Además, la mentalidad religiosa habrá de ser superada con una educación no religiosa, preocupada por difundir las propuestas mejores que nos ofrecen las diferentes ciencias, filosofías y aportaciones de la cultura. De igual manera se requiere de una moral no religiosa, consciente de la justa dimensión de los valores morales, no propiedad exclusiva de cristianos, mahometanos o budistas. Ir más allá del Estado laico y la vida social laica será un paso más en el propósito final de superar la mentalidad religiosa de los hombres en los tiempos por venir.

Pero ir más allá de la laicidad y del Estado laico significa o involucra también ir más allá de la propia religión. Diré algo al respecto usando algunas analogías. La

religión es como una enfermedad, según Ciorán, que debe ser sanada. En efecto, las religiones enferman a la sociedad, son como un cáncer; apenas surgen, se propagan en el cuerpo social, quitando vitalidad a los órganos sanos del cuerpo humano. Si el Estado laico permite la coexistencia de las diferentes religiones y la posibilidad de seguir difundiendo ideas falsas y creencias infundadas, la sociedad nunca va a sanar. Cuando por momentos las sociedades revitalizan en salud, los intentos de las religiones por regresar la vuelven a enfermar. Ollero propone la analogía del cigarrillo (véase, en Ruiz Miguel y Navarro Vals, 2010, 77), señalando que así como debe prohibirse fumar en espacios cerrados porque los fumadores perjudican a los demás con el humo de sus cigarrillos, el Estado no debe permitir la libre difusión de las ideas religiosas que enferman a la sociedad.

Otra analogía a la que se puede recurrir es la del jardín. Un jardinero está al cuidado de un gran jardín, su responsabilidad es mantenerlo sano y limpio. La yerba mala crece por doquier. Al tiempo que riega y cuida de las plantas sanas, poda la yerba mala, pero al cabo de un tiempo ésta vuelve a crecer y amenaza la vida de las flores bellas y sanas. No toma la precaución de eliminar la yerba mala, sino que la deja seguir viviendo dentro del jardín. Así sucede con las religiones en el laicismo. El Estado laico permite la existencia y coexistencia de las diferentes religiones, pero todas ellas reclaman su espacio y pretenden seguir creciendo y tratando de convencer a las demás plantas que ellas son las más bellas y merecen tener todo el jardín para sí. El problema del laicismo y del Estado laico es permitir existir a las diversas religiones. Algunas de ellas crecerán tanto que acabarán por matar al padre que les dio existencia y las mantiene vivas, esto es, al Estado laico, como en la historia trágica de Edipo. Las religiones de diferente signo padecen del complejo de Edipo, quieren, consciente o inconscientemente, matar al padre que las vio nacer, el Estado laico.

7. Conclusiones

El propósito de esta reflexión fue hacer ver que la laicidad y el Estado laico tienen sus ventajas y desventajas. Dentro de sus atributos, el Estado laico garantiza, permite y tolera la libre expresión de las ideas religiosas. Su función es la de convencer a los creyentes en determinado credo que es mejor para ellos y para la convivencia social pacífica de los pueblos, vivir con las ventajas de una libertad de creencias que no habrá de eliminar su creencia propia, pero que tampoco la favorecerá, que su convicción religiosa personal será respetada y protegida por el Estado ante los intentos de otras religiones y del propio Estado de suprimirlas. Los ciudadanos tienen derecho a tener una creencia religiosa siempre y cuando no invadan los derechos de los demás a pensar y actuar de manera diferente ni siquiera con los propios integrantes de su familia. La única fuerza a la que se puede recurrir es a la del convencimiento, no a la fuerza física, no al chantaje sentimental, etc. Así como el creyente en una religión no quiere que otra religión lo violente, él tampoco puede violentar a los otros para que piensen como él. El que todos respeten esas mismas reglas del juego, deberá abonar a la paz social.

Sin embargo, las desventajas por su parte son mayores. La libre expresión de las ideas religiosas ha derivado en discusiones verbales, discriminaciones morales

y enfrentamientos violentos entre las diferentes religiones. Los grupos de poder religioso exigen ventajas económicas, de acceso a medios de comunicación, lugares en el parlamento de sus naciones, etc. De ahí que el Estado debe tener la fortaleza administrativa y jurídica suficientes como para no permitir que una de esas fuerzas atente contra las otras y amenace la propia estabilidad del Estado. La gran virtud pero también el gran defecto del Estado laico es, creo yo, su excesiva tolerancia que permite la libre expresión de los mitos y mentiras religiosas sin cortapisa alguna y mostradas al público como dictados divinos; permite también una serie de prácticas morales que atentan contra la dignidad humana, así como con la integridad física y emocional de las personas; permite la participación de sus agremiados en las importantes decisiones de carácter social y político de una nación, que amenazan su estabilidad, etc.

Ante este panorama, lo más conveniente, creo yo, es la desaparición paulatina de las religiones en los asuntos políticos, económicos, morales, sociales, culturales, etc., de los pueblos. Mi propuesta es ir más allá de la laicidad y del Estado laico, en dirección más bien a la construcción de una sociedad sin religión, pero no en un sentido negativo que se valga de la violencia, sino en un sentido positivo que trate de convencer, vía la argumentación razonada, de las contradicciones, falsedades e inmoralidades de las diferentes religiones.

El Estado laico algún día tendrá que desaparecer cuando desaparezcan las pretensiones hegemónicas de una u otra religión. Cuando ya no sea necesario creer en dioses como el origen y sustento del universo, cuando ya no sea necesario creer en Mesías enviados de los dioses, considerados como salvadores o redentores de la humanidad, cuando aprendamos los hombres a solucionar nuestros conflictos y a ser responsables de las consecuencias positivas o negativas de nuestra intervención en el mundo, entonces el Estado laico perderá su razón de ser y existir.

Sin embargo, mientras que la religión siga siendo una preocupación humana, mientras la creencia en uno o varios dioses siga interrumpiendo el sueño de los justos y vaciando los bolsillos de los feligreses, el Estado laico seguirá teniendo una razón de ser y existir. A pesar de sus desventajas, el Estado laico, por el momento, es el mejor de los Estados posibles en cuanto a la relación con las diferentes doctrinas religiosas. Hoy por hoy, el Estado laico es lo mejor que tenemos a nuestro alcance para garantizar la tolerancia a las ideas, el respeto a los derechos de las personas, una moral que permite la convivencia social, así como políticas públicas pretendidamente más justas. Por todo ello, es que es conveniente seguir defendiendo al Estado laico. Lo importante es hacer que el Estado laico sea más eficiente en los hechos para hacer respetar el estado de derecho, impidiendo de manera efectiva las intentonas de las diferentes religiones de apoderarse de la palestra pública y castigando los múltiples abusos de sus feligreses y dirigentes de culto.

Referencias

- Barranco, Bernardo; Roberto Blancarte. (2019). *AMLO y la religión. El Estado laico Bajo amenaza*. México: Penguin Random House; Grupo Editorial-Cátedra.
- Berdiaeff, Nicolás. (1935). *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y Europa*. Barcelona: Apolo.
- Díaz Rendón, Sergio. (2017). *Laicidad. Concepto, origen y perspectivas histórica contemporánea en México*. México: Tirant lo Blanch.
- Domínguez, Michael Christopher. (2012). La epopeya de la clausura. Berdiaev, nueva y vieja Edad media” En *Revista de la Universidad de México*, No. 96, febrero de 2012. En: www.revistadelauniversidad.mx/articles-files/3074cec7-ebcc-4750-a432-f5e01605f2d9
- Eco, Umberto; y otros, (1974). *La nueva Edad media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Estados Unidos Mexicanos. (2015). “Ley de Asociaciones religiosas y culto público”. México, última reforma del 17/12/ 2015. En: www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf
- Locke, John, (2011). *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Selección de textos, traducción introducción y notas de Blanca Rodríguez López; Diego A. Fernández Peychaux. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva; Minerva.
- Patiño Reyes, Alberto. (2011). *Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica*. México: UNAM.
- Pena-Ruiz, Henri. (2002). *La laicidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Ruiz Miguel, Alfonso; Navarro Vals, Rafael. (2010). *Laicismo y Constitución*. México: Fontamara.
- Vázquez, Rodolfo; Alfonso Ruiz Miguel; Josep Ma. Vilajosana Rubio. (2013). *Democracia, religión y Constitución*. México: Fontamara.

Arian Rodríguez Benítez
***Freudomarxismo y Teoría Crítica:
el psicoanálisis ante las limitaciones del marxismo clásico***

RESUMEN

El artículo describe la importancia de la integración entre marxismo y psicoanálisis freudiano en los marcos del marxismo occidental. Se analizan las principales obras de dicha integración en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. En especial se realiza una comparación entre *Miedo a la libertad* de Erich Fromm y *Eros y civilización* de Herbert Marcuse.

Palabras Claves: psicoanálisis, marxismo occidental, teoría crítica, Erich Fromm, Herbert Marcuse.

Abstract: This article describes the importance of the integration between Marxism and Freudian Psychoanalysis in the frame of western marxism. The main works of this integration in thought of the Frankfurt School are analyzed. In particular, a comparison is made between *Escape from Freedom* by Erich Fromm and *Eros and Civilization* by Herbert Marcuse.

Keywords: psychoanalysis, Western Marxism, Critical Theory, Erich Fromm, Herbert Marcuse.

1. Introducción: una posible limitación del marxismo

El carácter fortuito de la instauración de todo socialismo real constituye el mérito y, a la vez, la mayor limitación de su empresa prometeica. Merito, evidentemente, porque ante la perpetuación del sistema capitalista de producción, algunos disidentes han escogido la empresa de la eterna (humanamente eterna), pero históricamente cambiante alternativa de un mundo mejor. Y limitación; por otra parte, debido a que todo socialismo real necesita forzosamente instaurarse desde el poder económico-político, pero es incapaz de reparar en la inmensa revolución de sentidos que el comunismo necesita para ser efectivo.

También resulta evidente que sólo desde las sombras puede ser analizada, a cabalidad, la luz. El marxismo soviético de los años veinte, ocupado como estaba en defender la Unión

Autor/ Author

Arian Rodríguez Benítez

Instituto de Filosofía de La Habana

ORCID ID: 0000-0001-6830-245X

Correo: arian.rdguez@gmail.com

Recibido: 19/12/22

Aprobado: 05/03/2023

Publicado: 30/05/2023

Soviética de las divergencias internas y externas, y único depositario de un socialismo real, tenía tareas más prácticas en las cuales ocuparse. Solo desde los vencidos, desde aquellos partidos europeos en donde había sido derrotada la revolución, podría brotar un tipo de reflexión que articulara el marxismo práctico de visos economicistas (Brown, 1973, 12) con un pensamiento de lo individual y también de lo subjetivo.

Bruce Brown, en su libro de 1973, e imbuido por el espíritu del mayo francés; elabora un paralelismo entre la situación revolucionaria de los años veinte y los años sesenta. Lo hace sobre la base de la existencia de tendencias cosificadoras en períodos de estabilidad relativa (*Belle Époque*, y estado de bienestar respectivamente). En ellas, el Capitalismo con su tendencia de “domesticar” todo lo que le sea hostil convierte

la totalidad de la vida y la existencia sociales en un objeto de dominación, con el “propósito” de transformar toda subjetividad y actividad en objetividad cosificada (proceso que antes estuvo más o menos restringido a la esfera de las relaciones comerciales y no había penetrado en la vida privada) y a todos los seres humanos en espectadores pasivos de su propia existencia alienada. (10-11).

La misión de este nuevo marxismo, llamémosle “occidental no soviético”, consistía en rescatar del marxismo aquellos principios que el mecanicismo de la Segunda Internacional había pasado por alto (la filosofía de Hegel, sobre todo) y la vez darle a la teoría un carácter más abierto, y una disposición como nunca antes a encontrar verdades en regiones que antes permanecían vedadas. Y si el objetivo principal, desde la lógica del vencido, es dotar de una revolución de conciencia al comunismo futuro (más eficiente que el real y con ellos como participantes), se hace evidente que el marxismo se debe volcar hacia el estudio del individuo y la conciencia.

Ahora bien, el estudio del cambio de conciencia es la médula central de Karl Marx, pero se halla de manera explícita principalmente en sus escritos de juventud (por poner una referencia, anteriores a 1846), y de una manera implícita en sus escritos de madurez. Kolakowski (1980) es un gran defensor de la continuidad de las ideas de Marx y de la falacia althusseriana de la supuesta división entre dos Marx. Aun así, al argumentar la tardía publicación del Marx de juventud (Kolakowski, 1980, 17), acepta que, aunque esto ya era un tema tratado por el marxismo, le debemos cierta originalidad a los pioneros de este marxismo occidental en cuanto al tema del cambio de conciencia y la revolución de sentidos.

Pero esta teoría de revolución de sentidos, aunque agradecidamente impregnada de hegelianismo, fallaba en expresar una relación coherente del individuo con la totalidad. Brown (1973, 15) se acerca a la cuestión desde las limitaciones de Lukács, y Jay (1984) desde un estudio de la categoría totalidad en todo el marxismo occidental hasta Habermas, demuestra la inexistencia de una teoría satisfactoria, pero resalta el valor de la inclusión del psicoanálisis en el problema.

Es precisamente el psicoanálisis quien, si bien no resolverá el problema, proporcionará las herramientas intelectuales para poder construir una futura teoría de psicología social o psicología de las masas. Porque el punto será, justamente, desarrollar una heurística del comportamiento de las clases sociales. Citando a Attila József

Mientras las facultades emocionales -aunque sabemos muy poco de ellas- sean bastante poderosas para enrolar a los hombres en campos opuestos a sus intereses humanos, ¿cómo es posible creer que, motivados por su discernimiento económico, se dedicarán a construir un mundo nuevo? (Brown, 1973, 15).

2. Lugar y valor de la integración Freud-Marx en el corpus marxista

La crítica de lo racional esta, en esencia; completada. De lo que trata ahora es de abrir un frente crítico hacia las emociones, hacia los abismos de la mente; y esa crítica tiene que tener, como condición *sine que non*, a Sigmund Freud. No se trataba entonces de una teoría que

renunciaba al marxismo, sino que trataba de preservar y enriquecer su núcleo radical originario, en la medida en que lo integraba dentro de una dialéctica más amplia, capaz de captar los acontecimientos fundamentales de nuestro tiempo y de influir en ellos de una manera que deja intacta toda su originalidad. (Brown, 1973, 19).

Dicha integración, llamada “freudomarxismo”, se orientó (a consideración de esta investigación) en dos líneas de relativa efectividad: La integración en Wilhelm Reich y en la Teoría Crítica (Instituto de Investigación Social o “Escuela de Frankfurt”).

Además, se deben mencionar ciertos escauceos soviéticos como el caso de V. N. Volosinov y su “Freudianismo: Una crítica marxista que, si bien está plagada de lugares comunes (como destaca en el prefacio Neal H. Bruss), ofrece un puente entre Volosinov y el psicoanálisis lacaniano. No está incluido entre las líneas esenciales porque niega el concepto de inconsciente de Freud (Volosinov, 1973) y desmiembra a Freud de su principal aporte, la idea de inconsciente, por lo que no se puede considerar un intento de freudomarxismo, sino lo que su título indica: una crítica marxista.

Fuera de estas dos líneas de integración, de cierta forma exitosas, se desarrolló una guerra de críticas y lugares comunes entre freudianos y marxistas. Si bien podemos hablar de una izquierda freudiana abierta a la inclusión del marxismo (Jay, 1989, 151), por regla general el estado de mutuo desagrado fue el que se impuso. Acanda (1998) y (Plut, 2010) desarrollan la historia del proceso, y por regla general demuestran que muy pocas personas en ambos lados se dedicaron a leer concienzudamente a la otra parte.

Wilhelm Reich desarrolló sus teorías de manera independiente a ambos grupos teóricos. Interesado por el fascismo como objeto científico, desarrollo un conjunto de teorías que apuntaban a un exceso de represión en la sociedad alemana, y más que todo, una represión de tipo psicológica que

si bien perpetuaba la dominación, creaba también explosivas fuentes de conflicto que el marxismo no tuvo en cuenta, fuerzas que podrían ser utilizadas por un nuevo movimiento revolucionario cultural en favor de la liberación, ayudando a los individuos a vencer las fijaciones autoritarias que les impedían efectuar la revolución social. (Brown, 1973, 21).

Porque si bien el marxismo es la herramienta principal de crítica al sistema, gracias al psicoanálisis entramos en razón de un problema más primordial. A saber, que si el marxismo es

[...] la expresión de la toma de conciencia de las leyes que rigen la economía, y de la explotación de las mayorías por una parte de las minorías, el psicoanálisis es expresión de la toma de conciencia de la represión sexual por parte de la sociedad. Éste es el significado fundamental del psicoanálisis freudiano. Sin embargo, existe una diferencia básica: mientras que una de las clases explota y la otra es explotada, la represión sexual es un fenómeno que abarca a ambas clases, pero, desde el punto de vista de la historia humana, la represión sexual es más antigua que la explotación de una clase por la otra (Reich, 1972, 73).

Esta represión sexual fue una de las fuentes de conflicto que no se tuvo en cuenta para explicar el fracaso de la situación revolucionaria de 1918. Pero que, bien encauzada, podían convertir una situación de visos reaccionarios en situación revolucionaria. Y más allá de ello, afirmó (afirmación compartida por la Teoría Crítica y sus lecturas de Freud) que el individuo vive en un principio de realidad contradictorio al principio del placer, o sea que, si bien el hombre siempre tiende a maximizar su placer, la sociedad se erige como un muro que tiende a impedir dicha realización. Esta

[...] energía libidinal de la mayoría de la gente, necesariamente debió ser sublimada en la eterna e incesante lucha por la supervivencia. Ahora, sin embargo, ese trabajo, esa negación de la persona, han dado lugar a un nivel tecnológico que hace innecesaria la represión en el futuro. (Brown, 1973, 21).

Paradójicamente, la sociedad ha generado en su incesante reprimir de la energía libidinal las condiciones para una sociedad no represiva. La propuesta de Wilhelm Reich comienza a tener visos utópicos; un rasgo que compartirá con Herbert Marcuse desde la Teoría Crítica.

Sin entrar en detalles psicoanalíticos, cabe decir que se debe dividir la teoría de Freud en dos líneas: la clínica y la metapsicológica. La clínica, contenida en la práctica psicoanalítica, y la metapsicológica, considerada como “superestructura teórica de este conjunto” (Assoun, 2002, 9) y por el propio Freud como “hechicera” en alusión a un pasaje del Fausto (Freud, 1976b, 228). La metapsicología, muy cercana a la filosofía, constituye el aparato conceptualizador que Freud utilizó para dotar de universalidad a los descubrimientos de la clínica. A este respecto, interesan ahora los conceptos de principio del placer y principio de realidad. Por principio del placer identifica la tendencia en el individuo a maximizar su estado de placer, y por principio de la realidad la imposibilidad de este despliegue (Freud, 1976d, 223-233). En “Tótem y tabú” argumenta la necesidad del principio de realidad como condición esencial

de toda sociedad: si todos dieran rienda suelta a sus deseos la convivencia sería imposible, toda sociedad es a su vez una forma de compromiso (Freud, 1976c, 1-163).

Dicho esto, tendría bastante sentido la afirmación de Reich de que se debe apuntar a un cambio de la realidad de tal forma que el principio del placer tenga una realización plena, pero con un conjunto de condiciones que desarrolla Brown (1973) en el capítulo “Psicoanálisis y pensamiento revolucionario”: el problema estriba en que su teoría pronto le lleva a una exacerbación (incluso más que en Freud) del elemento sexual, de tal forma que el análisis queda unilateralizado, y pierde su carácter dialéctico. No es objetivo de esta investigación ahondar en Reich, no obstante, su puede consultar en “The Freudian Left”, de Paul A. Robinson un despliegue de la teoría Reich, así como de otros notables miembros de esta izquierda, como Otto Fenichel.

La otra gran línea freudomarxista fue desarrollada en los marcos del Instituto para Investigaciones Sociales (Escuela de Frankfurt) al menos en parte, porque si bien sus mayores exponentes, Erich Fromm y Herbert Marcuse, formaron parte del Instituto; también es cierto que sus *magnum opus* sobre el tema fueron escritos en disidencia con el Instituto. De ahí la insistencia en nombrar esta línea como de la Teoría Crítica, porque fue desarrollada en los marcos de la metodología hegeliana-marxista del Instituto, pero no necesariamente dentro de él.

Para el Instituto, toda integración de Freud y Marx entrañaba un problema fundamental: Marx era, en esencia, un optimista; y Freud esencialmente un pesimista. En sus *Manuscritos*, Marx defiende la idea de la “auto enajenación positiva”: una vez liberados de las cadenas de la enajenación, el trabajo se podría convertir en un acto de “creación de belleza” (Marx, 1980, 112) y no en la actividad anodina en que se percibe, justamente, por la propia enajenación. Freud, por su parte, considera que la sociedad actual, aunque perfectible, solo puede ser un paliativo ante las pulsiones del “ello”. O sea, la sociedad, mediante sus mecanismos de represión, internalizados en forma de “súper yo”, solo puede ofrecer un remedio temporal, nunca la cura: El hombre fue feliz en su hipotética horda primitiva, pero la ruptura del principio del placer significa que nunca lo será nuevamente (Freud, 1976c, 1-163).

Martin Jay cita a Philip Rieff que, en el año 1959, y sobre la base del análisis de numerosos intentos de freudomarxismo, consideraba la imposibilidad de tal integración

Para Marx, el pasado está preñado por el futuro, con el proletariado como partera de la historia. Para Freud, el futuro está preñado por el pasado, carga de la cual sólo el médico -y la suerte- pueden librarnos [...]. La revolución sólo podría repetir la rebelión prototípica contra el padre, y en cada caso, como ella, estaría condenada al fracaso. (Jay, 1989, 152).

En *Tótem y Tabú* (Freud, 1976c) se establecen las condiciones por las cuales los hijos dan muerte al padre en la horda primitiva. La muerte del padre significa la anarquía, y la angustia por la muerte de padre el nacimiento de la legalidad y la religión. Por lo tanto, toda revolución supondría la muerte de un dogma y el nacimiento de otro, mientras que en el marxismo la revolución significaría hipotéticamente la salida del hombre de su minoría de edad y el momento en que el individuo se haga idéntico a su potencialidad.

Aun así, desde los inicios del Instituto, pero principalmente a partir de la dirección de Horkheimer; sus integrantes mostraron un gran interés por Freud. Abiertos por

naturaleza a enriquecer el marxismo, trascendieron todos los lugares comunes del psicoanálisis y encontraron en el centro de su teoría ideas verdaderamente revolucionaras. Y todo parece indicar, que dichas ideas llegaron principalmente con Erich Fromm, el único psicoanalista del grupo (Jay, 1989, 155).

3. El aporte de Erich Fromm al freudomarxismo

Impregnado en el espíritu del mesianismo judío, creía en la existencia de una naturaleza humana reservorio de las potencialidades inherentes al hombre. Esta idea, hegeliana en su naturaleza (Marcuse, 1994, 29) estaba planteada de manera explícita en los Manuscritos, a los cuales Fromm se volcará con pasión en “El concepto de hombre en Marx”: “[...] la filosofía de Marx es una filosofía de protesta, es una protesta imbuida de fe en el hombre, en su capacidad para liberarse y realizar sus potencialidades (Fromm, 1970, 8). Fromm fue uno de los pocos en el Instituto que con el tiempo se volvió más marxista y menos freudiano. Mientras Horkheimer y Adorno se repliegan cada vez más hacia el pesimismo freudiano (fruto de los fracasos de socialismo real), Fromm se va alejando cada vez mas de Freud para acercarse a Marx. Llega a afirmar:

By putting their names together, the impression might easily arise that I consider them as two men of equal stature and equal historical significance [...]. That Marx is a figure of world historical significance with whom Freud cannot even be compared in this respect hardly needs to be said. (Fromm, 2009, 7).

Abandonando principalmente la metapsicología freudiana (la teoría de la libido, sobre todo), elabora un ejemplo cabal de freudomarxismo en “El dogma de cristo” (Fromm, 1994). Para Fromm, el psicoanálisis podía ser el eslabón perdido entre superestructura y base económica (Jay, 1989, 161). En el primer capítulo, “Metodología y naturaleza del problema” intenta desde Freud y Marx argumentar la posibilidad de una psicología social. Abre el capítulo con esta sentencia:

Uno de los méritos fundamentales del psicoanálisis es haber borrado la falsa distinción trazada entre psicología social y psicología individual. Freud subrayó, por una parte, que no existe una psicología individual del hombre aislado de su medio social, pues un hombre solo no existe. (Fromm, 1994, 5).

En referencia al problema de la “robinsonada filosófica”, una discusión de los filósofos ilustrados sobre el poder de la educación , engarza a Marx con el Freud de “Psicología de las masas y análisis del yo”

En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo. (Freud, 1976a, 67).

Con respecto al rechazo a la metapsicología freudiana, Fromm se decanta por mantener la primera tónica freudiana sobre la segunda. Ante las pulsiones de vida y muerte, conceptos mediante los cuales Freud consideraba tendencias inherentes en los organismos hacia estados mayores o menores de complejidad, y que por su naturaleza eran conceptos límites de lo psicosomático (Assoun, 2002, 43); Fromm antepone la contradicción entre instintos sexuales y de auto conservación (momento anterior en el desarrollo de la teoría de la libido freudiana) porque, como nota Jay (1989, 161), con el carácter histórico de los primeros y universal de los segundos se asemeja más a la teoría de los impulsos de Marx. Él distingue

[...] dos tipos de impulsos y apetitos humanos: los constantes y fijos, como el hambre y el instinto sexual, que son parte integrante de la naturaleza humana y sólo pueden modificarse en su forma y en la dirección que adoptan en las diversas culturas y los apetitos relativos, que no son parte integrante de la naturaleza humana pero que deben su origen a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y comunicación. (Fromm, 1970, 37).

Nótese que el delegar al impulso sexual como impulso constante no contradice la idea de Freud. Si bien el impulso sexual es constante para Freud, no lo son así sus manifestaciones. Para Marx, de igual forma, el instinto es universal, pero sus formas de expresión son históricas.

Otro punto fundamental en el freudomarxismo de Fromm es el descubrimiento de la obra de Johann Jakob Bachofen, trabajada con anterioridad por Engels en “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”. La existencia de un matriarcado hipotético anterior al patriarcado en la también hipotética horda primitiva rompía, para Fromm, con el reinado del complejo de Edipo freudiano (Jay, 1989, 166). Efectivamente, si el patriarcado no es eterno, tampoco habrá de serlo el complejo de Edipo. Y si el complejo de Edipo es histórico, entonces puede ser superado: el matriarcado es la condición de posibilidad tanto del pasado como del futuro.

Para Fromm la madre representaba la igualdad de todos los hijos ante la naturaleza, mientras que el padre representaba la fuerza del juicio y la razón. Ante el padre todos los hijos no son iguales, cada cual debe ganarse con esfuerzo su lugar (Jay, 1989, 167). No resulta difícil de entender como, por una parte, se refuerce carácter el burgués de Freud; y por otro, el carácter patriarcal del Capitalismo desde esta concepción. Por lo que tanto Freud (Complejo de Edipo), como Capitalismo (Patriarcado), tienen una existencia efímera y pueden ser superados. En su obra freudomarxista principal, *Miedo a la libertad* (Fromm, 2005), desarrollará todas estas ideas hasta sus últimas consecuencias, aunque con una nota de optimismo que lo diferenciara de Adorno y Horkheimer.

4. Aportes de Herbert Marcuse al movimiento freudomarxista

El principal aporte de Marcuse al freudomarxismo es su insistencia en el valor filosófico de la metapsicología freudiana (Jay, 1989, 184). A diferencia de Fromm y el resto de los detractores, notó en la “hechicería” de Freud un carácter revolucionario y creativo poco (acaso nunca) explorado antes. Si bien la metapsicología, sobre todo

en su segunda tópica (pulsiones de vida y muerte) se aleja mucho de las condiciones de posibilidad de la clínica (en el sentido kantiano del término, vendría a ser la experiencia), también es cierto que le da un revuelo metafísico con pretensiones ontológicas que todo hegeliano de formación heideggeriana (como Marcuse) podría reconocer; y que los propios psicólogos fallaban en ver: enfrascados en la cruda separación entre soma y psique, no reparaban en recordar a Plotino, Bruno y Spinoza, y por tanto a la promesa de unión sujeto-objeto que promovía el marxismo, y en la que Freud, quizás inconscientemente, también creía.

Porque, si bien, las pulsiones son ideas trascendentes, su fenomenología no. Recatando el valor simbólico de las ideas metapsicológicas considera que, si bien son antropológicamente improbables, son efectos no lo son, sino al contrario (Jay, 1989, 186). Su gran obra freudomarxista *Eros y Civilización* (Marcuse, 1983) investiga los efectos destructivos de la pulsión de muerte (Thanatos) y la posibilidad de una vida en donde pueda darse rienda suelta a una pulsión de vida (Eros) liberada de las cadenas de la represión social.

Para Marcuse pulsión de vida y pulsión de muerte podrían coincidir, ya que la pulsión de muerte no es el instinto de destrucción, sino la búsqueda de una vida sin tensiones; por lo que, en la sociedad futura, aquella en que las tensiones del Capitalismo hayan sido eliminadas, Eros Y Thanatos coexistirán en relación de identidad.

5. Conclusiones: convergencia en la disidencia: “Miedo a la libertad” y “Eros y civilización” en contraste

Una comparación de ambas obras permite, a su vez, concluir el análisis sobre la integración que aquí interesa, ya que entre las diferencias podemos hallar el tema afín de la complementación de las flaquezas del marxismo sobre el problema de la individualidad. La libertad, cualquiera que ella sea en los límites de todo sistema, ha de ser el objeto tanto de la filosofía como de las ciencias. Y si bien en el marxismo ésta estriba (en una línea de pensamiento que va de Hobbs a Leibnitz, y de Hegel a Lenin) en la conciencia de la necesidad. Los tiempos de la Escuela de Frankfurt exigen el discurso de la libertad desde otros derroteros, pues ha de restaurarse la fe en el progreso ilustrado o destruirla definitivamente: estas dos obras buscan reconciliar al hombre con el mundo, con su “necesidad”, y con su destino en el planeta. Por tanto, si bien Jay (1989, 190-192) presenta suficientes evidencias de las diferencias irreconciliables de criterios entre Fromm y Marcuse, esta investigación ha encontrado algunas evidencias de que sus grandes obras freudomarxistas presentan un recorrido semejante en sus teorías.

En *Miedo a la libertad* la tesis fundamental de Fromm es que el hombre moderno, liberado de las ataduras de la naturaleza, no ha sido capaz de lograr una libertad positiva, vista en el sentido del despliegue total de sus potencialidades (Hegel, y la interpretación de marcusiana de Hegel). Sin embargo, la historia moderna se ha caracterizado por la búsqueda de esta libertad. Cada clase oprimida ha hecho suyos los valores universales libertarios hasta el momento en que ha logrado una alianza con sus opresores, momento después del cual, se convierten en opresores en sí.

En este cuadro de cosas, la primera guerra mundial vino a presentarse como el fin de todas las guerras. Pero no mucho tiempo después surgieron estados que atentaban contra esta paz y esta libertad. ¿A quién se debe culpar? Estos sistemas no se deben a la inexperiencia política de los pueblos, tampoco a la violencia ejercida ni a las argucias de los gobernantes. La causa de todo está en que estos mismos pueblos en parte entregaron su libertad, y en parte decidieron que no valía la pena luchar por ella. Por tanto: “[...] este libro se propone analizar aquellos factores dinámicos existentes en la estructura del carácter del hombre moderno, que le hicieron desear el abandono de la libertad en los países fascistas” (Fromm, 2005, 28).

Como el concepto fundamental a desplegar es el de *libertad*, Fromm hace una distinción entre *libertad de* y *libertad para*. Y para ello necesita de una definición de psicología social que va a ser complementaria con la de sus otras obras. Si para Freud la sociedad es principalmente fuente de represión, para Fromm es también la fuente principal de la creación del hombre: La tarea de la psicología social, afirma, es el estudio de la creación del hombre por la historia (2005, 34). Una vez definida la psicología social, sirve como herramienta para entender que *libertad de* es simplemente la libertad del hombre como, tomando el término de Heidegger, “ser en el mundo”, arrojado a él sin herramientas para lidiar con él. Este tipo de libertad es un momento necesario en todo individuo, es, de hecho, el proceso de individuación en sí. Mientras que *libertad para* es la conciencia de las potencialidades inherentes al hombre, el hombre en uso de todas sus facultades.

El problema radica en que las potencialidades del hombre son muy grandes, y el hombre solo puede ser libre si es educado en la libertad, por lo que, por regla general, deja a un lado su libertad y la entrega a otro que pueda manejarla. Se puede observar entonces el paralelismo que existe entre el concepto de enajenación de los Manuscritos y la dinámica libertaria en Fromm. El objetivo del libro será entonces el estudio de las condiciones de posibilidad de tal abandono de la libertad.

Para esto analiza dos movimientos en paralelo: por una parte, la conversión del niño en adulto y, por otra parte, el proceso de individuación ocurrido con la modernidad. La conclusión en ambas es la misma: se crea un individuo que no es capaz de manejar su libertad y la entrega a otro.

En la parte final del libro se propone entonces estudiar los diversos mecanismos de evasión que le permiten al hombre alienar su libertad. Para esto rescata las viejas categorías caracterológicas de *Estudios sobre la autoridad y la familia* (Jay, 1989, 198-199), sobre todo la del “carácter autoritario”. El vínculo individuo-sociedad necesario para utilizar estas categorías queda plasmado en la obra en una sentencia un poco reduccionista: “Todo grupo consta de individuos y nada más que de individuos; por lo tanto, los mecanismos psicológicos cuyo funcionamiento descubrimos en un grupo no pueden ser sino mecanismos que funcionan en los individuos” (Fromm, 2005, 142).

Esta caracterología se compone de tres elementos: carácter autoritario, identificado con el sadomasoquismo y la simbiosis entre sádico y masoquista (Fromm, 2005, 160); con una dinámica semejante al “amo y el esclavo” en la *Fenomenología del Espíritu*. El carácter destructivo: “La destrucción del mundo es el último intento -un intento casi desesperado- para salvarme de sucumbir ante aquél” (178). Y la conformidad automática, que consiste en el abandono de yo y la adopción de una

“personalidad” acorde a las pautas sociales.

Fromm finaliza entonces el libro preguntándose el futuro de la libertad, la posibilidad de una “libertad para”. Su solución es ilustrada: la educación. “La libertad positiva consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada” (2005, 247).

La misión de Marcuse en *Eros y Civilización* es distinta, se propone superar a Freud desde Freud. El estilo del libro es un conjunto de citas freudianas interconectadas que le hacen a Freud contradecirse a sí mismo, y evidencian su veta filosófica.

“La historia del hombre es la historia de su represión” (Marcuse, 1983, 27). Con esta frase de apertura anticipa el objetivo del libro: estudiar las diversas formas de represión que no han permitido el flujo libre del Eros. Mientras los instintos son constantes, la realidad de su satisfacción cambia, es socio histórica. El nacimiento de la sociedad describe la transformación del principio del placer en principio de la realidad. Sobre este principio freudiano comienza a levantarse el edificio de Eros y civilización.

La clave de estos principios es el inconsciente: *El id* solo busca placer, y cualquier dolor hace que la actividad vital retroceda, porque para Freud, el placer es la ausencia de dolor. Entonces el individuo, que comprende que es imposible realizar todos sus placeres sin dolor, inaugura el principio de la realidad. Se sustituye el placer momentáneo, incierto y destructivo del principio del placer; por el retardado y restringido, pero seguro placer del principio de la realidad. Estos principios no son contrarios, es tarea del principio de la realidad proteger al principio del placer, permitir que se realice en cierta medida: así el placer se transforma, se adecua a lo socialmente permitido. Y con la instauración del principio de realidad el hombre se convierte en hombre, nace la razón, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. Las facultades mentales orientan sus funciones a su mandato. Solo la fantasía escapa a su influencia y se mantiene vinculada al principio del placer.

No obstante, todo freudiano sabe que aquello que es reprimido tiende a manifestarse metamorfoseado en la conciencia: “El retorno de lo reprimido da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización” (Marcuse, 1983, 31). Y como Freud cree firmemente en ello, le es imposible considerar una civilización no represiva, en ello estriba su pesimismo. Sin embargo, explica Marcuse, sus estudios de la represión derrumban su propia creencia. Mientras evidencia la relación entre civilización y barbarie, progreso y sufrimiento, el eterno conflicto entre Eros y Thanatos; ve las aspiraciones humanas de una libertad idéntica a la necesidad como un tabú. En tanto es un tabú, si bien no existe en la conciencia, sí se mantiene como aspiración del subconsciente, y por tanto reprimida. La felicidad, como satisfacción plena de necesidades, es sublimada en la realidad. Esta idea, que es rechazada por la conciencia, sigue fascinando a la mente; y el recuerdo de un pasado en donde fue posible sigue imponiendo exigencias sobre el futuro: genera el deseo de que el paraíso sea creado otra vez sobre la base de los logros de la civilización (33).

Por tanto, tenemos, por una parte, una aspiración del inconsciente que busca ser realizada; y, por otra parte, un sistema represivo que la delega a la imaginación. Lo que abre dos frentes de investigación: el primero sería una filogénesis de la sociedad represiva (Marcuse, 1983, 65) o sea, de cómo se forma en el individuo la instancia del “súper yo”; y el segundo sería un estudio ontogenético del hombre (37) y la historia de las cuotas cada vez más crecientes de represión.

En el estudio ontogenético Marcuse aporta el concepto de principio actuación, que no es más que un principio de realidad al cual se le ha incorporado el concepto marxista de plusvalor. Si bien es necesaria una cuota de represión sobre el principio del placer, el signo del capitalismo es principio de actuación (Marcuse, 1983, 55-56), una cuota adicional de represión impuesta por las clases dominantes de tal forma de que puedan disfrutar esa cuota erótica adicional negada al individuo.

Pero con el avance tecnológico del siglo veinte el principio de realidad se acercaría, en teoría, al principio del placer en la medida en que existen las condiciones para una redistribución equitativa y suficiente de la riqueza entre todos los hombres del mundo. Una vez eliminado el principio de actuación en el Comunismo la cuota represiva del principio de realidad sería mínima. A lo que surge la pregunta: ¿Cómo controlar todo ese Eros exacerbado producto de la liberación del principio de actuación? No se manifestará como mero instinto sexual (la absoluta gratificación sexual es imposible) sino que “la sexualidad tiende a su propia sublimación” (Marcuse, 1983, 187).

Tanto como Fromm, Marcuse intenta superar el carácter pesimista de la Teoría Crítica, así como Fromm pone su fe ciega en la educación, también lo hará Marcuse en la poco improbable teoría de un Eros auto sublimado, o sea, un instinto sexual que se transforma en el conjunto de energía que da lugar al arte y la espiritualidad humana.

Pero las semejanzas no terminan aquí. En primer lugar, ambos tratan el mismo problema, el problema del marxismo todo: la incompletitud del hombre. Fromm, por una parte, la ve como la incapacidad del hombre de lidiar con su libertad. Marcuse, por otra, como el repliegue del Eros autosublimable a los confines de la imaginación; impidiendo ser utilizado como energía para la construcción de una sociedad más justa.

En segundo lugar, tratan la historia de dicho problema, su metodología, desde su génesis social (marxismo) como de su génesis individual (psicología) O sea, ambas obras utilizan al máximo las herramientas que la interdisciplinariedad del freudomarxismo les brinda. Resulta curioso, y una investigación futura tratará el problema, como Fromm utiliza implícitamente la división ontogénesis-filogénesis propia de Freud (Assoun, 2002, 117) sin declararlo ¿Podría considerarse como una metodología intrínseca a toda psicología social, o simplemente como reproducción inconsciente del modelo freudiano, a la vez basado en Ernst Haeckel?

En tercer lugar, el resultado: la búsqueda hegeliana del hombre total, el ser idéntico a su noción. Por tanto, se puede concluir, que más que diálogo Fromm y Marcuse tienen un frente común: la creación de una sociedad futura de un hombre total no enajenado o, a decir de Marx, de autoenajenación positiva humana, de vuelta a la naturaleza para nunca más escapar de ella.

Tanto problema, método, como resultado son semejantes. Lo que evidencia una coherencia de pensamiento tan evidente que se expresa incluso en dos autores que se consideran a sí mismos contrarios en sus teorías. Evidentemente existió una asimilación del freudomarxismo en el seno de la Teoría Crítica que fue tanto eficiente como duradero: la escasa, pero consistente presencia de obras de freudomarxismo en la actualidad, es prueba de ello.

Referencias

- Acanda, J. L. (1998). La confluencia que se frustró: psicoanálisis y bolchevismo. *Temas*(14), 107-120.
- Assoun, P.-L. (2002). *La metapsicología*. Siglo XXI Editores.
- Brown, B. (1973). *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana: Hacia una revolución cultural permanente* (F. Setaro, Trans.). Amorrortu.
- Freud, S. (1976a). *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)* (2 ed., Vol. 18). Amorrortu.
- Freud, S. (1976b). *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis, y otras obras (1937-1939)* (2 ed., Vol. 23). Amorrortu.
- Freud, S. (1976c). *Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)* (2 ed., Vol. 13). Amorrortu.
- Freud, S. (1976d). *Trabajos sobre técnica psicoanalítica, y otras obras (1911-1913), "Sobre un caso de paranoia descrito autobio-gráficamente" (Caso Schreber)* (2 ed., Vol. 12). Amorrortu.
- Fromm, E. (1970). *El concepto de hombre en Marx*. Fondo de cultura económica.
- Fromm, E. (1994). *El dogma de cristo*. Paidós.
- Fromm, E. (2005). *Miedo a la libertad*. Paidós.
- Fromm, E. (2009). *Beyond the chains of illusions: My Encounter with Marx and Freud*. Continuum.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality*. University of California Press.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica*. Taurus.
- Kolakowski, L. (1980). *Las corrientes principales del marxismo* (Vol. 1). Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. Sarpe.
- Marx, C. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Plut, S. (2010). Sobre la epistemología del psicoanálisis marxista: Una investigación conceptual. *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, 14(1), 204-229.
- Reich, W. (1972). *Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis*. Siglo XXI Editores.
- Volosinov, V. (1973). *Freudianism: A marxist critique*. Academic Press.



Dossier

María Zambrano: lecturas emergentes



Rogelio Laguna García
***Introducción al Dossier María Zambrano:
lecturas emergentes***

En el 2023 podemos decir que María Zambrano es una filósofa reconocida y apreciada, cuya obra cada vez es más citada tanto en los territorios de la lengua española como en otras latitudes. Su nombre es insoslayable en los recuentos de las aportaciones del pensamiento en español; el estudio de sus obras, así como las traducciones de la misma, han tenido un destacado avance en las últimas décadas. La suerte actual de Zambrano en la Academia, sin embargo, no siempre gozó de tan buena salud, ni es el caso de todas las mujeres que se han aventurado en el camino del pensamiento. Todavía hace algunos años se le regateaba a Zambrano, como todavía se suele aplicar a otras pensadoras, en cuanto a la calidad de su obra, la originalidad de su voz y su capacidad de perdurar en el tiempo. La potencia de su obra y la entereza de sus lectores y lectoras sorteó, no obstante, cualquier resistencia y logró que la pensadora sea ya un clásico para quien quiera entender cuál fue el devenir del pensamiento iberoamericano en el siglo XX.

Zambrano, no sin esfuerzo, fue la vanguardia de un reconocimiento pleno de la filosofía hecha por mujeres, a la vez que recordó a los hispanoparlantes la potencia de nuestra lengua para construir conceptos, adentrarse en las profundidades del ser y tener una mirada propia sobre los asuntos de la realidad. Su obra polifacética todavía esconde muchos secretos que no terminan de revelarse en las metáforas esforzadas con las que nuestra pensadora conjugó dos lenguajes: el filosófico y el poético, para crear una concepción de razón que no necesita renunciar a las experiencias del mundo ni a su belleza y con ello emprender la búsqueda rigurosa de la filosofía: la razón poética.

Con los años, lejos de difuminarse o desdibujarse, el pensamiento de la exiliada ha ganado claridad y nos ilumina. En México y España, que son los casos que tengo más cercanos, los estudios de Zambrano, lejos de quedarse en una mera exégesis, salen con facilidad de los senderos transitados y se adentran en un bosque de caminos inadvertidos. Esto, por supuesto, no

Autor/ Author

Rogelio Laguna García

Universidad Autónoma de México

**ORCID ID: 0000-0002-
6967-3911**

**Correo: ogeliolaguna@
filos.unam.mx**

Recibido: 30/01/2023

Aprobado: 05/03/2023

Publicado: 30/05/2023

es nuevo, pues la obra de Zambrano fue siempre un acercamiento a los linderos, la decisión permanente de acercarse a aquellos temas marginados por la razón Occidental como la poesía, los sueños, la novela... también derivaba de un profundo compromiso ético, piadoso, de dar voz a quienes se les había negado su participación en el ser, quienes habían sido, como los poetas en la *República*, expulsados de la ciudad e, incluso, de la historia.

Zambrano vivió en carne propia el peso del exilio, la pérdida de la persona amada, el devenir sin descanso que la llevaría de España a México, a Cuba y a Puerto Rico, a Italia, Francia y finalmente de nuevo a España, aunque ésta última se trataba ciertamente de una nueva patria reconstruyéndose después de una larga dictadura. Extraña Ítaca a la que la pensadora volvía poco antes de que ella entrara en la tiniebla de la muerte y donde todo era familiar y a la vez nuevo.

II

A finales de 2022 tuve la oportunidad de impartir por segunda ocasión un curso sobre *El hombre y lo divino* en la Universidad La Salle en la Ciudad de México. Se trata ésta, sin duda, de la obra maestra de la pensadora que no solamente es una filosofía de la historia sino una ontología dialéctica que nos interpela en un momento en que, como ve Zambrano, ya no están con nosotros los dioses para consolarnos, y donde el ser humano monopoliza el sentido de la historia sin tener a dónde más recurrir una vez que su propio endiosamiento ha fracasado.

Además de las dificultades propias del texto, que supone un diálogo de profundidades con Descartes, Hegel, Nietzsche, Aristóteles, entre muchos otros, mis estudiantes interpelaban el texto zambraniano desde las preocupaciones teóricas de nuestros días: ¿Es Zambrano una pensadora feminista? ¿Puede ser Zambrano conciliable con las posiciones decoloniales latinoamericanas? ¿Es Zambrano eurocéntrica?

Cada una de estas preguntas requeriría un desarrollo propio, pero más allá de estas y de muchos otros cuestionamientos, la obra de Zambrano poco a poco fue cautivando a estos jóvenes lectores. Superando la inmediatez de las primeras impresiones lo que iba emergiendo era la mirada lúcida de la pensadora y su voz planteando preguntas de suma originalidad que son una invitación permanente a la reflexión y a una nueva escucha de todas las manifestaciones de lo real.

Es en ese contexto en que surgen los cuatro artículos que presentamos en este dossier, que buscan abordar temas emergentes desde los conceptos y las rutas planteadas por Zambrano. La poesía (flor y canto), la ciudad y las mujeres, los pitagóricos y la historia canónica de la filosofía, así como la Nada en sus vertientes occidental y oriental, son los tópicos principales que se abordan en estos textos, buscando con ello permitir que la obra de Zambrano se encuentre con rutas nuevas sobre las que hay algo que iluminar con ayuda de la razón poética.

De esta manera, podemos hablar de la obra de Zambrano no sólo como un *corpus* de temas y obras sino como un *método* que puede actualizarse una y otra vez, y que ahora estos estudiantes llevan a sus propias inquietudes de la mano de Zambrano, así como en algún momento la pensadora me acompañó en el descubrimiento de

la ciudad en la obra que escribí cuando más o menos tenía su edad: *Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano* (UNAM, 2015). Espero que este dossier convoque a muchas personas más a transitar con nosotros esta bella evocación por la filosofía de Zambrano.

III

Para concluir esta presentación, quisiera agradecer a los editores de la revista Azur por el apoyo para publicar este Dossier sobre María Zambrano; celebro también los intercambios filosóficos entre México y Centroamérica y la conversación que entre estas regiones se está construyendo. Finalmente, quiero dedicar este Dossier a los estudiantes que me acompañaron recientemente en el curso sobre *El hombre y lo divino*, por su dedicación, su esfuerzo y por su entereza ante las manifestaciones inesperadas de lo *sagrado*. Que éste y otros diálogos nos acompañen siempre.

Rogelio Laguna García
Ciudad de México

enero de dos mil veintitrés

Alexis Obed Ávila Bravo
Flor y canto

Un diálogo entre zambrano y el mundo náhuatl

RESUMEN

El presente trabajo revisa a los antiguos poetas del mundo náhuatl a través de la dialéctica que propuso María Zambrano entre lo divino y lo sagrado. En primer lugar, se presentan las explicaciones pertinentes acerca de la distinción entre ambos conceptos y la explicación de cada una. En segundo lugar, se usarán estos conceptos para poder analizar la figura de los poetas nahuas que utilizaban la figura de flor y canto para expresar sus inquietudes sobre el mundo, estas inquietudes eran la muerte y la mortalidad del mundo, la pregunta por el mas allá, y sobre los dioses mismos. Finalmente se presentan conclusiones acerca de lo sagrado en Zambrano partir de su pensamiento en *El hombre y lo divino*, por otra parte, conclusiones sobre lo sagrado desde los poetas nahuas y lo que significaban en la sociedad prehispánica.

Palabras Claves: sagrado, divino, mundo náhuatl, poeta, filósofo.

Abstract: This paper reviews the ancient poets of the Nahuatl world through the dialectic proposed by María Zambrano between the divine and the sacred. In the first place, the pertinent explanations about the distinction between both concepts and the explanation of each one are presented. Secondly, these concepts will be used to be able to analyze the figure of the Nahua poets who used the figure of flower and song to express their concerns about the world, these concerns were the death and mortality of the world, the question of the afterlife, and about the gods themselves. Finally, conclusions about the sacred in Zambrano are presented based on her thoughts on man and the divine, on the other hand, conclusions about the sacred from the Nahua poets and what they meant in pre-Hispanic society.

Keywords: sacred, divine, nahuatl world, poet, philosopher.

Autor/ Author

Alexis Obed Ávila Bravo

Universidad de La Salle, CDMX

ORCID ID: 0000-0001-9318-6542

Correo:

alexisobedavila@gmail.com

Recibido: 30/01/2023

Aprobado: 05/03/2023

Publicado: 30/05/2023

1. Introducción

La filosofía de Zambrano nos exige recurrir a los conceptos de lo *sagrado* y lo *divino* para entenderla. Además, la pregunta por la relación entre ambos conceptos ha acompañado la comprensión de los mismos. Sin embargo, esta comprensión de la filosofía que propone María Zambrano nos permite abordarla desde diferentes lugares, que si bien, ya se ha esclarecido qué significa para ella lo sagrado y lo divino, el mundo náhuatl permite una nueva mirada hacia estos ellos. Por lo tanto, el objetivo del artículo es analizar ambos conceptos de la filosofía de María Zambrano a la luz de la poesía del México Antiguo, pues ambos conceptos permiten explicar la importancia que tienen tanto la filosofía como la poesía en el conocimiento; en segundo lugar, explicar cómo es que los poetas nahuas del México Antiguo no son ajenos a lo que propone Zambrano, de tal manera que pueda entablarse un diálogo entre la filosofía de Zambrano con la poesía náhuatl. No obstante, aunque son conceptos propuestos en contextos distintos, se ha de recalcar que Zambrano tiene presente las culturas antiguas mesoamericanas y no solamente se reduce a la comprensión de la cultura griega antigua.

Con la finalidad de atender los objetivos propuestos, me ocuparé en esta primera sección de esclarecer tanto lo divino como lo sagrado en María Zambrano mediante la poesía. Como ahora se sabe, la poesía tiene en la filosofía de Zambrano una importancia peculiar, pues, es trabajo de los poetas el separarse de lo sagrado, hablo desde luego, desde la preocupación del ser humano en su constantemente búsqueda por transformar lo sagrado en lo divino porque, de otra manera, no podría tratar con una realidad que no entiende y que desconoce. El hombre solamente puede tratar con una realidad desocultada (*Laguna, habitaciones del pensamiento*, 2015, 27), o mejor dicho, necesita tener claras las cosas, definidas y conceptualizadas; la búsqueda de revelar lo que permanece oculto es el por qué la figura del poeta será significativa para entender la realidad.

Recordemos que la distinción entre lo sagrado y lo divino es una distinción que Zambrano ubica en todas las culturas debido a que es su perspectiva para explicar la ontología del ser humano y de lo real. Esto nos permite el diálogo entre los conceptos que ella propone con el resto de culturas, que, indudablemente, tuvieron que tener un diálogo entre lo sagrado y lo divino al ser parte constitutiva del hombre. Dentro del mundo náhuatl la figura del sabio es diferente a Occidente, pues, el sabio nahua es tanto un filósofo como un poeta, este es un caso que detona la reflexión desde la filosofía de María Zambrano, pues el sabio ilumina al mundo y esclarece conceptos, pero también hace cognoscible aspectos de la realidad que no eran conocidos.

“Se dió la emancipación de lo sagrado”, afirma María Zambrano (2020, 18), mostrándonos un concepto que es fundamental dentro de su filosofía; concepto que va más allá de ser utilizado para pensar la religiosidad, puesto que se erige con pretensiones ontológicas. La idea que Zambrano tiene de lo sagrado se destaca como concepto fundamental para entender la dialéctica que ella propone con lo divino, siendo ambos, parte de la realidad que convergen en el ser humano. Al establecer la especie de dialéctica “sagrado/divino” ella no quiere fundamentar por qué el hombre es un ser religioso, más bien, quiere mostrar el por qué lo sagrado es algo constitutivo para el hombre y debe formar parte de su constitución ontológica.

Para la filósofa andaluza el ser humano se ve inmerso entre lo divino y lo sagrado, de tal manera, que lo sagrado es una parte de la realidad que no podemos conocer del todo y que nos resulta misteriosa, no puede pensarse. En cambio, lo divino es algo que es revelado en muchos sentidos, y así, puede ser pensado y conocido. Esta es la razón fundamental, por lo que ambos conceptos presentan realidades opuestas entre sí y denotan aspectos diferentes en los que se manifiesta el ser. Así, lo sagrado demuestra que para Zambrano el inicio del conocimiento no se da inicialmente como teórico, sino a manera de delirio, no de conciencia ni tampoco de manera racional.

2. Filosofía y poesía

Mediante la dialéctica presentada anteriormente, Zambrano logra ligar la acción del poeta con la del filósofo; el poeta es quien permite descubrir lo sagrado, y al contrario del filósofo, que se concentra en esclarecer conceptos. El poeta se configura como aquel que muestra lo que no era conocido y que tampoco se podía pensar, y el filósofo, al contrario, será quién piensa y reflexiona sobre aquello que fue dicho por el poeta. Él filósofo forma parte de lo divino porque esclarece las cosas, y, en pocas palabras, ilumina, de tal manera que la filosofía es tal a lo divino, como lo sagrado es a los poetas. Zambrano explica que “[...] bajo el logos de la poesía no encontramos la unidad -coherencia, continuidad. de alguien que no sólo da razones, sino que ofrece también razones, que tal es el filósofo”. (2020, 73).

En este momento se presenta la tensión entre la filosofía y la poesía. Los poetas son una expresión de lo sagrado en el mundo, pues, a través del poema destruyen el lenguaje y muestran algo nuevo. Su trabajo consiste en apuntar hacia las cosas para que se puedan sentir, mientras que el lenguaje de la filosofía mantiene muy claros los significados, o al menos, eso pretende. Los significados tienen delimitadas sus fronteras y la poesía, no. Por esta razón es que el lenguaje poético es lenguaje de lo sagrado, porque permite pensar más cosas bajo el delirio, por lo que, la tensión entre filosofía y poesía, es a su vez, tensión entre lo sagrado y divino. Por tanto, la literatura y la poesía no tienen que hacerse cargo de lo que dice, como tampoco tiene la obligación de hacerlo, pues de alguna manera, bajo el sistema de María Zambrano, la poesía no se limita solamente a ser bella. La poesía tiene a su cargo mostrarle al ser humano lo que permanecía oculto, porque el poeta posee la necesidad de decir algo que se le es revelado, o qué siente. El filósofo, en cambio, es aquel que se encargará de conceptualizar, iluminar, esclarecer, etc. De esta manera ella esgrime la idea del poeta como aquel personaje que comunica al ser humano con lo sagrado.

Incluso dentro de la historia de la filosofía la poesía ha dejado huella, vemos cómo los primeros filósofos hacían uso de metáforas como Heráclito, o poemas, en el caso de Parménides. Son variados los casos en los que el uso poético del lenguaje ha permitido el conocimiento de nuevas cosas. Pensemos en el caso de Parménides, cuya inspiración le ha permitido, mediante el poema, hablar acerca del ser y del uno. Zambrano encuentra en los albores de Grecia la presencia de la dialéctica sagrado/divino en las figuras de Eros y Cronos, cuando el mundo era también explicado por la poesía. El tiempo se erige como sagrado porque destruye la claridad que nosotros como humanos tendemos a pensar bajo el lente de la organización. Sin embargo,

siempre ha de llegar el tiempo para recordarnos que no todo es eterno, que la muerte existe. Zambrano explica lo siguiente “El tiempo es el horizonte que presenta la muerte perdiéndose en ella. Con lo que se dice que así la muerte deja de estar yacente en el fondo para los conscientes mortales y se va mas allá [...] Siempre es ahora. Y si no es ahora, no es nunca, es otra vez sin el tiempo, la muerte que no es un más allá del tiempo”. (2020, 13).

Como veremos a continuación, los poetas náhuas fueron claros observadores de esto, pues ante la preocupación por el tiempo como causa de la muerte empezaron a hacer poesía. Poesía donde expresaban esta inquietud, pues, para ellos, mediante flor y canto (*in xóchitl in cuícatl*) expresaban que así como la flor que se marchita, la vida del hombre se acaba, y en cambio, el canto se queda, se mantiene y sobrevive. Por esta razón la figura del poeta no era contrario al filósofo sino considerado un sabio o *tlamatinime*, porque eran aquellos que buscaban cuestionarse la realidad y lo manifestaban mediante la poesía.

3. La poesía del mundo náhuatl

La poesía náhuatl llega a presentar algunas complicaciones en su uso, a saber: su origen. En estas obras el problema recurrente es el origen de los poemas, en muchos casos, anónimos; en otros casos los poemas fueron escritos mucho tiempo después de la muerte de los autores originales. Este problema no es exclusivo de los poemas, sino también de los códices y fuentes directas prehispánicas.

Debo señalar que la poesía en contexto náhuatl no se limitaba solamente a los aztecas. Porque los aztecas fueron el último grupo nahua en llegar al Valle de México, por esta razón se encontraron con otros grupos náhuas como los texcocanos, tepanecas, tlatelolcas, etc. Este dato permite pensar que la poesía era un asunto común y relevante a estos pueblos. Tanto Nezahualcóyotl, como los demás *tlamatinime*, estaban de acuerdo con que aquí en la tierra no hay nada que dure siempre, “[...] pues si la vida es siempre transitoria ¿se puede conocer sobre la tierra lo que nos sobrepasa: el más allá?” (1983, 235), y es mediante el canto que los poetas náhuas expresaban a los *macehuales* lo que permanecía oculto, pues, precisamente la falta de explicación última es lo que permitió que se pudieran reflexionar sobre lo que sucedía después de la muerte. Bellamente quedó expresada esta inquietud para el mundo náhuatl en el siguiente poema del *tlatoani* Axayácatl.

¿Es que ya estaba cansado,
 Venció acaso la fatiga al Dueño de la casa,
 al Dador de la vida?
 A nadie hace él resistente sobre la tierra.
 ¿Adónde tendremos que ir?
 Por ello la tristeza invade mi corazón.
 Continúa la partida de gentes,
 todos se van.
 Los príncipes, los señores, lo nobles
 Nos dejaron huérfanos.

(Biblioteca Nacional de México, Canto de Axayácatl, señor de México, Cantares mexicanos, fols. 29v- 30r)

Queda claro la incertidumbre y angustia de los nahuas frente al enigma de la muerte, claramente causada por el paso del tiempo y de la guerra, donde vemos manifiesto lo sagrado en sentido zambraniano, es decir, como aquello que no se puede controlar, una suerte de fuerza incomprensible. La razón anterior demuestra el por qué la solución de los nahuas ante esta preocupación era *la flor y el canto*, pues a través de sus inquietudes expresadas mediante el lenguaje poético ponían en duda lo que permanecía oculto, dudando de la veracidad de la vida después de la muerte que proponía la religión nahua.

El ser humano, en esta cosmovisión, es un ente que sale fuera de sí para construir, porque está en el límite de lo sagrado y lo divino, por lo que es móvil y dinámico (Rivara, 2003, 64). Lo divino, entonces, surge de una angustia; surge necesariamente de algo previo que le permita existir, y lo vemos reflejado así en el pensamiento náhuatl:

¿Acaso son verdad los hombres?
Porque si no, ya no es verdadero nuestro canto
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?
¿He de irme como las flores que perecieron?
(León portilla, *Canto nahua en Cantares Mexicanos*, 2021, 95)

Flor y canto es la evidencia del cuestionamiento náhuatl que tenían ante la fugacidad de todo lo que existe sobre la tierra, y partir de ello, la pregunta por lo que es verdadero, es decir, aquello que sí se mantenga y no perezca con el paso del tiempo. Acto seguido, el canto era lo que quedaba en el mundo una vez que ellos fallecieran, por lo tanto, es lo verdadero, en el sentido náhuatl de la palabra, cuya verdad era pensada como algo que se enraizaba. Entonces, la poesía viene a ser el puente mediante el cual podremos conocer lo incognoscible, tanto para los nahuas, como para María Zambrano. Además, el papel importante de los poetas en el mundo náhuatl consistía en guiar a los jóvenes en encontrar sus rostros y corazones, es decir, su personalidad. Cargaban con la responsabilidad de ser profesores de los jóvenes nahuas.

Volviendo a las cuestiones entre los dos lenguajes -poético y filosófico- existe en el México Antiguo una unión entre ellos. No siempre están en una disputa. A esta unión pertenecen todos los poetas del mundo náhuatl, entre ellos destacan Nezahualcóyotl, Axayácatl, Cacamatzin y muchos más. Al considerar al poeta como presencia de lo sagrado vemos que no es solamente una situación aislada, pues a ellos se suman Dante y “la divina comedia”; el poema de Sor Juana “primero sueño”, obras que presentan el camino entre lo filosófico y lo poético. Así, se muestran que ambos lenguajes no están siempre separados, sino que forman parte de una misma dialéctica de lo real.

Esta inquietud en el mundo náhuatl, categoría con la que explica perfectamente Zambrano la naturaleza humana, nace de la inestabilidad de los entes sobre la tierra, cuya preguntas finales quedan en cantos, que, si bien no son testimonios completos de un sistema filosófico, lo son de una profunda reflexión y del desocultamiento de

lo sagrado. Una inquietud que nace en los corazones de los nahuas no solamente a raíz del tiempo, sino de la guerra, al menos para la sociedad náhuatl, refiriendo específicamente a los aztecas.

Existe el caso de Axayácatl, gobernante de México-Tenochtitlán, quien reflexiona a partir de la batalla perdida ante los pueblos en Michoacán. Esta inquietud nace de la muerte por la muerte en batalla. A esto podemos recurrir a la explicación de Zambrano que nos dice que en el corazón se alojan “sentimientos inextricables, que saltan por encima de los juicios y de los que puede explicarse”. (Zambrano, 1987, 9).

Existen muchas razones para pensar que mediante la poesía de los sabios del México Antiguo se recurría para expresar algo que se escapaba a lo conocido, lo que permanece oculto, ese decir, lo sagrado. Este es el caso del fracaso militar en la campaña de Axayácatl, que resulta interesante porque fue la única derrota conocida por los aztecas. Ante su desconcierto el guerrero decidió componer un poema haciendo confesión del fracaso. Nos relata León Portilla que fue ayudado por un anciano poeta para recordar la tristeza de los guerreros caídos en batalla (2022, 227). En su composición usó la misma metáfora que Nezahualpilli, hijo de Nezahualcóyotl, acerca de su poema de guerra: “[...] vinimos a quedar embriagados” (León Portilla, 2022, 232). Expresión que nos hace recordar que Zambrano concibe el delirio como un inicio del conocimiento.

Otro caso que no guarda relación con la guerra, pero sí con el aspecto de los dioses, es el caso del famoso Nezahualcóyotl, gobernante de Texcoco, en cuyos cantos encontramos la afirmación de un dios superior, o mejor dicho, de un principio metafísico que es concebido como *Ometéotl*, un principio que permite explicar el origen del mundo y de los primeros dioses. Esta de testimonio el siguiente fragmento de su poema titulado “solamente él”:

Solamente él,
el Dador de la Vida.
Vana sabiduría tenía yo,
¿acaso alguien no lo sabía?
No tenía yo contento al lado de la gente.
(Nezahualcóyotl, *Solamente él*, *Poesía prehispánica*:
Flor y canto, 2022, 45)

Numerosas veces se ha dicho que Nezahualcóyotl fue quien descubrió el dios único exponiendo ideas teológicas que para su tiempo parecían estar ocultas. De esta manera queda demostrado que en el mundo prehispánico el trabajo del poeta es también fungir como un personaje que quita el velo de lo desconocido, adentrándose en lo “sagrado”, como Zambrano misma ha establecido ésta región del ser en su dialéctica. Este factor es la razón que nos permite explicar que el hombre a lo largo de su historia siempre ha tenido como paradigma a los dioses, o Dios, como una forma de manifestar lo divino y que, además, ha formado parte de la vida humana de manera íntima. Esta divinidad mostrada mediante la poesía le daba sentido a la vida humana y la llenaba de vivencias, y que posiblemente, dio nacimiento a la filosofía y a la ciencia misma. (Zambrano, 2020, 15).

Se afirma que el *tlatoani* Nezahualcóyotl era uno de estos sabios o filósofos (*tlamatinime*) del mundo prehispánico que hacían poseía. Piénsese por ejemplo en que él seguía las doctrinas atribuidas a Quetzalcóatl, y mediante la poseía, fue guiado por su intuición hasta llegar a formular lo que se ha llamado filosofía náhuatl (León Portilla, 1983, 112). La pregunta pertinente sería, ¿por qué el dios del que habla Nezahualcóyotl es considerado sagrado en términos de Zambrano y no más bien *divino*? La respuesta es porque no puede ser representado, porque es una clase de dios que no puede atraparse en una imagen; la característica fundamental de este desemboca en que se erige como un dios que no se puede ver.

El margen de lo sagrado y lo divino está ahí, y el hombre tiene que construir su vida en el límite de ambos conceptos. En muchos momentos de la Antigüedad los dioses podían ser representados. Los dioses aztecas también eran representados, tenían un rostro, atavíos, colores, etc. Esto no sucede con el dios de Nezahualcóyotl. Pocas veces se ha representado a este dios, al menos se es mencionado en mitos de creación y en poemas como el que se ha abordado dentro del texto.

Dentro de esta dialéctica que siempre se hace presente en la vida del hombre, bajo el argumento que Zambrano esgrime, tendríamos que preguntarnos si siempre existirá ese horizonte de lo sagrado como algo oscuro y no revelado, es decir, si siempre habrá algo que no queramos conocer y no podamos entender. Pues si siempre habrá un conocimiento que surge definitivamente de lo que no entendíamos, entonces la comprensión de algo debe tener como base lo desconocido, como sugiere la poesía náhuatl. La presencia de lo sagrado demuestra que siempre habrá una cuestión incognoscible del hombre que será considerada parte fundamental del ser humano y de la realidad misma exterior a él. Siempre habrá algo nuevo por conocer y la existencia de lo sagrado permitirá el nuevo paréntesis para conocer lo divino. Lo sagrado nos muestra que no podemos dudar de todo, solamente de lo que ha sido conocido y revelado.

¿Se irán tan sólo de mi corazón, como la flores que fueron creciendo? (Nezahualcóyotl, 1983, 147). Pregunta Nezahualcóyotl, con un intento de superar la muerte misma, mostrándonos así, la fugacidad de la vida por el paso del tiempo, de la transitoriedad del mundo físico. Indudablemente, el ser humano siempre se encontrará a la expectativa de la revelación que se le pueda dar. Los poetas entonces tienen a su cargo una tarea fundamental dentro del conocimiento humano, porque ellos brindarán las herramientas suficientes para que los filósofos iluminen. María Zambrano concibe una dialéctica que permite pensar problemas como la relación que guardan la filosofía y la poesía. Una relación que a veces se encontrará en disputa, y en otras ocasiones, en unión. Si bien no tienen la misma finalidad, ambos lenguajes permiten el conocimiento del humano.

4. Conclusiones

En las páginas anteriores hemos sugerido que los conceptos de Zambrano nos permiten pensar la figura del poeta nahua por varias razones. Ella misma contempla a los aztecas dentro de su pensamiento, incluyendo las referencias a esta cultura en *El hombre y lo divino*: “[...] como si el antiguo sacrificio humano de ciertas religiones

-tal la azteca- reapareciese bajo otra forma; la acción vendría a ser la misma: ofrecer el corazón y la sangre” (2020, 24). Y tenemos también este otro, “[...] como en el caso de los aztecas, no puede reclamar nada más en el centro de la vida que el corazón sangrante de la víctima” (130). De igual manera, menciona la ciudad de México en sus orígenes prehispánicos, diciendo que “en otras ciudades, como la de México, ya se sabe que el subsuelo es de agua” (2009, 175), buscando así, explicar cómo la ciudad se relaciona con el cosmos y no debe pensarse aparte.

Esto demuestra, en efecto, la consideración misma de esta cultura por parte de Zambrano bajo la cual pueden ser pensadas. Es, por lo tanto, un interesante camino que una cultura prehispánica pueda ser pensada mediante el lente de lo sagrado y lo divino. Por otra parte, vemos una preocupación ontológica en la filosofía prehispánica cuyo problema es universal y tendría que ser necesariamente posible de ser pensado en todos los lugares y regiones. La pregunta fundamental de lo sagrado reside en qué puede ser conocido por el hombre. Bien se cuestionaban los poetas. “Totalmente nos vamos. ¡Nadie perdura en la tierra!”. (Matos, 2010, 57).

El poeta adquiere una dimensión bajo la mirada María Zambrano. Dentro de su pensamiento los poetas y literatos tienen una carga epistemológica relevante, debido a que ellos serán quienes se encarguen de mostrarnos lo sagrado en el mundo humano, y como se mencionó anteriormente, no se limita al mundo náhuatl. Los poetas nahuas al recurrir a conceptos como *Quali*, *Mequiztli* y *Yaóyotl*, es decir, tiempo, muerte y guerra. Buscaban expresaban mediante la figura de flor y canto los resquicios más ocultos de la realidad, el mundo de lo sagrado, como lo denomina María Zambrano.

Referencias

- Rivara Kamaji, Greta. (2003). Al principio era el delirio... Reflexiones en torno a lo sagrado y lo divino en la filosofía de María Zambrano. *Signos Filosóficos*, núm. 9, enero-junio, 61-79. Universidad, Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Distrito Federal, México. Accesible en: <https://www.redalyc.org/pdf/343/34300907.pdf>
- Rodriguez Galicia, Jorge. (2022). *Poesía prehispánica: Flor y canto*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Matos Moctezuma, Eduardo. (2010). *La muerte entre los mexicas*. Tusquets.
- Laguna, Rogelio. (2015). *Habitaciones del pensamiento, La ciudad en la filosofía de Zambrano*. México: UNAM.
- León Portilla, Miguel. (2022). *15 poetas del mundo náhuatl*. México: Planeta.
- León Portilla, Miguel. (2021). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León Portilla, Miguel. (1983). *La filosofía náhuatl*. México: UNAM.

Zambrano, María. (2020). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica

Zambrano, María. (1987). *María Zambrano en Orígenes (recopilación de artículos)*. México: Del Equilibrista.

Zambrano, María. (2009). *Las palabras del regreso (antología)*. Madrid: Cátedra.

Gerardo Jasso Martínez
***La respuesta ontológica ante el tiempo.
Zambrano y los pitagóricos***

RESUMEN

En este trabajo se explora la posibilidad, abierta por Zambrano, de considerar como una ontología comprometida a las relaciones pitagóricas que se encuentran presentes en la representación del tiempo. Denotando a partir de la significación de una dialéctica del tiempo, Zambrano nos ofrece una mejor forma de entender ontológicamente las relaciones pitagóricas. El artículo se divide en cuatro partes, la primera, introductoria, trata de conciliar la relación que existe entre la historiografía y lo ontológico y cómo se proponen los papeles aristotélicos hacia la ciencia que estudia al ser: la filosofía. La segunda parte expone las problemáticas de una ontología comprometida nacida desde la noción aristotélica. Es entonces cuando se introduce la noción de la dialéctica del instante, que servirá para fundamentar la relación que encuentra Zambrano entre el tiempo y el instante. El tercer parte expone la manifestación pitagórica y cómo es posible entender la relación entre el instante y el número. Finalmente se concluye con la razón brindada por Zambrano en la lógica del instante.

Palabras Claves: Zambrano, tiempo, dialéctica, Pitágoras, pitagorismo, ontología, metafísica.

Abstract: In this paper, I will research the possibilities, which were seen by Zambrano, of considering as a committed ontology the Pythagorean relationships that are present in the time representations. On the base of the signification of a time dialectic, Zambrano offers us a better way of understanding ontologically the Pythagorean relationships. The paper is divided into four sections: the first one, which is the introduction, conciliates the relationship between the historiography and the ontological, and thus how proposed the Aristotelic bases towards the science which studies the being – philosophy. The next one exposes the problematics of a compromised ontology which is taken from the Aristotelic notions. Then introduced the notion of “instance dialectic”, which will serve as the foundation of the relationship between time and instance by Zambrano. The third one brings

Autor/ Author

Gerardo Jasso Martínez

Universidad de La Salle, CDMX

ORCID ID: 0000-0002-9491-4350

Correo: jasso.g@lasallistas.org.mx

Recibido: 30/01/2023

Aprobado: 05/03/2023

Publicado: 30/05/2023

up the Pythagorean manifestation and how it is possible to understand the relation between instance and number. Finally, it's concluded with the particular reasons brought up by Zambrano and the instance dialectics.

Keywords: Zambrano, time, dialectics, Pythagoras, pythagorism, ontology, metaphysics.

1. Introducción

Voltear de nuevo la pregunta que plantea el ser, es volver al entramado de los orígenes de su concepto. Sin embargo, una pensadora como María Zambrano no propone sólo un recorrido histórico, pues siempre queda la pregunta acerca de la corrección por el método y sus referencias. En cambio, dicha autora propone una ontología en todo el sentido de la palabra. Lo expresamente recurrido por ella es la misma obtención de conocimiento por el ser, y si es que acaso las nociones predominantes o que se concretan en preliminares, dejan de ser una cuestión meramente de teoría epistemológica y comienza una crítica sobre las propias nociones. No es, por tanto, que Zambrano nos proponga una revisión histórica, en cambio, a partir de lo histórico se propone una revisión crítica vista desde el ser.

En esta investigación se plantean dos caminos seguidos por Zambrano: aquel que pregunta por el tiempo, y aquel donde se determina la totalidad del tiempo en números.

Dejados de lado desde el reconocimiento aristotélico los pitagóricos hoy en día juegan un papel importante para las ontologías formales, la cuantificación del tiempo y de toda categoría que presuma ser científica tiene sus condiciones necesarias y suficientes. Nuestra investigación comienza con la relación entre la ontología y lo propiamente temporal que se muestra dentro del conjunto de lo que los pitagóricos nombrarán alma y sobre lo cual reflexiona a Zambrano en su obra *El hombre y lo divino*.

2. Aristóteles y el pitagorismo

El comienzo de nuestra investigación tiene sus inicios en las investigaciones previas que realizó Aristóteles con los pitagóricos. Si bien las nociones de una ontología completa para el modelo aristotélico son específicas, nuestro siguiente paso será defender con Zambrano las nociones ontológicas que permitirían una temporalidad vista desde los pitagóricos. Aristóteles comienza en el libro I de la *Metafísica* hablando acerca de los pitagóricos:

Los denominados Pitagóricos, dedicándose los primeros a las matemáticas, las hicieron avanzar, y nutriéndose de ellas, dieron en considerar que sus principios son principios de todas las cosas que son. Y puesto que en ellas lo primero son los números, y creían ver en éstos -más, desde luego, que, en el fuego, la tierra y el agua- múltiples semejanzas con las cosas que son y las que se generan (Yebra, 35, 2018).

Es para Aristóteles irreconciliable la relación entre los principios y los números, pues generan categorías que no le son propias a la filosofía. De manera que solamente

se puede tomar la teoría de los principios pitagóricos como un ejercicio anterior para dar paso a la resolución platónica que lleva consigo la formulación de los principios abstractos. Por otra parte, únicamente se consideró como bien definido la relación entre indefinido y definido. Esto genera una problemática para con la ontología, pues bien, es imposible conciliar la ciencia de los principios junto con los números.

3. La noción ontológica

La pregunta primera de la ontología debe ser aquella que busca lo que hay en la realidad. Zambrano presenta una dialéctica entre lo divino y lo sagrado; entre aquello que se muestra y lo que no se muestra. Lo divino revela aquello nombrado -los dioses como la realidad revelándose. Lo sagrado, por otra parte, es el fondo o la matriz que queda oculta a la vista de la razón. Hace falta un diálogo con la realidad-. Los dioses no les alcanzaban para hacer inteligible el mundo.

Hay una dialéctica entre el tiempo que transcurre y el instante. Ambos son cualitativamente distintos, en el instante parece ser que existe una manifestación de la totalidad de la realidad y posteriormente se oculta. La sucesión continua del tiempo cambia a ser un conjunto que se irrumpe por instantes discretos en donde se interviene, por así decirlo, un momento de totalidad de realidad. Son momentos en donde parece que no transcurre el tiempo. Dos maneras de darse la existencia: el tiempo progresivo y el tiempo del instante. El tiempo progresivo sigue una línea directa con respecto a la linealidad, una linealidad que no se agota con el paso de los hechos; pero no nos revela nada, únicamente nos da pautas para seguir un camino recto. Esto tiene una problemática mayor, a saber, que la realidad no se muestra tal cual es, sino, una categorización de los fenómenos.

El humano empieza a entender la realidad, y así puede empezar a tomar control de su existencia. Se le atribuye así a los conocimientos naturales para el uso humano a los propios dioses. Los dioses como metáfora entre el vínculo y toma de conciencia de la realidad. La realidad se nos oculta, pues aunque vemos la colección de los seres, puestos y pre-dados en el mundo que parecen no indicar nada más que todo está completo, somos incapaces de conocer el por qué está así es modificada por la naturaleza. Dicho de otra manera, se necesita de algún momento que nos permita el conocimiento de lo que está oculto -lo sagrado- y se encuentra dentro de nuestra formación de las categorías del mundo, pues según Zambrano

Mas, la realidad como se presenta en el hombre que no ha dudado, en el hombre que no ha entrado todavía en consciencia y aún mucho antes en el hombre en el estado más original posible, en el que crea e inventa los dioses, la realidad no es atributo ni cualidad que les conviene a unas cosas sí y a otras no; es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos “sagrado” (Zambrano, 35, 2020).

Debemos entender que a partir de la dialéctica del tiempo que transcurre y el instante se logra instaurar una tercera dialéctica que es la de la ontología y el reconocimiento de la realidad. La pregunta que debe de hacerse se convierte también

en la pregunta comprometida de la propiedad, de las relaciones y de la consecución de la misma. Dicho de otro modo, debemos dar a entender qué conocemos de los dioses y qué debe de estar enfrentado cuando hablamos de ellos. El tiempo progresivo nos revela lo que se oculta en la realidad cotidiana, y es la declinación por la muerte. Lo que nos lleva a preguntarnos acerca de la vida y cómo debemos de actuar frente a ella. La ontología a la que nos referiremos tiene que ser la que manifieste la distinción entre los seres. Por otra parte, el reconocimiento de la realidad vista desde los griegos, tiene que ver con el aparecer de los dioses, siendo que ellos nos muestran la transparencia de las categorías y de cómo pensamos.

4. Comienzos de la dialéctica del instante

Según Bergson, es necesario distinguir entre dos tipos de movimiento. El uno que se toma visto desde la parcialidad, que es el tiempo que comúnmente el matemático toma, y el otro que es un tiempo absoluto (Bergson, 40, 2017). Estos dos movimientos se comprenden únicamente a través de lo que se denomina por esquema categorial, dependiendo de la formación de las categorías es capaz de entenderse cuál sea la posibilidad de su uso. Sin embargo, debemos de retomar la pregunta que retorna al ser para determinar la instancia del instante (o el instante del instante), esto se convierte en el problema central de la Metafísica. No somos capaces de un momento azaroso para determinar el tiempo que transcurre. Aún más, debemos de reconciliar la investigación entre el tiempo transcurrido con una suerte de dialéctica del instante propuesta por la propia Zambrano.

Es por ello por lo que nuestra investigación comienza con la dialéctica del instante, pues aún somos incapaces de determinar el tiempo que transcurre. Si bien lo que decimos debe de estar de acuerdo con aquello que nos enfrentamos, como es la palabra a través del tiempo. La determinación, así dicha, se convierte en una indeterminación del tiempo. Dicho de otra forma, debemos de investigar el instante que revela la identidad de la realidad. La identidad que estamos buscando se encuentra en el principio lógico de no contradicción. Pues se debe de mostrar ella misma como ella misma es. Si es acaso que eso revela la identidad de la realidad, pero ¿qué sucede con aquello que no se muestra en la identidad? ¿existe alguna parte que la ontología no logra dar cuenta?

Uno de los problemas a los que nos enfrentamos cuando damos una descripción de la realidad es dar un cumplimiento de la misma. Es a partir del cumplimiento de las categorías cuando podemos dar un paso adelante frente a lo conocido. Dicho caso es cuando nosotros contemplamos la realidad tal cual se muestra al ser. Representación de dichas categorías son meramente cumplimientos parciales de lo que la razón es capaz de dar. Pero es imposible seguir sin una formación completa, una región ontológica que esté comprometida con el instante, y con aquello que de la realidad se nos muestra.

El comprometernos ontológicamente tiene una razón importante, es el decir de lo que es el ser. Si bien no podemos buscar en la completitud las razones de lo evidente, debemos, por ello, nombrarla. Pero ¿qué sucede cuando lo nombrado no es únicamente el signo y su referencia? Pondremos en una condición la *restrictividad* de la ontología, a saber, la conjunción con lo que podemos conocer del espacio. Solamente

el pensamiento del espacio nos debe de dar una razón para la contemplación de la realidad, es decir, el alma.

Pero ¿no es acaso que el alma se encuentra como potencia hacia la entelequia? La sustitución de una u otra forma confirma el dominio del pensamiento, pues es solamente en la perfección de las potencias (*en-telos-exos*) cuando podemos realmente actuar. De ahí que sea necesario hablar de una ética comprometida ontológicamente y una relación poiética con el alma. Es de la creación de donde podemos hablar acerca de la finalidad del alma, y es en la esfera pública cuando podemos decir que la virtud se ha puesto en juego. La finalidad, sin embargo, ¿solamente puede cumplirse por medio de la potencialidad?, ¿o es acaso que hay potencialidad sin cumplirse?

5. Manifestación pitagórica

Se debe de admitir que uno de los problemas que surgen junto con el alma es aquel de la individualidad, pues, ¿qué sucedería con la salvación personal?, ¿en dónde queda la manifestación del alma? Pues es en ella cuando podemos contemplar la temporalidad vista desde las determinaciones, el modelado de la realidad pende de la numeración. Pero esta no vista desde el avance científico que se propone, sino, a través de considerarlo en y por sí mismo

Una respuesta directa hacia las consideraciones de una ontología comprometida, para Zambrano, se muestra en los pitagóricos. El número como una realidad, es sin embargo, insuficiente. Una muestra aristotélica de que es imposible nombrar a esta doctrina como filosofía, una filosofía dirigida hacia la finalidad y las primeras causas (Aristó., *Metaph.*, IV, 1, 1003^a, 21-32) Sin embargo, ¿qué podemos comprender de una doctrina que se encuentra directamente ligada a los números?, ¿es acaso que nos plantea la relación de modelado con respecto de la realidad?

Pitágoras y los llamados pitagóricos sólo hasta Plotino descubrieron el mundo de la visión, pues percibieron en él ante todo la falacia de la imagen. El dolor, la imagen, lo propiamente humano y como tal sólo infernal. Plotino, que debe a Platón la ganancia del mundo de la visión: las ideas serán para él lo menos eidos, lo menos morfe posible, atraídas, casi absortas en lo Uno. El horror de la imagen, tan ostensible en Plotino, recoge toda la tradición pitagórica. Y la imagen es lo humano. ¿Qué era pues, el hombre para los pitagóricos? ¿Cuál es su lugar? (Zambrano, 117, 2020).

Esto implica que no se debe tener miedo a la muerte, pues el alma, al ser material encontrará el cese del movimiento igualmente. Esta concepción introduce una problemática más, a saber, ¿qué cosa realiza el movimiento de las almas? Y si es acaso algo externo o algo interno, pues al ser interno dejaría de ser algo material, y si es algo externo se genera una cadena de retroceso hasta el infinito por saber de dónde surge el movimiento.

La lógica del instante se vuelve a transformar a una lógica de la realidad. Ya no nos encontramos en el punto únicamente de decidir qué es mejor para el compromiso con la verdad, sino tenemos seres inteligibles que hacen posible la reflexión del alma y del movimiento involucrado con ellas, ¿será acaso posible el movimiento del alma?

Pues bien, Zambrano nos da una perspectiva:

Es comprensible que el espacio haya tenido la primacía en atraer al pensamiento, en ser buscado como “el lugar del ser”, identificado con él. Pues el espacio lleva consigo la salida a la luz. El hombre que siente haber ganado en espacio siente al par que sale a la luz; la cárcel es siempre oscura. Y el primer sentir que el hombre debió tener cuando se dio cuenta de que estaba solo, solo y rodeado de algo inaccesible, debió ser, sin duda, el sentirse en una caverna. La alegoría de la caverna platónica arrastra esta vivencia. Salir al espacio se confundirá con “salir a la luz” (Zambrano, 85, 2020).

Es la lucha por la espacialidad lo que nos brinda la seguridad de una realidad concreta. Ahora bien, el número, representado espacialmente, es aquello que nos demuestra las necesidades de la realidad. Pero es imposible considerar que esto se llame filosofía. Lejos de la utilidad de las matemáticas, ellas deben de ser consideradas en y por sí, y esto hace que la realidad no se contenga dentro de causas y necesidades, únicamente de números. Por otra parte, el alma debe de gobernar todas las cosas, es con el intelecto de la contemplación que podemos conocerla. De otra forma, la contemplación de lo desconocido nos lleva a preguntarnos por las relaciones unitarias que se encuentran en la realidad. Por otra parte, solamente podemos comprender la realidad por números a partir de su relación universal.

Concuerdo con Zambrano al proponer que la dialéctica del instante no es meramente un juego matemático, es decir, no solamente está comprendida la formación de los números para con el tiempo, sino también un compromiso ontológico. En este sentido, no es posible llamarla como una filosofía primera, según lo expuesto por Aristóteles en su libro VI (Arist., *Metaph.*, VI, 1, 1025^b, 1-10). Sin embargo, siguiendo a Zambrano, concuerdo que debemos repensar estas mismas relaciones y no verlas únicamente como una parte de la teoría matemática de considerar como reales los entes matemáticos. En cambio, concuerdo con que se debe de buscar en lo oculto la relación de parcialidad que no podemos encontrar únicamente en teorías del tiempo.

Al ser entes particularmente sometidos a una ontología regional, debemos comprenderlos por sí mismos. Existe una arquitectura primitiva que nos deja como paso el reconocimiento de la realidad. Es por ello que la defensa pitagórica es retomar lo que entendemos como número y volvernos a preguntar por una ontología en su completitud incompleta, pero con ello la apertura a lo desconocido de lo otro. Es por el logos del número y no de la palabra que podemos completar lo que se encuentra desconocido. Los dioses se intercambian con el relato del número, y aunque la imposibilidad de encontrar consecuciones se vuelva aparente, debemos entender que el logos numérico nos permite un entramado mucho mayor que el de la razón práctica, pues ella misma plantea una razón universal.

La defensa por lo pitagórico comienza con la dialéctica del instante. Es en el instante cuando se nos revela la realidad vista desde lo oculto, y con el número podemos comprender aquello del instante que no se nos revela, es decir, la conquista por el espacio. Sin embargo, queda sin resolver la cuestión por el tiempo, es con la llegada de los instantes que podemos tener una colección de momentos irresolubles. La dialéctica del instante se funda como una dialéctica de los números considerados

en y por sí. En esto concuerdo con Zambrano, pues la crítica relaciona las nuevas formulaciones de teorías del tiempo con la formulación de los números como parte de una teoría mucho mayor, capaz de encontrarse en lo absolutamente otro.

6. Conclusiones

El recorrido realizado por Zambrano nos implica una reivindicación del pitagorismo. Sin embargo, sus matices hacen de la conjetura un nuevo paradigma. ¿Es posible reconciliar la matemática con una ontología comprometida? Para Zambrano esto es necesario, pues la dialéctica del instante y del tiempo hacen ver que los números en sí son lo Otro de lo que no podemos hablar, quedan así sesgados por una intervención que se materializa con el alma y con la música. Es así como Zambrano da un nuevo giro hacia la pregunta que pregunta por el ser. ¿Es acaso que el alma está condenada a sufrir el destierro de la filosofía? No es posible separar de las preguntas necesarias para la ontología la del alma, y con ello el necesario montar de las categorías que se presuponen ante las asunciones metafísicas. Dando a través de los pasos seguidos para una ontología comprometida, Zambrano nos muestra que la condena aristotélica.

Referencias

- Bergson, H. (2017). *Historia de la idea del tiempo*. CDMX: Paidós.
- Beuchot, M. (2004) Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*. 9, 27-40 <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.voio.1852>.
- Delatte, L. (1942). *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthéindas*. Paris: Les Belles Lettres.
- Eymar, C. (2012). María Zambrano y los números del alma. *Revista de Espiritualidad*, (283-284), 263-278.
- García Yebra, V. (2018). *Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Gredos.
- González, F. M. (2008). *El pensamiento musical de María Zambrano*. Granada: Universidad de Granada.
- Grigoletto, L. (2020). De numerare animi. Huellas órficas y pitagóricas en Vasconcelos y Zambrano. *Monograma Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, (7), 205-228. <https://doi.org/10.36008/monograma.202.07.1328>
- Kirk, G., Raven J., Shofield M. (2019). *Los filósofos presocráticos*. Barcelona: Gredos.
- Zambrano, M., (2020). *El hombre y lo divino*. 3a ed. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2021). *Delirio y destino. Los veinte años de una española*. Madrid: Alianza.

Alessandra Huergo Cárdenas
Filosofía, poesía y la ciudad en María Zambrano

RESUMEN

Filosofía y poesía se han visto envueltas, a lo largo de su historia, en disputas. Se ha preferido a la filosofía sobre la poesía, por tener una naturaleza más racional, sin embargo, se nos ha olvidado que cada una son un ala de la misma ave. La razón poética, titulada así por la filósofa, es una vía que se abre en nuestro pensamiento al unir ambas disciplinas, que da como resultado una visión más humana de la racionalidad. La sensibilidad de la poesía y la racionalidad de la filosofía se unen en el pensamiento crítico y la denuncia social.

Palabras Claves: filosofía, poesía, María zambrano, razón poética, denuncia social, feminismo.

Abstract: Philosophy and poetry have been involved, throughout the history, in disputes. Philosophy have been preferred over poetry, for having a more rational nature, nevertheless, we have forgotten that each one is a wing of the same bird. Poetic reason, titled by the philosopher, is a path that opens in our thought by linking both disciplines, which results in a more human vision of rationality. The sensitivity of poetry and the rationality of philosophy come together in critical thinking and social protest.

Keywords: philosophy, poetry, María Zambrano, poetic reason, social protest, feminism.

Autor/ Author

Alessandra Huergo Cárdenas
Universidad de La Salle, CDMX
ORCID ID: 0000-0002-4311-1208
Correo:
alessandrahuego22@gmail.com

Recibido: 30/01/2023
Aprobado: 05/03/2023
Publicado: 30/05/2023

1. Introducción

Durante largo tiempo hemos pensado en la filosofía y en la poesía como actividades distantes, lejanas y distintas. Los ideales que dictan que la filosofía es dura, lógica y enteramente racional también nos han dicho que la poesía es lo contrario; suave, ilógica e irracional. Una distancia algo extraña, pues como advierte, entre otras voces, la de María Zambrano, poesía y filosofía múltiples veces en la historia han ido de la mano. La distancia que las divide no es más que la de los ojos vendados que piden a gritos que todo sea científico y exacto, silenciando la sensibilidad.

Nos dice Zambrano que, en realidad, poesía y filosofía jamás debieron haberse peleado, pues cada una es ala de una misma ave, de libertad y conocimiento. Si bien, la filosofía busca no sólo el conocimiento de uno mismo, sino también el de todas las cosas que envuelven el mundo y nuestra realidad, la poesía también crea nuevas formas de autoconocimiento y de puesta en palabra aquello que creemos conocer.

Los movimientos creados en el alma no les pertenecen únicamente a las preguntas de la filosofía, también a la conmoción que provocan las letras, la poesía, que nos lleva a cuestionar también, pero a sentir aún más. Porque la poesía empatiza, reclama, grita, solloza y asombra, sin lo cual la filosofía sería tan plana como los números. Las cuestiones éticas y sociales también exigen la fuerza de un sentimiento de justicia, de rectitud, de verdad, que son siempre acompañadas por expresiones artísticas, a la par que las letras racionales de la filosofía.

Poesía y filosofía se encargan también de la denuncia social, de la crítica de las ciudades que habitamos, actividades tan presentes y necesarias en el actual momento. Las guerras, la podredumbre de la política, violencia, genocidios, homicidios son señalados por los feminismos y movimientos sociales a través claro, de la academia, pero con mayor fuerza, por las expresiones artísticas. La resistencia social también existe en las letras poéticas que son motivo para que el pensamiento filosófico escuche, se conmueva y proponga nuevos pensares y soluciones.

2. La disputa entre filosofía y poesía

Desde la antigua Grecia conocemos esa lucha. Podemos abordarla desde los ojos de María Zambrano, quien dice que “La formación de los dioses, su revelación por la poesía fue indispensable, porque fue ella, la poesía, quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado. Y así, por una parte, la insuficiencia de los dioses, resultado de la poética acción, dio lugar a una actitud filosófica.” (Zambrano, 2020, 69). Es decir, que sin el acercamiento de la poesía a lo sagrado, la actitud filosófica no habría nacido. La filosofía se desprende de la poesía para ir bajando a capas cada vez más profundas del ser, ahí, aceptando su más grande ignorancia, se puede descubrir la soledad de la que surge la pregunta filosófica.

Diría Zambrano que la poesía queda prisionera del delirio de persecución, este delirio que acosó a la humanidad con la idea de que hay algo en la realidad que se nos está ocultando, que hay alguien o algo que nos observa y juzga; los dioses. “Y es que la relación inicial, primaria, del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio. La razón encauzará el delirio en amor” (Zambrano, 2020, 30) Es por eso que Zambrano piensa que se padece la actitud poética y se asume la actitud filosófica, pues la poesía carga con el peso del delirio de persecución, pero más aún, carga con el peso de la sensibilidad por todo lo que al género humano y natural le compete, mientras que la actitud filosófica, si bien de igual forma nos persigue, se da por elección, pues podríamos ignorarla y seguir viviendo la cotidianeidad sin inquirir en los cuestionamientos del alma.

La diferencia radica en que la filosofía se ha librado de la persecución por lanzarse a perseguir ella las razones de las cosas, mientras que la poesía no se pone a salvo de sufrir esa interminable persecución, pero para nuestra pensadora, la diferencia más

radical se da en la responsabilidad de las palabras. La filosofía asume su responsabilidad y ofrece razones de sus razones, y la poesía se entrega una responsabilidad distinta, como el gesto de una mano que indica la dirección. (Zambrano, 2020, 73).

Mas el poeta ofrecerá en cambio de estas razones de sus razones su propio ser, soporte de lo que no permite ser dicho, de todo lo que se esconde en el silencio; la palabra de la poesía temblará siempre sobre el silencio y solo la órbita de un ritmo podrá sostenerla, porque es la música la que vence al silencio antes que el logos. Y la palabra más o menos desprendida del silencio estará contenida en la música.

La pensadora descubre aquí la desnudez del alma que se expone en la poesía, casi como incontenible y un grito que quiere expresar y dejar de ocultar aquello que en otras partes es censurable, silenciado o señalado. La poesía es encuentro del alma a sí misma, que ya no soporta el dolor de estar encubierta y desea salir a la superficie de la piel.

En *El hombre y lo divino* nos presenta las etapas de la relación poesía-filosofía (Zambrano, 2020, 76-77):

- 1) Pregunta filosófica en que se descubre la actitud netamente filosófica.
- 2) El descubrimiento filosófico de la realidad poética del *apeiron*.
- 3) La unidad entre filosofía y poesía habida en Heráclito, Parménides y Empédocles.
- 4) La denuncia de la “mentira” de la poesía, por Platón.

Etapas que nos demuestran tanto los momentos de unión de filosofía y poesía, como los de completa separación, como ejemplifica particularmente Platón, que en su *polis* buscaba expulsar a los poetas por su falta de responsabilidad comparada con la responsabilidad de la palabra filosófica. Porque la filosofía, advierte Zambrano, es el llegar a encontrarse a uno, una posesión de sí, a la que el actor fue en su búsqueda y logró su cometido, mientras que el poeta se queda esperando donación, como el niño en espera de aquel juguete en la vitrina.

Entonces la poesía es huida y busca, requerimiento y espanto; un ir y volver, un llamar para rehuir; una angustia sin límites y un amor extendido. Ni concentrarse puede en los orígenes, porque ya ama el mundo y sus criaturas y no descansará hasta que todo con él se haya reintegrado a los orígenes. Amor de hijo, de amante. Y amor también de hermano. No sólo quiere volver a los soñados orígenes, sino que quiere, necesita, volver con todos y sólo podrá volver si vuelve acompañado, entre los peregrinos cuyos rostros ha visto de cerca, cuyo aliento ha sentido al lado del suyo, fatigado de la marcha, y cuyos labios reseca de la sed ha querido, sin lograrlo, humedecer. Porque no quiere su singularidad, sino la comunidad. La total reintegración; en definitiva: la pura victoria del amor. (Zambrano, 2006, 107).

Es así como la poesía, a pesar de necesitar la soledad como la filosofía, siempre busca reunión, busca, de una u otra forma, la revolución, de mentes, de amores, de

órdenes políticos u órdenes internos. La palabra poética inspira a los otros a caminar unidos, por un mismo amor o cambio venidero, por el hartazgo o la gratitud.

3. La razón poética

María Zambrano, en su libro *Horizonte del liberalismo*, comienza a dar los primeros esbozos de lo que llamará posteriormente razón poética: “Cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado, y la sensibilidad creada solo recoge el fragmento, el detalle, nos queda solo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor, que, repitiendo el milagro, vuelva a crear el mundo.” (Zambrano, 1966, p.289). La filósofa comienza a dilucidar una nueva forma de pensar, un pensar que se tome de la mano del sentimiento y el amor, para crear nuevos mundos.

El hombre como un ser integral constituye una de las bases de la idea de razón poética, puesto que el hombre no es un ser únicamente, político, lógico o recto, también es una serie inmensa de emociones, sensaciones y sentimientos. Por lo tanto, el pensamiento filosófico y el que da lugar también a políticas públicas debe tomar en cuenta al hombre como algo más que solo una máquina viviente.

El hombre no habita el mundo en singularidad y destierro, sino, en comunidad. La urgencia que siente Zambrano respecto a la comunidad refiere al pensamiento colectivo, al sentir colectivo que unido puede más que el pensamiento ensimismado de uno solo. Porque, como se mencionaba antes, la poesía busca el rostro del otro y es así como logra sentir para luego expresar y razonar.

La razón poética se manifiesta claramente en los escritos de la pensadora, pues sus letras están cargadas de pensamientos profundos que indagan también en el vasto océano de su alma. Se trata de dar razones que se dicen mediante poesía o prosa musical, otras configuraciones del mundo que la razón por sí sola no podría haber descubierto.

Se intuye [...] una invitación a la acción, la manera como en la cotidianidad podría hacerse efectiva la razón poética; provoca el tránsito de la palabra escrita a la experiencia humana, del mero pensar al hacer, que ya no sería en modo improvisado, sino que estaría mediado por la conciencia, variante que le infunde al ser humano una nueva manera de aproximarse a la realidad. (Del Socorro, 2019, 2-3).

Y tiene razón, la idea de razón poética se da cuando las palabras inertes de los pensamientos racionales se confrontan con el sentimiento individual y el de la comunidad, luego mutan y se convierten en acciones que no solo ven la realidad de forma distinta, pues se conjugan diversos saberes, pensamientos y vivencias, sino, que la transforman. ¿Qué pasaría si las ciudades fueran pensadas y creadas bajo la razón poética?

La razón poética es una razón viva. Dice Zambrano (1989) “Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia [...] adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora.” (79). La filósofa, estudiosa de la historia de la filosofía, se dio cuenta de la permanente idea que se ha tenido sobre la razón, algo firme y rígido

que no había de cambiar mucho con los años, bajo los mismos preceptos que deben ya ser reconstruidos.

Es cierto que gran parte de su obra esta atravesada por lo vivido durante el exilio y la guerra en España. La razón poética surge en este contexto como una desesperada necesidad de que las personas vuelvan a sentir el amor, la compasión, la comunidad, el respeto, frente a territorios y vidas devastadas por el hambre de poder e invasión del hombre. Esta razón es una urgencia por volver a ver al otro y reconstruir un país.

Es claro que se busca el surgir de un nuevo humanismo que tome en cuenta a la razón poética para reconstruir los ideales de una nueva época, de un nuevo porvenir lleno de posibilidades. Es aquí donde la poesía entra como una humilde salvadora.

La revelación del espíritu en la poesía es uno de los pilares en los que la filósofa sustenta su propuesta. La poesía permite aproximarse a la realidad para comprenderla sin juzgarla; es una esquina desde la que es posible soñar y proponer, sin presunción, verdades que construyen porque están despojadas de todo ánimo de protagonismo y arrogancia. Verdades que, por su acento suave, parecieran a primera vista insuficientes, pero que, al ahondar en ellas, se descubren completas con sorpresa, y alcanzan así, sin pretenderlo, una mayor fuerza, fecundidad y potencial creador. (Del Socorro, 2019, 6).

Hay momentos de la historia que requieren la suavidad de las palabras poéticas, otros que requieren la fuerza de las letras que sollozan, pero siempre se necesita a la poesía para sobrevivir.

4. La ciudad: un espacio poético

La ciudad para Zambrano “[...] no es una mera abstracción de cuerpos geométricos, ni la sola disposición de las construcciones en el espacio. Las ciudades se viven,” (Laguna, 2015, 23) Las ciudades se viven y a la vez, según su configuración, nos van quitando o alimentando la vida. Las grandes ciudades, de las que se escribe comúnmente, están llenas de autos, ruido, demasiadas personas y demasiados lugares que descubrir, en donde también hay autodescubrimiento, porque en la jungla de cemento se enfrentan todo tipo de pensamientos, ideologías, creencias, costumbres y razones. María Zambrano vivió muchas ciudades, se hicieron parte de ella y formaron parte de sus indagaciones y palabras.

Lo que más llamaba la atención de Zambrano sobre las ciudades es aquello que ocultan, pues detrás su vasto territorio, numerosas leyendas y enormes monumentos, siempre hay personas, momentos e historias que ignoramos, por desconocimiento o por tradición. Las historias de amor y desamor de pequeñas personas cuyos nombres desconocemos, y también las de los personajes que han construido la historia de las ciudades, como el amor entre Carlota y Maximiliano de Habsburgo en Ciudad de México, el presidente Kennedy y Marilyn Monroe en Nueva York, o la terrible matanza en Tlatelolco en el 68; en fin, hechos que parecen ocultos a la vista del turista e incluso de los ciudadanos, pero que aún reverberan en las plazas y edificios que un día fueron testigos de los hechos.

Decía Laguna en 2015 que “Cometen injusticia quienes la miran únicamente desde

lo que está a la vista, y olvidan lo que yace en silencio en “las vísceras de la ciudad” (26). Recuerdo en París un día soleado en que caminé hasta la glorieta de la Bastilla, varias cuadras antes caminaba maravillada, con las piernas y manos temblorosas al verla a lo lejos, ese símbolo de libertad, igualdad y fraternidad de un pueblo, que impactó a todo un siglo de pensamiento filosófico y poético, a la política y las naciones que observaban al otro lado del mundo, mientras, alrededor de mí, otros turistas tomaban una foto y en segundos se iban del lugar, decenas de personas pasaban sin siquiera voltear a ver el monumento, sin reconocer el paso del tiempo, la sucesión de las luchas.

“Las vísceras de la ciudad pueden ser ofendidas por el hombre que no siente el mundo como un animal viviente y que, al pisar la tierra, cree que puede poner el pie en cualquier lugar, ignorando que, al transitarla, podría hacerla temblar y sumergirla.” (Zambrano, 2009, 174). Las ciudades padecen también, a pesar de su majestuosidad, sus enormes edificios y su historia, el paso de los fenómenos naturales y los sociales. Las ciudades andan como si fueran invencibles, los monumentos se levantan como si no fueran un día a caer y su gente camina a toda prisa como si no fuera a morir, esa es tal vez la magia de las ciudades, que todo lo que muere lo envuelve en su manto de magnificencia y lo hace, en apariencia, inmortal. Porque las ciudades se destruyen con terremotos, tsunamis o guerras, pero se vive siempre como si fuera invencible. Pero las ciudades también pueden destruir personas.

La ciudad, eterno motivo de las letras artísticas de la poesía y la literatura, logra immortalizarse, como siempre lo ha querido, en el papel o en los corazones de sus habitantes y visitantes. La ciudad la viven las poetas más intensamente que cualquiera, porque existe dentro de ellas el sentir de una razón distinta, la razón poética que sugiere María Zambrano.

En la poesía podemos vivir y sentir a las ciudades:

9 de septiembre del 2022

Mi vuelo a Ciudad de Méxicosalía a las 11:00 de la mañana
el nueve de septiembre de 2022.
Era el vuelo L78021 de Aeroméxico.

Por meses ansié el momento
de regresar
y hacer las paces
con el país que me crio
y ver de nuevo a la gente que amo.

No tomé el vuelo.
aprendí a hacer las paces
con poesía.

Y aprendí que la gente
que amo hoy está
en todas partes
donde me encuentro

Septiembre es un mes más
en el que no regresé a México...

Emma del Carmen

5. La poesía y la ciudad tomada por las mujeres

Ante una humanidad que no se asombra con los atroces actos, las mujeres han tomado también al arte para exigir justicia y expresar el desgarrador sentimiento de la ausencia de nuestras hermanas que nos arrebatan día a día. La poesía como una forma de denunciar acontecimientos sociales siempre ha estado presente en el sentir estético, los espacios públicos (como las ciudades) y las letras también son lugar para seguir exigiendo justicia, para hacer escuchar nuestras voces y, por supuesto, para incomodar a esa sociedad que no se incomoda con las muertas, las violadas, las acosadas y abusadas.

El hecho de que las mujeres tomen el espacio público para proponer, cambiar y revolucionar legislaciones, ideas y culturas, a veces con arte, otras con voces fuertes que gritan y exigen, ha provocado demasiada incomodidad. La cuestión es que la incomodidad es parte de la finalidad de la toma de los espacios públicos, pues sin ella, el sacudir de las calles se quedaría solo en eso y no repercutiría en la conversación pública. La historia se repite, y al igual que en la Odisea cuando Telémaco le pedía a su madre, Penélope, que callara y se ocupara de su trabajo porque la palabra era cosa de hombres, así pasa similarmente ahora, las voces de las mujeres en el espacio público son silenciadas, invisibilizadas o canceladas, solo son aceptadas las voces que piden con modales y por favor, que las cosas cambien. Y, por supuesto, algunos deciden cuáles voces son las que valen y cuáles no, cuáles son las formas correctas de pedir, pero nunca de exigir. (Beard, 2014, s.p).

Homero, en sus textos, explicaba que el hombre ha de controlar lo que se dice en público. Decía Mary Beard “Las palabras que utiliza Telémaco son también significativas. Cuando dice que “la palabra” es “cosa de hombres”, dice *muthos*, pero no en el sentido que nos ha llegado a nosotros como “mito”. En el griego homérico se refiere al discurso público con autoridad (no a la charla, el cotorreo o los chismes que cualquiera -mujeres incluidas, o sobre todo las mujeres- puede practicar).” (Beard, 2014, s/p). Desde ese momento y hasta ahora, el hecho de que una mujer o un grupo de mujeres se quiera hacer escuchar ha causado incomodidad, algunas lo logran, pero no siempre sin que los medios tergiversen el discurso.

Y es que el uso público del discurso siempre ha sido político y más una cuestión de hombres, se ha hecho parte de la construcción de género, que un “verdadero hombre” se haga escuchar. Aunque ahora las mujeres hemos salido a ejercer nuestro derecho, el espacio del discurso sigue siendo mayoritariamente de hombres, y cuando las mujeres lo tomamos, se tiene la idea de que hay que controlarlo o suprimirlo. “[...] -unas visiones que, en lo esencial, se remontan a hace dos milenios – todavía subyacen en nuestras ideas sobre la voz femenina en público y nuestra incomodidad con ella.” (Beard, s/a, s/p).

Es propicio recordar aquí a Kant, quien proponía que para llegar a ser un pueblo ilustrado se debía ejercer el uso público de la razón, aprender a cuestionar gobiernos, sacerdotes y demás autoridades ante los oídos y ojos de la comunidad. Podemos rescatar que es en el espacio público en donde se debe ejercer el derecho a cuestionar y proponer.

Esto nos remonta a las palabras de María Zambrano, que si bien no se hablaba

de la toma del espacio público, sus letras nos invitan a ser parte de los espacios, a que resuene nuestro pensamiento, pero sobre todo nuestra libertad en los rincones de las ciudades.

Como las ciudades se viven, las heridas que nos dejan son cicatrices que cargaremos para siempre. Las vivencias recolectadas en ellas pueden ser transformadas en poesía que, al igual que la filosofía, se cuestionan innumerables secuencias de la vida (en las ciudades). Porque la poesía también detona la duda y los cambios:

Ni brisa ni sombra

Ni brisa ni sombra.
¿Por qué, muerte, así te escondes?
Sal, salte, sácate de tu abismo,
escápate tú, ¿quién te retiene?
¿Por qué no borras con tu mirada el universo?
¿Por qué no deshaces las piedras
con tu sombra, con tu muerte, sólo con tu sombra,
con tu mano desnuda,
con tu rostro de estatua,
desnuda presencia a quien nada resiste?
Enseña, muestra tu cara a los mundos,
que ya no haya espacio,
ni cielos, ni viento, ni palabras.
Quiero hundirme en el silencio.
María Zambrano (2018)

6. Conclusiones

Hemos visto aquí la inquebrantable, aunque a veces fragmentada, relación entre filosofía y poesía, que a pesar de ser de naturalezas distintas siempre han de ir de la mano, para lograr un pensamiento como el de la razón poética que nos propone Zambrano, que deje al sentir propio de la existencia, libre para ser, pero siempre con la chispa de la duda filosófica.

Las ciudades, como lugar poético para innumerables autoras, se reúnen aquí para hablar de las miles de experiencias sensibles que provocan en nosotras y que son también la cuna de revoluciones de pensamiento y, por lo tanto, de cambios sociales. Es en momentos así en que la filosofía y la poesía vuelven a cobrar un papel importante en las sociedades, se vuelven parte de la discusión pública para el debate de nuevas y viejas ideas, por ejemplo el reclamo de las mujeres por construir una nueva ciudad donde ellas no sean sacrificadas.

En ese reclamo, como vía Zambrano, la poesía, tiene el poder de sacar al alma misma a flor de piel para contar sus vivencias, para conmover y mover personas y colectivos enteros. Porque la poesía también es resistencia y le recuerda a la ciudad que un nuevo rumbo es posible.

Referencias

- Beard, Mary. (2014). *La voz pública de las mujeres*. Letras Libres. Recuperado de <https://letraslibres.com/revista/la-voz-publica-de-las-mujeres/>
- Del Carmen, E. (2022). 9 de septiembre del 2022. Recuperado de: <https://www.instagram.com/p/CiS8CjyKotl/>
- Del Socorro, G. (2019). *La razón poética en Zambrano: algunas claves interpretativas para esentrañar su sentido*. Pontificia Universidad Javeriana, Universitas Philosophica. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/journal/4095/409571290008/>
- Huergo, A. (2022). *Ciudad del México... ¿querido?* Recuperado de: <https://mundonuestro.mx/content/2022-03-06/sin-miedo-a-escribir>
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza.
- Laguna, R. (2015). *Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano*. CDMX: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Odisea, L. A., Canto, X., La, C., Del, I., & Ogi267, S. (s/f). Edu.mx. Recuperado de http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Odisea.pdf
- Zambrano, M. (2020). *El hombre y lo divino*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (1996). *Horizonte del liberalismo*. Ediciones Morata.
- Zambrano, M. (1989). *La reforma del entendimiento*. Barcelona: Anthropos
- Zambrano, M. (2009). *Las palabras del regreso* (Antología). Madrid: Cátedra.
- Zambrano, M. (2018). *Ni brisa ni sombra*. Trianarts.com. Recuperado de: <https://trianarts.com/maria-zambrano-ni-brisa-ni-sombra/#sthash.KLaG5jNP.dpbs>

Daniel Cornejo García
María Zambrano frente al vacío

RESUMEN

El presente artículo busca poner en diálogo dos posturas que en principio resultan opuestas. La nada, presentada desde María Zambrano, se encuentra cara a cara con una idea nacida en el pensamiento budista y refinada por el filósofo Nāgārjuna, la idea de la vacuidad. La relación surge en la negatividad de los conceptos y el lado positivo como categorías de la realidad. Para entender la nada de Zambrano recorremos *El Hombre y lo Divino* y *Claros del bosque*, libros donde vemos la inspiración mística y religiosa de la filósofa.

Palabras Claves: filosofía, Zambrano, nada, Nāgārjuna, vacío, vacuidad.

Abstract: This paper aims to confront two postures that at first seem opposite. The nothingness, presented from Maria Zambrano, stands face to face with an idea that was born in the Buddhist thinking and improved by the philosopher Nagarjuna, the idea of emptiness. The relationship comes from the negativity of concepts and its consequent positive side as reality categories. To understand the Zambrano's nothingness, we search into *El Hombre y lo divino* y *Claros del bosque*, books where we can appreciate the philosophy's mystic and religious inspiration.

Keywords: philosophy, Zambrano, nothingness, Nāgārjuna, empty, emptiness.

Autor/ Author

Daniel Cornejo García

Universidad de La Salle, CDMX

ORCID ID: 0000-0002-4311-1208

Correo: cornejo.garcia.daniel@gmail.com

Recibido: 30/01/2023

Aprobado: 05/03/2023

Publicado: 30/05/2023

1. Introducción

María Zambrano plantea uno de los sistemas filosóficos contemporáneos más poéticos. La ontología planteada en *El hombre y lo divino* da cuenta de ello: divino y sagrado como muestra de la esencia humana, todo esto a través de ensayos poéticos, no por métrica ni rima sino por forma de la palabra que se adentra en el fondo de las cosas.

Zambrano realiza un estudio de la filosofía como creación a

través de un recorrido en el que se pasa de los dioses de la Antigüedad al cristianismo, a partir de esa pluralidad de divinidades la pensadora se acerca a su propia concepción de la nada, que es lo que nos interesa en las siguientes páginas.

No debe confundirse sagrado con divino. Lo sagrado para Zambrano es la realidad oculta, la realidad que acecha al hombre desde su surgimiento y no es hasta Tales de Mileto, que lo sagrado comienza a revelarse para el pensamiento filosófico, volviéndose así en lo divino¹. Lo divino es la realidad revelada, capaz de ser entendida y explicada, ya no persigue desde la oscuridad, sino que permite ser observada a plena luz. Zambrano hace explícito que los griegos buscaron, además de todo, la *transparencia* a través de los dioses homéricos; poco a poco llegaron a la idea del ser.

El ser se dice de muchas formas nos dice Aristóteles. Es el sustento metafísico de la existencia, aquello que sostiene la realidad. Sin embargo, puede que eso no sea cierto del todo, ¿qué había antes del ser? La nada, el no-ser tan temido por los griegos, nombrado pero nunca estudiado. Fue nombrado por Platón, según Zambrano (2021, 79): “Pero el no-ser quedó referido siempre al ser, salvo en esos “algo” que aparecen como ejemplo de lo que “[...] no hay idea”. Y aquello de lo que no hay ni idea quedó, simplemente, al margen de la idea [...] Y con eso, de “lo que no hay ni idea”, quedaba eludido el horror. El horror que produce el vacío, el no ser, sobre la vida. El no-ser que afecta y muerde el ser; el no-ser dotado de actividad”.

Así, de primer momento, el no-ser refería al vacío común; aquel vacío que no puede significar el abandono del ser sino que significa lo sobrante del mismo². La nada aún no aparece como vacuidad. La filosofía helénica se decanta, naturalmente, por el ser, el alejamiento del infierno; pero parece ser no por razón sino por miedo. “Situándose en la filosofía griega se hace ostensible que vivir es lo mismo que vivir en el infierno, que la vida es de por sí infernal” (179). Parece sugerirse en esto que para los griegos la vida era tan infernal que era necesario abandonarla, exigir una explicación, de no ser revelada esa explicación era necesario inventarla, surgiendo así la filosofía.

La calidad de una civilización está en sus dioses nos dice Zambrano, ¿pero acaso los dioses pueden explicar el no-ser? Evidentemente, los dioses del ser, los dioses helénicos no tienen esta capacidad. Aunque no todos los dioses helénicos eran dioses del ser, tenemos a Apolo y Dionisos como muestra de ello; pues Apolo es mera *transparencia* y Dionisos visto como aquello entre lo humano y lo divino no acaba de estar completo. Estos dioses han sido revelados y nombrados; el dios desconocido no tiene nombre más allá de *Agnostos theos*, pero esto no significa que fuese un dios del no-ser, tan solo no fue revelado en su totalidad y, aún así, fue adorado y se mantuvo en el panteón. No es un dios de la nada ni del no-ser-

Zambrano observa que “La nada como tal apareció, no en la filosofía sino en la religión, como último fondo de donde saliera la realidad toda por un acto creador” (2021, 181). Esta es la nada con actividad, el abismo necesario, la esencia de la realidad y, aun así, no es vacuidad todavía. Zambrano tiene razón cuando nos indica que el no-ser surge de la religión, pues solo ella, en cualquiera de sus manifestaciones, es capaz de hablar y transitar por el infierno. Pues a la religión “No le está permitida la elusión del infierno a quien pretende explorar la vida humana. En nombre del Ser, era posible y aunque necesario. Mas conocer la vida en nombre de la vida obliga a explorar la totalidad de la vida, a no retroceder ante nada” (180).

Nuestro objetivo en la siguiente sección es señalar la relación entre la religión y la idea de la nada, pues más que un término filosófico es un término religioso. También nos servirá como puente de la nada en sus concepciones en los ámbitos occidental y oriental.

2. La nada y el cristianismo

La nada, advierte Zambrano, da un giro con el cristianismo, y un radical movimiento con Lutero. La cuestión de la nada sumió al hombre en las tinieblas, pues la nada era vista como un aparecer de la reducción, de la destrucción de aquello que es. El dios abrahámico trajo claridad, pero no es hasta las enseñanzas de Cristo que esa claridad indicó un camino, camino que de ser recorrido se encontraría, al final, la salvación. “El Dios revelado hizo que la resistencia ante la apetencia humana de ser fuese sentida como proveniente del Mal. Y el mal era vacío, la nada devoradora. Dios era el camino “natural” del ser, por donde la apetencia humana de ser conducía “naturalmente” (2021, 182).

La concepción del dios cristiano será diferente a partir de Lutero, cuya doctrina reintegra al hombre a las tinieblas primeras del ser, a la soledad desnuda frente a Dios; un Dios que ha juzgado desde sus abismos inescrutables, casi como el Dios desconocido. Lutero promueve la interpretación de la palabra divina y, con ello, difumina el camino trazado; toda interpretación, idealmente, pone al hombre frente a su pensamiento, le obliga a cuestionarse aquello a lo que se enfrenta, y vuelve el delirio de persecución. El ser humano, observa la pensadora, es arrojado a la nada: “La nada que no puede ser ni idea, porque no puede ser pensada en función de ser, del Ser, La nada se irá abriendo camino en la mente y en ánimo del hombre como sentir originario. Es decir: en los infiernos del ser” (Zambrano, 2021, 181).

Lutero parece apostar por la vuelta al infierno griego, que siendo tortuoso el entendimiento (la interpretación) logrará apaciguar volviendo a ver a dios como lo que es, la revelación inteligible de la realidad. “La resistencia al ser propio del hombre es la nada, y la nada es Dios, lleva a Él; dejarse caer, hundirse en la nada es hundirse en el fondo secreto de lo divino. El demonio no acecha ya por la nada sino por el ser; el ser es la tentación” (182). Y así, la vía de Lutero logra calmar el infierno al que había regresado, le quita, a la nada, todo nombre que le había sido dado, toda carga negativa y, aún mejor, invierte la carga del *no-ser* poniendo a Dios como ese *no-ser*, acercándose al vacío y alejándose de la naturaleza creada.

Nos dice Zambrano en *Claros del bosque* (2022, 163): “Y en vez de la nada, un vacío cualitativo, sellado y puro a la vez, sombra de la faz de la belleza cuando parte”. Zambrano parece referir a aquella belleza que crea el vacío desde la nada; aquel vacío donde dios le pide a los hombres rendirse a ellos mismos: “[...] rinde su pretensión de ser por separado y aun la de ser él, él mismo [...]. Un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado” (163). Y es en ese olvido y en la contemplación donde encontramos la mayor de las similitudes entre Zambrano y el *budadharmā*.

3. El *budadharmā* y la vacuidad

El Buddha histórico refiere a aquel príncipe que al salir de su palacio conoció, por primera vez: la vejez, la enfermedad y la muerte. Una vez conocido el sufrimiento del mundo se dio cuenta de lo vacía que era la vida en el palacio y escapó definitivamente. Al escapar adopta el nombre de Gautama y se dedica a la vida asceta y realiza un ayuno exhaustivo que lo lleva al borde de la muerte; con esta se da cuenta de que había tomado el camino equivocado y camina hacia el bosque donde comienza a meditar, sucede el despertar y surge el Buddha. Comienza a predicar el despertar y rápidamente se hace de adeptos que lo escuchan y le siguen. Las enseñanzas no son de carácter ni religioso ni filosófico, son prácticas constantes escondidas en un discurso muy literal pero casi metafórico.

El Buddha predica la cuatro nobles verdades sobre el mundo y la liberación. La primera de ellas proviene del hinduismo y las tres restantes del iluminado. 1) Del sufrimiento: todo ser humano nace en el sufrimiento y muere en él; 2) Del origen del sufrimiento: el deseo es el origen del sufrimiento; 3) De la cesación: la pacificación del deseo; y 4) Del sendero: el camino por el cual se alcanza el nirvāṇa o nibbāna en pali.

Es fácil identificar al nirvāṇa con la nada de la que Zambrano nos dice en *El hombre y lo divino*:

La nada no puede configurarse como el ser, ni articularse; dividirse en géneros y especies, ser contenido de una idea o de una definición. Pero no aparece fija; se mueve, se modula; cambia de signo; es ambigua, movediza, circunda al ser humano o entra en él; se desliza por alguna apertura de su alma. Se parece a lo posible, a la sombra y al silencio. Nunca es la misma. Y, una de sus funciones es reducir, reduce a polvo, a nada los sucesos y, sobre todo, los proyectos (2021, 184-185).

Esta identificación se puede dar, además, debido al canon anterior a Nāgārjuna, pues en los Khuddaka Nikāya (1982) del suttapitaka se puede leer lo siguiente: “Pero como sí existe, monjes, [algo] que no ha nacido, que no ha llegado a ser, que no ha sido creado, que no ha sido construido, entonces, se sabe sobre el escape de lo que ha nacido, de lo que ha llegado a ser, de lo que ha sido creado, de lo que ha sido construido.

Nos dicen Solé-Leris y Velez de Cea en los Majjhima Nikāya (2015, xxix): “El *Nibbāna* es algo que pertenece a la pura existencia y no es reductible a las categorías lógicas y discursivas que utilizamos para razonar y comunicarnos [...]. Por consiguiente todo esfuerzo por conceptualizar al *Nibbāna* no solo está de antemano condenado al fracaso, sino que no hace más que deformarlo [...]” Así pues, el nirvāṇa no entra en la categoría del *no-ser* ni del *ser*, pues no entra en categoría alguna. Lo práctico del nirvāṇa no es comparable con lo práctico de la nada en el existencialismo ni del cristianismo o luteranismo. Y así el nirvāṇa se puede entender por medio de la vacuidad.

Si entendemos a la nada como lo hacían los griegos, ese *no-ser* que está más allá de lo nombrado, podremos llegar a una conclusión así: La vida, el *ser*, es contraria a la nada, el *no-ser*; dotándole de una propiedad a la nada que el nirvāṇa no tendrá en el budismo, pues nos dice Nāgārjuna (2019, 172):

No hay ninguna distinción ninguna distinción entre nirvāṇa y saṃsāra. No hay ninguna distinción entre saṃsāra y nirvāṇa.

El límite del nirvāṇa es el límite del saṃsāra, no existe nada entre ellos, ni siquiera algo muy sutil.

Lo anterior se puede entender como la identidad entre realidad convencional y realidad última, alejándose de la concepción griega de la nada y de las concepciones erróneamente nihilistas del budismo, (estas realidades están sustentadas por la vacuidad universal de la cual hablaremos más adelante).

Una de las enseñanzas fundamentales sobre el Dharma es el de la vacuidad; enseñanza formulada por Nāgārjuna fundador de la escuela del camino medio. Las enseñanzas de Nāgārjuna estaban suscritas a la rama del Mahāyāna (el Gran Vehículo), por ello los versos sobre los fundamentos del camino medio son de carácter práctico para la ayuda de la liberación del otro y no de la propia como los arhat de la rama Theravāda. Nāgārjuna no busca una originalidad en su pensamiento, sino que busca un regreso a las enseñanzas del Buddha sobre las Cuatro Verdades Nobles y el Noble Óctuple Sendero.

La vacuidad refiere a la insustancialidad de la existencia y de la realidad, no hay un *sí-mismo* que sustente al fenómeno y el buscarlo sería una necedad que nos lleva al sufrimiento; hemos de entender el surgir en dependencia, la pacificación de las proyecciones y la vacuidad. El surgir en dependencia es, en resumen, la inexistencia de causa-efecto sino de un fenómeno donde “las partes” no existen por sí solas; la pacificación de las proyecciones se da por medio de la vacuidad, los que comprenden erróneamente piensan que el Buddha enseña a eliminar el deseo, pero esa eliminación es también deseo (pues es desear no-deseo), así Nāgārjuna explica la pacificación en lugar de la eliminación.

La vacuidad es la negación de los *dharmas*, de la sustancia del mundo. Pero esto no debe de confundirse con el *no-ser*, con la nada. La vacuidad no niega la existencia, en la vacuidad de las cosas se encuentra la posibilidad de la realidad convencional, hay utilidad en la vacuidad; tomemos un vaso como ejemplo, el vaso convencionalmente nos sirve para transportar un líquido que finalmente terminaremos por beber, esta convención no está sostenida por un *telos* ni de una nada creadora, es mera convención de existencia del vaso.

Zambrano, a diferencia del resto de la filosofía clásica, se acercó a la vacuidad cuando afirma: “Hechos, cosas, cantidades, son las defensas que inconscientemente levanta el hombre frente a ese vacío que su sentir le acusa” (187). Los hechos, las cosas, categoría que desde los helénicos afirma una esencia, *idea* o *telos*, que termina en existencia, son la demostración de una tradición que busca no enfrentarse a lo desconocido y arraigar la idea del Yo. Zambrano parece tener clara la diferencia entre Occidente y Oriente, pues en la primera tradición el entendimiento de la realidad vista desde un Yo es el alejamiento total en la relación sujeto-objeto, y esto se ve desde Platón hasta Descartes³. Pero la tradición oriental a la que hemos referido le recuerda a Zambrano que no es posible reducir la nada (vacuidad) a un concepto. Por eso Zambrano se decanta por aquella concepción que afirma a la nada como creadora, como fuente y retorno de aquello que es. Así encontramos la primera similitud, la vacuidad y la nada son posibilidades de realidad y, también, aquel lugar donde todo regresa.

Zambrano y el *budadharmā* se encuentran. Ambas percepciones, a nuestro entender, tratan al mundo como surgido de un lugar que niega el ser; sin embargo, esta negación del ser es diferente. Nāgārjuna niega al ser como en sí, independiente de todo; Zambrano, por otro lado, niega el surgir del ser desde el ser, el ser es creado desde la nada, una nada creadora. La más grande diferencia es la existencia misma, la nada de Zambrano parece evocar una entidad que, a pesar de suponerse como no-ser, se sustenta en sí misma como punto de inicio y retorno; cosa que es radicalmente contraria en la vacuidad, pues la vacuidad misma está vacía.

Finalmente, la vacuidad y la nada zambranianas son diferentes entre sí, pero encontramos similitudes que a nuestro parecer nos podrían ayudar a comprender el concepto de la nada y de la vacuidad desde un contexto diferente; es decir, estas similitudes y diferencias son el camino para encontrarnos con las ramas que conectan lo occidental y lo no occidental con el fin de lograr una verdadera universalidad filosófica.

Conclusiones

En conclusión, el sistema filosófico revisado en *Claros del bosque* y *El hombre y lo divino* nos presenta a una Zambrano que busca exponer la categoría de la nada, una nada nacida en con los helénicos y seguida por la tradición occidental. El vacío de Zambrano se diferencia de la nada helénica en tanto que aunque el vacío nace de la nada, es creación que surge de ningún lugar, del lugar donde el ser aún no es. La relación de Zambrano con Nāgārjuna la encontramos en esta reivindicación del vacío.

Zambrano no comparte la visión de la nada del hombre occidental quien construye un sistema que hace todo por negarla, el sistema del ser. La autora no busca negar los logros de este sistema, sino que existe una vía que abraza al vacío tan temido por los llamados grandes pensadores. Lutero ya había encontrado esa ruta de una nada no negativa en Dios, Zambrano dialoga con ese concepto, establece esa nada como un espacio creador, tal como parece sugerir Nagarjuna en su pensamiento.

Notas

1. Nos explica la doctora Lizaola respecto a lo sagrado: La emergencia de lo sagrado ha logrado que la semilla del hombre hunda en la tierra su primera raíz: la alteridad [...]. Que haya emergido lo sagrado, que lo podamos ver bajo las formas de los diferentes dioses, encierra en sí el acto fundante por excelencia: el otro (Lizaola, 2003, 177). Pues, nos parece, como el niño que da un salto de yo a tú, así el hombre se encontró con la realidad desnuda que le muestra que no está solo y debe buscar la compañía del otro. Y esto se explicaría con el surgir de la filosofía, pues la pregunta por la existencia no es personal sino de carácter universal para con el otro, la búsqueda del arché es la semilla del hombre.

2. Continuando con la doctora, encontramos la idea del no-ser despreciado por toda una tradición que continua a día de hoy; de la cual algunas de las consecuencias son la de afirmar que no hay filosofía fuera de la europea (que comienza con los helénicos, pero que no es el caso revisar esto en este escrito): Zambrano vislumbra esto desde el punto opuesto a la mirada de Parménides: el no-ser también es... afirma que el no-ser, lo que no existe, por no poseer un predicado justificado

de verdad, existe aún siendo negado y echado a un lado. De ahí el tamaño del infierno que contiene lo que se ha condenado por no tener estatuto de real, es decir, de racional, lo que perdió en la batalla de lo que es y no es por carecer de la debida justificación; mas existe aún siendo negado y olvidado. (219)

3. Aquí me gustaría remitir al escrito de Arnau acerca de Nāgārjuna, donde podemos ver más signos de la relación que buscamos: El significado del concepto filosófico y soterológico de la vacuidad debe buscarse en su aplicación en un régimen de entrenamiento, de ahí que sea preferible considerarlo una tecnología del yo antes que un concepto meramente teórico. (Arnau, 2005, 176). Hago uso de esta cita para demostrar la capacidad de la vacuidad para aplicarse según cierto contexto donde es suplida por los conceptos, esto con el fin de no encararla. Entender la vacuidad como falta de hechos, ideas o telos reales, está justificada por la usanza de la vacuidad en la práctica del despertar y el alejamiento del sufrimiento; demostrando que la tradición occidental afirma el yo (hechos, ideas o telos) para no enfrentar el vacío de la realidad.

Referencias

- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío: filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lizaola, J, 1954. (2003). Lo sagrado en el pensamiento de Maria Zambrano. (Tesis de Doctorado). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/72659>.
- Nāgārjuna. (2019). *Mūlamadhyamakakārikā* (A. Vélez de Cea, Trad.; 2.ª ed.). Kairos.
- Romero, M. M. (2022, 27 diciembre). En *Ensayo en torno al budismo y la filosofía de Nāgārjuna*. aion.mx. <https://aion.mx/filosofia/sufrimiento-y-vacuidad-budismo-y-filosofia-de-nagarjuna>.
- Steinthal, Paul; Pali Text Society (London). (1982). *Udāna*. London: London [etc.]: Pali Text Society; Distributed by Routledge & Kegan Paul.
- Vélez, A.; Leris, A. S. (2002). *Majjhima Nikaya: Los sermones medios del Buddha* (Traducción del pali). Barcelona: Nirvana Libros, S.A. de C.V.
- Zambrano, M. (2023). *El Hombre Y Lo Divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2011). *Claros del bosque*. Madrid: Cátedra.



III

Poiesis



Juan Alberto Tubac (Maya Poqomam)
Los veinte granos de la cultura Maya
Escrito por Dr. Francisco Márquez Guevara (Mestizo)

La cultura maya ha sido una de las grandes civilizaciones del mundo. Todos los pueblos han tenido su forma propia de ver y entender su vida y su realidad, es decir, una cosmovisión. Los veinte granos de la cultura Maya, escrito por el Doctor Francisco Márquez, refleja la cosmovisión y cultura del pueblo Maya. Es la interpretación del contenido plasmado en el Popol Wuj, libro sagrado de los mayas. En la civilización Maya sobresale el registro del tiempo, el cual ha sido parte importante en la esencia y vida de los pueblos originarios de América. El Doctor Márquez induce a la interpretación del significado de los 20 días del calendario de 260 días; para los mayas son los nueve meses de gestación de un ser humano. Desde hace miles de años, el pueblo maya viene nombrando a sus seres que nacen en este mundo según el Cholq'ij, Calendario Sagrado Maya. El número 20 es la base del calendario de 260 días. El calendario de 260 días es llamado Tzolkin en Maya Yucateco, y Cholq'ij en Maya K'iché. Este calendario está dividido en 13 meses de 20 días cada uno. Cada fin de ciclo de 260 días se celebra el Wajxaqib Batz' (8 hilos, 8 Monos) es una de las fiestas espirituales más importantes del pueblo maya. Con el sagrado fuego entre incienso se realizan ceremonias. Este día es tan especial que se puede evidenciar la celebración en los diferentes lugares del territorio, y generalmente, es protagonizado por los Aj q'ijaw (sacerdotes mayas). La referencia del origen de las ceremonias mayas la encontramos en el Popol Wuj, libro sagrado de los mayas, escrito en idioma K'iché. Las ceremonias mayas han sido el medio para agradecer la vida, la existencia, el camino y el destino que le toca vivir al ser humano

Los veinte granos de la cultura maya refleja la evolución de la existencia del ser humano en este mundo. Hace saber el significado del día presente, pasado y futuro y hace saber el tiempo para cultivar, la milpa y el frijol.

Los veinte granos de la cultura maya son sagrados porque son inexplicables ante el asombro de la sincronía entre manifestaciones naturales, sobrenaturales y la vida misma, que solo es posible entender desde lo sagrado.

Autor/ Author

Juan Alberto Tubac
Universidad de San Carlos de
Guatemala

**Correo: tubacpar64@
gmail.com**

Recibido: 07/07/2022

Aprobado: 15/12/2022

Publicado: 30/05/2023

Los veinte granos de la cultura maya es la descripción del significado de los nawales; es la fuerza, la energía que se desprende o que se siente de las personas. El nawal se interpreta como la energía que acompaña a una persona desde su nacimiento hasta su muerte

Los veinte granos de la cultura maya es la sabiduría maya que trasciende y se ha transmitido de generación en generación; es la sabiduría ancestral que acompaña a las familia en el diario vivir y en el buen vivir.

¡Cuán grande es el umbral de los veinte granos de maíz, para el desarrollo del buen vivir de los pueblos Mayas! ¡Cuán grande sería nuestra civilización si se logra comprender el hilo de nuestro destino! Por el contrario, los pueblos mayas han sido colonizados, están sometidos a un proceso de asimilación y de anulación cultural. Aun los mayas no tienen las condiciones para mantener y desarrollar su propia cultura, no disfrutan el derecho humano de tener libertad cultural. Los mayas aún siguen presionados directa o indirectamente para utilizar nombres ajenos a su nawal, a su cultura e idioma.

Francisco Antonio Márquez Guevara
Los veinte granos de la cultura Maya

B'atz – Mono



-1-

El primero es Bátz,
el hilo de la vida,
el grano de maíz,
que cuenta el origen,
y desarrollo de la creación.

“Ésta es la relación de la formación del universo,
de cómo todo estaba en suspenso,
todo en calma....
Sólo el agua en reposo,
el mar apacible...

Sólo el Creador y Formador,
Tepeu Gucumatz,
los progenitores,
estaban en el agua
rodeados de claridad,

Estaban ocultos
bajo las plumas verdes y azules...”
Tepew Gucumatz
la serpiente emplumada
Corazón del cielo
Corazón de la tierra
Esto dice el Popol Vuh

Autor/ Author

Francisco Antonio Márquez Guevara
Universidad de San Carlos de
Guatemala

Correo:
franciscoantonio6@
gmail.com

Recibido: 07/07/2022
Aprobado: 15/12/2022
Publicado: 30/05/2023

E – Camino



2-

El segundo se llama Ee,
la aceptación del devenir,
el segundo grano que cuenta,
la claridad y avance,
la diversidad de los rumbos de la vida.

¡Oh Creador! ¡Oh Formador!
“Concédeles buenos caminos,
hermosos caminos planos...
que sea buena la existencia
de los que te dan el sustento

¡Oh Creador! ¡Oh Formador!
Concede buena existencia
a tus hijos que alimentan tu boca,
en tu presencia,
a ti, Corazón del Cielo,

Corazón de la Tierra,
envoltorio de la majestad...
Los cuatro rincones,
los cuatro puntos...”
Así dice el Popol Vuh.

Aj – Hogar



-3-

El tercero es Aj,
La esperanza y el amor,
El tercer grano que cuenta
Del retoño permanente de la vida
De la señal de la caña de la suerte

“Pero ahí queda la señal
que dejamos de nuestra suerte:
cada uno de nosotros
sembraremos una caña,
en medio de nuestra casa

La sembraremos:
si se secan,
esa será la señal de nuestra muerte.
¡Muertos son!, diréis,
si llegan a secarse.

Pero si retoñan:
¡Están vivos!, diréis,
¡Oh abuela nuestra!”
Así dice el Popol Vuh.

Ix – Madre Tierra



-4-

El cuarto es Ix,
La protección y altar,
El cuarto grano que cuenta
La convivencia armónica
Con el micro y macro Cosmos.

Solamente por un prodigio...
se formaron las montañas y valles
como una polvareda y como una nube
al instante brotaron juntos
cipresales y pinares en la superficie

“La tierra es parte del hombre,
el hombre es parte de la tierra
todas las cosas están así
intercomunicadas unas con otras
como la sangre de una familia, todo está unido

El hombre no trama el tejido de la vida,
él es, sencillamente uno de sus hilos,
lo que él hace a ese tejido,
se lo está haciendo a sí mismo.”
Así dice El Popol Vuh y Carta del jefe Seattle.

Tzi'kin – Pájaro



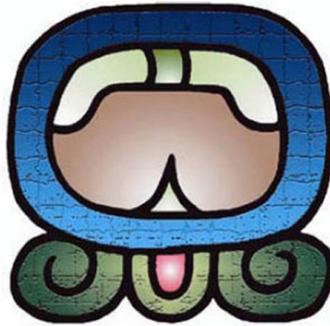
-5-

El quinto es Tzikím,
La alegría o gozo,
El grano que cuenta
Del cultivo de la esencia
Y la cosecha de la abundancia.

“luego surgieron el león y el tigre.
Pero primero cantó el pájaro
Que se llama Queletzú.
Verdaderamente se alegraron
Todos los animales

Y extendieron sus alas el águila....
Las aves pequeñas
Y las aves grandes.
Así dice el Popol Vuh”

-6-



El sexto es aj ma'q
La reconciliación
El grano que nos cuenta
De la interrelación del tiempo y las cosas,
De la cosecha del pasado, presente y futuro.

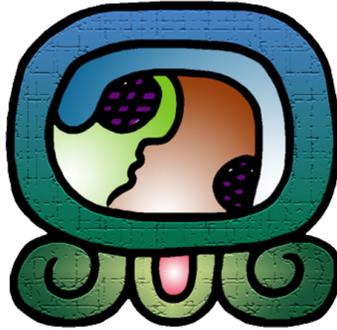
“¡Oh hijos nuestros!
Nosotros nos vamos,
Nosotros regresamos,
Sanas recomendaciones
Y sabios consejos os dejamos....

Vamos a emprender el regreso,
Hemos cumplido nuestra misión,
Nuestros días están terminados.
Pensad, en nosotros,
No nos borréis, ni nos olvidéis...

Luego dejo Balam Quitzé
La señal de su existencia:
Este es un recuerdo
Que dejo para vosotros.
Este será nuestro poder.

Entonces dejó la señal de su ser,
El Pezom-gagal....
E inmediatamente quemaron copal
Ante este recuerdo de sus padres.”
Así dice el Popol Vuh.

No'j – Sabiduría



-7-

El séptimo es Noj,
La sabiduría
El grano que nos cuenta
La sabiduría del Cosmos,
La iluminación permanente.

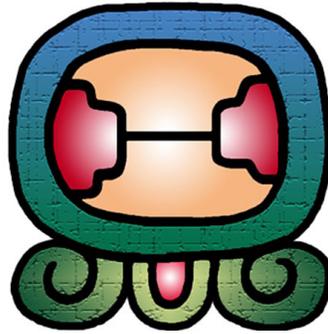
“...se trajo la cuerda de medir
y fue extendida en el cielo
y en la Tierra,
en los cuatro ángulos,
en los cuatro rincones,

como fue dicho por el Creador-Formador,
la madre y el padre de la vida,
de todo lo creado,
el que da la respiración
y el pensamiento,

la que da la luz a los hijos,
el que vela por la felicidad
de los pueblos,
la felicidad del linaje humano,
el sabio,

el que medita en la bondad
de todo lo que existe
en el Cielo, en la Tierra,
en los lagos y en el mar.”
Así dice el Popol Vuh.

Tijax – Piedra



-8-

El octavo es Tijax
El grano que cuenta
De la salud y de la vida,
De la protección permanente
Del Corazón del Cielo y de la Tierra

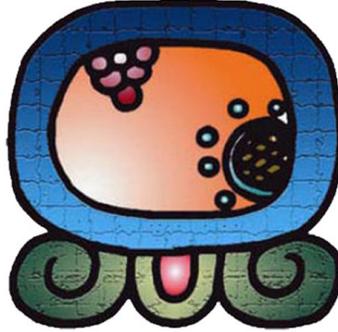
“¡Oh tu, hermosura del día!
¡Tú Huracán,
Tú Corazón del Cielo y de la Tierra!
¡Tú dador de la riqueza,
tú dador de las hijas y de los hijos...!

Que no encuentren desgracia
Ni infortunio,
Que no se introduzca el engañador
Ni detrás ni delante de ellos.
Que no caigan, ni sean heridos.

Que no caigan en la bajada
Ni en la subida del camino.
Que no encuentren obstáculo
Ni detrás ni delante de ellos,
Ni cosa que los golpee...

Que sea buena la existencia
De los que te dan el sustento
Y el alimento en tu boca,
En tu presencia...”
Así dice el Popol Vuh.

Kawoq – Relámpago



-9-

El noveno es Kawóq,
La clarividencia
El grano que nos cuenta
Del canto y el poema,
Del amor a la vida.

“...hizo Ixmucané nueve bebidas,
y de este alimento provinieron la fuerza
y la gordura
y con el crearon los músculos
y el vigor del hombre...

de maíz amarillo y de maíz blanco
se hizo su carne,
de masa de maíz
se hicieron los brazos
y las piernas del hombre...

fueron dotados de inteligencia,
vieron y al punto se extendió su vista,
alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer
todo lo que hay en el mundo.”
Así dice el Popol Vuh

Ajpu – Luz



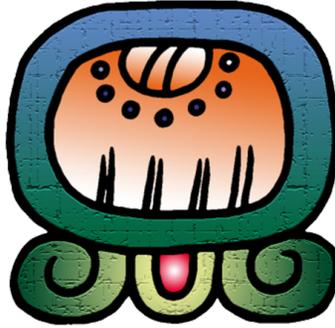
-10-

El decimo es aj pú,
La resurrección
El grano que nos cuenta
del triunfo de la purificación.

“... en seguida se apoderó Ixbalanqué
de la cabeza de Hunahpú,
se llevó de nuevo la tortuga
y fue colocada sobre el juego de pelota
Y aquella era la cabeza

Era verdaderamente
la cabeza de Hunahpú
Y los dos muchachos
se pusieron muy contentos.”
Así dice el Popol Vuh.

Imox – Pez



-11-

El undécimo es Imox,
El equilibrio y la tolerancia,
El grano que nos cuenta
Del arte de la vida
De la superioridad y la pureza

De la casa de los creadores y formadores.

“Esta es la relación
de cómo todo estaba en suspenso,
todo en calma,
callado,
y vacía la extensión del cielo....
Sólo estaba el mar en calma
Y el cielo en toda su extensión...
Sólo el agua en reposo,
El mar apacible, solo y tranquilo”
Así dice el Popol Vuh.

q' – Viento



-12-

El duodécimo es l'q,
Aliento de vida
El grano que nos cuenta
Del aliento continuo
E infinito de la vida.

De las imágenes mayas
De los profetas mayas.

“Se dispuso así en las tinieblas
y en la noche
por el Corazón del Cielo,
que se llama Huracán.

El primero se llama Caculhá Huracán.
El segundo es Chipi-Caculhá
El tercero es Raxa-Caculhá
Y estos tres son el Corazón del Cielo.”
Así dice el Popol Vuh.

Aq'ab'al – Amanecer



-13-

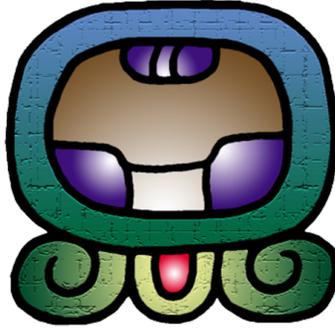
El decimotercero es Aqábal,
la aurora o amanecer,
o templo maya
es el grano que nos cuenta
de la dualidad y complementariedad

“Cuando el sol salió
se llenaron de alegría
los corazones
de Balam Quitzé, Balam Acab,
Mahucutaj e Iqui Balam,

grandemente se alegraron
cuando amaneció...
estaban allí
sobre el monte Hacabitz,
cuando les amaneció,

allí quemaron el incienso y bailaron,
dirigiendo la mirada hacia el oriente...
allí estaban sus montañas
y sus valles”.
Así dice el Popol Vuh.

K'at – Red



-14-

El decimocuarto es Kát,
el desarrollo o desenvolvimiento,
el grano que nos cuenta
de la interconexión energética
y el entendimiento de las partes.

“¡Ixtoh,
Ixcanil,
Ixcacan,
vosotras
las que conocéis el maíz;

y tu Chajal,
guardián de la comida
de Hunbatz y Hunchouén!
dijo la muchacha,

y a continuación cogió las barbas,
los pelos rojos de la mazorca
y los arrancó,
sin cortar la mazorca.

Luego los arregló en la red
como mazorcas de maíz
y la gran red se llenó completamente”.
Así dice el Popol Vuh.

Kan – Movimiento



-15-

El decimoquinto es Kan
la disciplina
el grano que cuenta
del movimiento sincronizado
del micro y macro Cosmos.

“¡Oh tú,
Huracan,
Chipi-Caculhá,
Raxa-Caculha,
Chipi-Nanahuac,

Raxa-Nanahuac,
Voc, Hunahpú,
Tepeu, Gucumatz,
Alom, Qaholom,
Ixpiyacoc, Ixmucané,

abuela del sol,
Abuela de la luz!
¡Que amanezca
y llegue la aurora!
Así dice el Popol Vuh.

Keme – Tecolote



-16-

El decimosexto es Kamé,
el manso o humilde,
el grano que cuenta
del origen, la permanencia
y el desarrollo.

“Estos son los nombres
de los primeros hombres
que fueron creados y formados:
Balan Quitzé, Balan Acab,
Mahucutah e Iqui Balam.

Estos son los nombres
de nuestras primeras madres
y padres...
fueron dotados de inteligencia;

vieron y al punto se extendió su vista,
alcanzaron a ver,
alcanzaron a conocer todo
lo que hay en el mundo...
en los cuatro puntos cardinales

Entonces existieron también sus esposas
Y fueron hechas sus mujeres...
Caba Paluna, Chomilia,
Tzunamiha y Caquixahá.

Estos eran los nombres de sus mujeres
Las cuales eran Señoras principales”
Así dice el Popol Vuh.

Kej – Venado



-17-

El decimoséptimo es Kéj,
La banqueta espiritual,
El grano que nos cuenta
Del equilibrio y armonía
Fundamentados en el respeto.

“Balam-Quitze,
Balam-Acab,
Mahucutah e
Iqui-Balam
Hablaron

Ellos Dijeron:
Aguardemos que amanezca.
Así dijeron aquellos
grandes sabios...”
Así dice el Popol Vuh.

Q'anil – Semilla



-18-

El decimoctavo es Qánil,
la antorcha espiritual,
el grano que nos cuenta
de la fertilidad y fecundidad,
del nacimiento de todo.

“De Paxil, de Cayalá, así llamados,
vinieron las mazorcas amarillas
y las mazorcas blancas.
Yac, Utiu, Quel, Hoh,
Enseñaron el camino.

Y de esta manera se llenaron de alegría,
porque habían descubierto
una hermosa tierra,
llena de deleites,

abundante en mazorcas amarillas
y mazorcas blancas
y abundante también
en pataxte y cacao,
y en innumerables zapotes,

anonas, jocotes, nances,
matasanos y miel,
abundancia de sabrosos alimentos....”
Así dice el Popol Vuh.

Toj – Ofrenda



-19-

El decimonoveno es Tój,
la lluvia de bendiciones,
el grano que cuenta
de la tridimensionalidad
de correspondencia

de la relación con Ajaw,
naturaleza y ser humano;
la paz, la alegría y la felicidad
entre los pueblos.

“Enseguida desarrollaron el incienso
que habían traído desde el oriente
y que pensaban quemar,
y entonces desataron
los tres presentes
que pensaban ofrecer.

El incienso que traía Balam Quitzé
Se llamaba Mixtán Pom;
El encienso que traía Bálam Acab
Se llama Caviztan Pom;
Y el que traía Mahucutah
Se llamaba Cabauil Pom,

Los tres tenían su incienso
Y lo quemaron
Cuando se pusieron a bailar
En dirección al Oriente.”
Así dice el Popol Vuh.

Tz'i' – Tepezcuintle



-20-

El vigésimo se llama Tzí,
diálogo o plática,
el grano que cuenta
de la transparencia,
del valor de la palabra,

de la actuación y del ser,
son manifestación de orden,
comunicación e interacción. “Llegó aquí entonces la palabra,
vinieron juntos,
Tepeu y Gucumatz,
en la oscuridad, en la noche,
y hablaron entre sí

Tepeu y Gucumatz.
Hablaron, pues,
consultando entre sí
y meditando;
se pusieron de acuerdo,
juntaron sus palabras
y su pensamiento.”
Así dice el Popol Vuh.



IV

Procesos de investigación



Randall Jiménez Retana

El rol de la universidad pública en las comunidades: Análisis de los desafíos para el vínculo universidad-sociedad

RESUMEN

En este artículo se aborda la relación entre la universidad pública y las comunidades en diversos territorios. La propuesta se divide en cinco secciones. La primera aborda el tema de la democracia como sustrato para el desarrollo de la universidad pública autónoma. La segunda sección trata sobre los objetivos en el Estatuto orgánico y las implicaciones. La tercera sección ubica la propuesta de las Políticas institucionales 2021-2025 y su relación con la sociedad. La cuarta sección perfila la preparación de que dispone la universidad para su población estudiantil en relación con el trabajo comunal universitario en los diferentes territorios. La quinta sección facilita una serie de desafíos que requieren considerarse en la dinámica universitaria para su pertinencia y actualidad.

Palabras Claves: democracia, universidad, trabajo comunal universitario, acción social.

Abstract: This article addresses the relationship between public universities and communities in various territories. The proposal is divided into five sections. The first section engages with the issue of democracy, as a foundation for the development of an autonomous public university. The second section describes and discusses the objectives in the Organic Statute and its implications. The third section situates the proposal of Institutional Policies 2021-2025, and explores its relationship with society. The fourth section outlines the university preparation available for its students, in relation to different territories' university community work. The fifth section details a series of challenges that need to be considered in university dynamics, for current pertinence and relevance.

Keywords: democracia, universidad, trabajo comunal universitario, acción social.

Autor/ Author

Randall Jiménez Retana

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0002-3667-0140

Correo: randall.jimenez@ucr.ac.cr

Recibido: 20/04/2023

Aprobado: 19/05/2023

Publicado: 30/05/2023

1. Introducción

En un ambiente tan crispado socialmente, es necesario buscar acercamientos que permitan una comprensión más integral de la razón de ser de las organizaciones. Para ello, volver la mirada a las declaraciones de las instituciones se convierte en un requisito para aproximarse a una posible evaluación de la misma.

Es así como una visión que favorezca encuentros democráticos y razonados es la que ya proponía Potter (1971), respecto de la bioética como un puente hacia el futuro. En este sentido es fundamental establecer diálogos y discusiones que posibiliten un encuentro razonado y un debate democrático en los espacios públicos. La universidad es, por definición, un espacio democrático, de discusión, inclusión y debate razonado.

Por ello, con la complejidad de los saberes y las nuevas exigencias para dar respuestas más inclusivas, integrales y humanizantes a las personas involucradas, se vuelven necesarios acercamientos que promuevan la democracia y la autonomía de los sujetos afectados. Una autonomía entendida como aquella capacidad de los sujetos para poder autodeterminarse y generar sus propias obligaciones.

El ambiente universitario privilegia la democracia, la autonomía, la formación humanística, las artes y las ciencias. También ha tenido que actualizarse con enfoques cada vez más inclusivos y que permitan la equidad entre las diferentes poblaciones y opciones de vida.

Es así como la promoción del sujeto autónomo, entendido como aquel que realiza actos libremente, en consonancia con su plan de vida y valores (Beauchamp y Childress, 2013) favorece espacios que permitan la investigación, la docencia y la acción social enraizada en las exigencias desde una ciudadanía global. Cuando los sujetos se sienten ciudadanos (as) del mundo (Cortina), establecen lazos de solidaridad y cooperación, donde la inclusión y promoción de enfoques de derechos humanos, consideran en sus acercamientos, no sólo al homo sapiens, sino también al ambiente y a los animales no humanos.

Para Miguel Kottow (2014), la vulnerabilidad es la condición humana de fragilidad que todos compartimos. La formación integral de las personas universitarias requiere de una sensibilización ante las condiciones materiales, culturales, sociales y políticas por las cuales los sujetos están padeciendo su realidad cotidiana. Por ello, la consideración de la autonomía y vulnerabilidad tienen que estar presentes en todo espacio reflexivo. Los enfoques reduccionistas pueden ser recetas “atractivas” que aportan soluciones “rápidas”, aunque sacrificarían en no pocas ocasiones un enfoque humanista.

Dado lo anterior, la formación humanística a lo largo de la historia favorece horizontes de esperanza, ya que integra la pluralidad de nuestras identidades, que se superponen unas a otras (Cf. Soto, 2020), oponiéndose con esto, a visiones estereotipadas y unificadoras de la sociedad que buscan interpretar la complejidad de la vida en común desde un enfoque economicista, que en última instancia reduce también la creatividad humana y sus expresiones.

Desde esta perspectiva, el propósito de la educación universitaria se enmarca en contribuir con la promoción del razonamiento y la libertad. Por ello, el derecho a la educación desde una visión humanista, promueve la capacidad de elección de los sujetos, de forma que aprendan a tomar sus propias decisiones y no simplemente

limitarse a una obediencia irreflexiva (Cf. Sen, 2009). Con ello, más que especialistas técnicos, la Universidad contribuye a la formación de una ciudadanía consciente de la realidad que la circunda, sensible a los semejantes y capaz de propiciar procesos de transformación de acuerdo con las necesidades sociales (Cf. Escuela de Estudios Generales, 2022).

En este proceso de expandir las libertades y capacidades de los sujetos y poblaciones, la democratización de la educación superior pública lo promueve la Universidad de Costa Rica desde 1968, con la creación de la Sede de Occidente en San Ramón de Alajuela. Inicia un camino de inclusión de poblaciones en zonas históricamente con condiciones desfavorables para acceder a la universidad. A partir de esta decisión, hoy día se encuentran sedes y recintos universitarios en Liberia, Santa Cruz, Puntarenas, Esparza, Golfito, Turrialba, Paraíso, Guápiles, Siquirres, Limón y Grecia.

La presencia plena de la Universidad de Costa Rica en cada uno de estos territorios significa la docencia, investigación y acción social con un sello característico como lo es la formación humanística, liderada por la Escuela de Estudios Generales, y que se desarrolla en todas las sedes universitarias. Dicha formación integral no puede desvincularse de las grandes discusiones y avances tecnológicos y antropológicos. Así es como la actualización de las propuestas programáticas y el intercambio con personas académicas de todo el mundo implica una dinámica de trabajo colaborativo que favorecerá una transferencia de experiencias y conocimientos en beneficio de las comunidades.

2. Estatuto Orgánico

La Universidad de Costa Rica está llamada a ser “[...] una institución de educación superior y de cultura, autónoma constitucional y democráticamente, constituida por una comunidad de docentes, estudiantes y personal administrativo, dedicada a la docencia, la investigación, la acción social, el estudio, la meditación, la creación artística y la construcción del conocimiento y su difusión” (Art.1).

Del anterior artículo quisiera retomar algunas palabras claves para lo que nos ocupa en este trabajo: cultura, acción social, conocimiento y difusión. Este mandato sitúa la vida académica de la Universidad vinculada con su entorno, pero desde sus rasgos esenciales, con un claro propósito democratizador del conocimiento. Democracia, cultura y conocimiento no pueden disociarse del accionar universitario.

Así las cosas, el deber de la Universidad es “[...] contribuir con las transformaciones que la sociedad necesita para el logro del bien común, mediante una política dirigida a la consecución de una justicia social, de equidad, del desarrollo integral, de la libertad plena y de la total independencia de nuestro pueblo” (Art.3). Por ello, y dado el rango constitucional de que dispone la UCR y sus obligaciones con el Estado costarricense, no puede abstenerse de pronunciarse ante proyectos de iniciativa de ley ante los cuales esta requiere dar el criterio técnico.

3. Políticas institucionales 2021-2025

La realidad costarricense, al ser dinámica y cambiante, implica desafíos para

la propia universidad. Por ello, se revisan, actualizan o crean nuevas políticas institucionales para responder de manera plena a la sociedad y sus necesidades.

Ya el eje I de las Políticas Institucionales 2021-2025 se dedica a la relación Universidad y sociedad. Esto no es de menor cuantía. La universidad es la depositaria de la inversión pública para formar sujetos con una visión humanista, solidaria, democrática y comprometida con ideales que posibiliten la construcción de mejores horizontes de vida para cada una de las personas, a saber:

1.1.1 Promover los principios, propósitos y valores del humanismo, tanto a nivel institucional como nacional, como parte del quehacer diario de las actividades sustantivas y de los medios y redes sociales de la Universidad.

1.1.2 Fortalecer la formación humanista para que, como componente esencial y fundamental, responda con propiedad a la actualidad universitaria y nacional.

1.1.3 Promover en la comunidad universitaria y en el ámbito nacional los principios, propósitos y valores del humanismo.

Aunado a lo anterior, la relación con las comunidades se inserta en las diversas iniciativas para visualizar los aportes que la Universidad pueda desarrollar y brindar a cada caso particular. Esto se logra desde los objetivos mismos de los que dispone la Universidad, a saber:

1.2.1 Establecer espacios para la reflexión y la acción, en un marco dialógico, de la comunidad universitaria con los diferentes sectores de la sociedad, dirigidos a contribuir con el bienestar social, el análisis de los problemas nacionales y la construcción de posibles soluciones.

1.2.2 Fortalecer el análisis de los problemas nacionales e internacionales en los planes de estudios, en la investigación y la acción social, con el propósito de plantear propuestas que aporten soluciones viables.

1.2.3 Desarrollar, conjuntamente con los sectores y las comunidades, las capacidades locales que permitan contribuir con soluciones a los problemas de poblaciones específicas.

Sin embargo, uno de los rasgos esenciales de la Universidad es la acción social, junto con la docencia e investigación. Por ello, la presencia en las políticas institucionales es significativo: **1.3.4** Fortalecer la acción social universitaria en beneficio de las poblaciones y comunidades más vulnerables del país.

La acción de la universidad pública no sólo es en las comunidades sino también en aquellas zonas que se encuentran en condiciones de desigualdad y por tanto, se priorizan desde la conceptualización de los proyectos de acción social en sus múltiples opciones.

4. Preparación para el TCU

El Tercer Congreso Universitario de la Universidad de Costa Rica (1971-1972) sentó las bases para lo que sería una de las mayores transformaciones de la UCR. Una de sus reformas, que atañen a nuestra temática, es la creación de los Seminarios de Realidad Nacional (SRN).

Como parte de los objetivos de los nuevos cursos se encontrará la incorporación lúcida de las personas jóvenes a la realidad costarricense y a su problemática concreta (Castillo, 2022). El desafío que se planteó fue el que cada sujeto pueda ubicarse en su contexto particular para incidir en la sociedad.

Los SRN, gracias al enfoque multidisciplinar, preparan para el desarrollo de la acción social en las comunidades de los diferentes territorios. Esto favorece la transferencia de conocimientos creados en la universidad, que busca una mayor redistribución de los alcances y aplicaciones que se generan en las diversas escuelas, institutos y centros de investigación.

La responsabilidad de la formación humanística en la Universidad de Costa es depositada en la Escuela de Estudios Generales (EEG), como baluarte del proceso formativo. En este sentido, la disposición de cursos que conforman la propuesta de que se dispone en las diversas mallas curriculares, buscan preparar al estudiantado para que no sólo sea competente en su carrera profesional, sino en su relación con las comunidades.

Es así como los cursos de Seminarios de Realidad Nacional se insertan como la preparación al Trabajo Comunal Universitario. Este dato tiene que ubicarse de forma adecuada, porque se convierte en la forma en que las futuras personas graduadas se integran en las comunidades y territorios. Hay una oferta de ocho áreas problema, que posibilita la flexibilidad curricular (Castillo, 2022). Estas áreas son las siguientes (Cf. Resolución VD-R- 9290-20): 1) Derechos Humanos y Seguridad Ciudadana, 2) Producción y Desarrollo, 3) Patrimonio Cultural, 4) Medio Ambiente, 5) Educación y Sociedad, 6) Salud Comunitaria, 7) Agroalimentaria y 8) Desarrollo Comunal (Vicerrectoría de Acción Social, 2015)

Como parte de los esfuerzos que se realizan desde la Universidad, es necesario acotar los principios del Trabajo Comunal Universitario (TCU): el humanismo, vínculo dialógico, enfoque de derechos, equidad, inclusión, transdisciplinariedad, sustentabilidad. Estos principios pueden encontrarse en los diversos programas de los cursos ofertados por la EEG. Al respecto, es necesario considerar que los TCU ofertados por la UCR se vinculan con múltiples comunidades en todo el territorio nacional. Al ser proyectos con una visión tan amplia e inclusiva, favorecen una mayor incidencia en la relación universidad-sociedad.

De tal manera, los objetivos que se establecen desde la Vicerrectoría de Acción Social para los TCU, coadyuvan en la dinámica de la vida universitaria, a saber:

- 1) Contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de las personas e incidir en la solución de los problemas y necesidades del país.
- 2) Desarrollar procesos comunitarios que permitan la autonomía colectiva e individual de las personas.

- 1) Desarrollar sensibilidad, compromiso, pensamiento crítico y humanista en los y las estudiantes de la UCR.
- 2) Generar procesos de aprendizaje que integren la teoría y la práctica.
- 3) Realimentar el quehacer universitario desde el intercambio y diálogo de conocimientos y saberes populares.
- 4) Analizar, reflexionar y actuar críticamente con respecto a los conocimientos.

Como puede entreverse, no es una acción unidireccional, sino un ir y venir con la comunidad y desde ella. La comunidad y su territorio se convierten en nichos de conocimiento que incide en la formación profesional de manera directa. Es por ello que el TCU no puede concebirse como un cúmulo de acciones, porque sería una visión empobrecida y descontextualizada de lo que implica un trabajo comunitario.

5. Desafíos para afianzar la relación Universidad-Sociedad

En un ambiente cada vez más polarizado en la sociedad costarricense, debido a la desinformación y apalancamiento en redes sociales y medios de difusión virtuales, el rol que desempeñan las universidades tiene que proponerse a la sociedad, siempre basado en el respeto a todas las personas, con enfoques democráticos y como una invitación al debate público, razonado y tolerante de las diversas posiciones.

El valor público de la inversión en las universidades se invierte en la preparación de las futuras personas profesionales. Este enfoque no es economicista sino humanista, y en él la cultura, la formación integral, técnica, el arte tienen un peso importante. ¿Como incentivar la innovación y emprendimiento si no se cuenta con el arte y las humanidades?

El espacio territorial que impactan las sedes universitarias requiere de un mayor fortalecimiento, tanto en presupuesto como en opciones de formación académica en grado y posgrado, que facilite la adquisición de herramientas a la población originaria. La incidencia de los TCU y la articulación con las sedes universitarias, donde realizan sus acciones, tendría que canalizarse para un aprovechamiento aún mayor de las capacidades desarrolladas.

Aunque ha habido un esfuerzo importante en pro de la inclusión de las poblaciones originarias en las universidades públicas, se requiere de un mayor seguimiento en cuanto a su permanencia y graduación. Los TCU disponen de herramientas para impactar la calidad de vida de las personas que forman parte de las comunidades.

Es necesario perfilar una discusión sobre procesos de inducción al personal docente universitario. Se debe mirar el futuro, pero considerando la historia pasada de la institución, para llevar a cabo las modificaciones y cambios necesarios que respondan a los desafíos que la sociedad le plantea a la universidad.

Solo la apertura de espacios dialógicos favorece el encuentro razonado y la discusión que considera a las personas afectadas en todos sus extremos.

Referencias

- Beauchamp, T. & Childress, J. (2013). *Principles of Biomedical Ethics*. United Kingdom: Oxford University Press.
- Castillo, B. (Febrero 2022). Educación desde lo real: ser y quehacer de los Seminarios de Realidad Nacional de la Universidad de Costa Rica. *Revista Estudios: Especial: Perspectivas del Humanismo*.
- Escuela de Estudios Generales. (2020). Defensa de las Humanidades en la vida universitaria. Universidad de Costa Rica. Pronunciamiento de la Escuela de Estudios Generales. Inédito.
- Kottow, M. (2014). *Carne y cuerpo. Un desafío a la bioética*. Santiago, Chile: Ocho libros.
- Potter, V.R. (1971). *Bioethics: Bridge to the future*. United States: Prentice-Hall.
- Sen, Amartya. (2009). Exclusión e inclusión. En Sen, A. y Kliksberg, B. *Primero la gente*. Buenos Aires: Temas.
- Soto, G. (2019). La visión y el quehacer humanista e integral de la Universidad de Costa Rica. Recuperado de: https://www.ucr.ac.cr/medios/documentos/2018/Gustavo_Adolfo_Soto.pdf
- Universidad de Costa Rica. (1974). Estatuto Orgánico. Recuperado de: https://www.cu.ucr.ac.cr/normativ/estatuto_organico.pdf.
- Universidad de Costa Rica. (2020). *Políticas institucionales 2021-2025*. Recuperado de: https://documentos.cu.ucr.ac.cr/Políticas_Institucionales_2021-2025.pdf.
- Vicerrectoría de Docencia. (2015). *Resolución VD-R.9290-2 015*. San Pedro. Universidad de Costa Rica. Recuperado de: <http://vd.ucr.ac.cr/documento/vd-r-9290-2015/>.



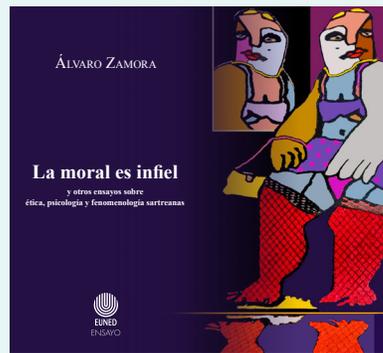
V Reseñas



Galdy Hernández Zárte
Breve caminata por La moral es infiel

Eso viene de más lejos [...]
Lo que pasa con estos muertos viejos
es que cuanto les llega la humedad
comienzan a removerse.
Y despiertan.

–Juan Rulfo: *Pedro Páramo*–



Obras como *La moral es infiel* (2022, San José, EUNED, 440 págs.) deben celebrarse. En eso y otros aspectos acierta el Prof. Dr. Roberto Castillo en su magnífico prólogo, pues el filósofo Álvaro Zamora asume “con rigor” una serie de “cuestiones medulares del pensamiento filosófico” de Jean

Paul Sartre y abre las puertas a muchos temas que pueden motivar el interés de colegas suyos y de otras especialidades que se encuentren interesados en cuestiones de la ética, en estudios sobre el ejercicio cotidiano de la palabra, de la vecindad y la colaboración humana, así como del amor o de cualquier sentimiento mutuo, de las pasiones, o incluso de la metodología para abordar problemas antropológicos.

Se podría afirmar que, desde que el filósofo mexicano Prof. Dr. Jorge Martínez Contreras publicó su extraordinario estudio sobre Sartre en 1980 (*Sartre: la filosofía del hombre*. Siglo XXI Editores, 467 págs.) no se ha publicado en nuestra América (y más allá, seguramente) una obra tan sustantiva en temas sartreanos como esta.

Desde el título, se presume que Zamora no solo mapea aspectos medulares de la filosofía de Jean Paul Sartre sino que, además, aclara cuestiones medulares de su fenomenología (filosofía inspirada en Brentano y gestada por Edmund Husserl), se adentra en la ontología descriptiva de la psicología; también plantea temas cardinales de la ética que en Sartre se encuentra

Autor/ Author

Galdy Hernández Zárte

Universidad Veracruzana

ORCID ID: 0000-0002-0004-7410

Correo: hernandez.galdy@colpos.mx

Recibido: 02/03/2023

Aprobado: 17/04/2023

Publicado: 30/05/2023

inconclusa y que es, sin duda, el eje axial de este libro. El texto visita lugares diversos, pero relacionados: desde la ontología hasta la axiología o teoría de los valores y la deontología; así la teoría de los deberes e incluso la crítica y polémica versión sartriana del marxismo. De soslayo, Zamora ofrece una visión del *compromiso moral* (que a veces es político) de la conciencia imaginaria, del individuo, el grupo y las relaciones entre personas. Aquí también plantea una perspectiva humanística que se puede resumir con un postulado que él mismo Zamora ha explicado en algunos de sus escritos anteriores: “el futuro no es un *por-venir*, sino un *por-hacer*”.

Según el filósofo costarricense, “decir *posibilidad* es abrir -con cada acto- una caja de Pandora o, para ser optimista, un *sistema problemático*” (347). Tal afirmación vale en la filosofía, pero los lectores que proceden de otras áreas profesionales también entenderán como suya dicha certeza. Ciertamente, *La moral es infiel* alberga temas de interés para quien se ocupa de temas éticos en campos diversos, como la literatura o la psicología, la sociología y la investigación científico-tecnológica (p.ej. en los comités de ética), las ciencias sociales y el arte.

El especialista en temas filosóficos comprobará que este libro permite apreciar las líneas generales de la producción sartriana. Zamora capta cambios que J-P Sartre ejercita a lo largo de varias décadas en el tratamiento de muchos temas o conceptos medulares de su interés. En tal sentido, la costarricense estima que Sartre emula lo hecho por Picasso en las artes plásticas pues, a semejanza de dicho artista, él gesta, adopta e incluso rapta temas y procedimientos de fuentes diversas, aunque lo hace con tal ingenio y visión crítica que sus aportes resultan tan originales y enriquecedores como polémicos.

En el apartado “Liminar” se presenta al libro como un trabajo “unitario y autónomo”. Para facilitar o fomentar una lectura selectiva y quizá libre o abierta a los intereses particulares de cada lector, Zamora decidió presentar y articular “este volumen [...] de tal forma que pueda leerse integralmente, como un ensayo de ensayos” (XXI). Es decir: podría ser leído uno de los ensayos sin recurrir a los demás o, a la inversa, leer la colección cual unidad integral. En ambas intenciones se hallará un sentido autónomo, congruente y atinado de los propósitos planteados por su autor. Seguramente, quien se interesa en el pensamiento sartriano hará todo el recorrido, pero un apasionado de la psicología, de la ética aplicada, de la teoría socio-cultural, del humanismo o incluso del arte, podría agazaparse en alguno de los rincones que Zamora (autor maduro y polifacético, profesor universitario jubilado) ha sembrado con temas de evidente riqueza heurística. Se agradece la gran cantidad de notas al pie que, de haberlo querido (o de haberlo necesitado para aportarle puntos a su carrera académica) un autor novato hubiera podido convertirlas en otro buen libro.

La moral es infiel ofrece un apartado preliminar, donde se compara la riqueza de la producción de J-P Sartre con una geografía imaginaria referida por Jorge Luis Borges en *Del rigor en la ciencia*. Luego informa que, como hemos dicho ya: el “libro navega por la fenomenología de J. P. Sartre; aunque a propósito de varios tópicos se visitan riberas de su marxismo” (XXI), con páginas dedicadas a la imaginación, a la psicología y a la teoría social. Pero todas las inquietudes y problemas planteados remiten a la ética y están orientadas por la tesis de que, pese a ser necesaria, “la moral absoluta y definitiva es irrealizable mientras el ser humano exista”.

El primer ensayo (“Horror y encanto de las cosas”) rastrea aspectos biográficos de J-P Sartre y luego expone críticamente (es decir, describe, analiza y reconoce posibilidades, aciertos y limitaciones) la noción fenomenológica de *conciencia*, un concepto que, como es bien sabido, atraviesa la obra entera del gran filósofo francés. Aquí Zamora siembra una idea que desarrolla cuidadosamente en el segundo ensayo (“Un juego especular del ego”) al que atinadamente vincula, cual epígrafe, un parlamento del *Othello* shakesperiano: *I am not what I am*.

“Entre la temporalidad y el *ipse*” es el título del tercer ensayo. Ahí Zamora advierte (de acuerdo con el filósofo mexicano con Jorge Martínez Contreras) que uno de los problemas complejos de ego sartriano es que, si bien posee características concretas (o, con lenguaje fenomenológico: es un ser-en-sí) también se presenta cual *polo unificador de las conciencias espontáneas* (cfr. 37). Se atiende y se procura definir, en este ensayo, el llamado *circuito de ipseidad*, en tanto se trata de “[...] una especie de circularidad del *ser-para-sí trascendiéndose hacia el ser-en-sí*” (39). El profesional en psicología y el psicoanalista encontrarán ahí un asunto interesante, polémico, pero medular seguramente en cualquier discusión en torno del ego.

El ensayo cuarto es “El yo, los actores y una venus de mármol”. No solo se establece ahí que el yo (el ego) pertenece a las estructuras del mundo” que definen toda situación, sino que se afina en la dimensión axiológica (valores éticos, estéticos, políticos, etc.) de la vida humana.

“Entre el diablo y el buen Dios” es el quinto ensayo. Para ejemplificar los derroteros “de la voluntad en terrenos de la moral” (73), Zamora (crítico de arte, filósofo y escritor) secuestra conceptualmente la conocida pieza teatral sartriana *Le diable et le Bon Dieu*. Logra con ello iluminar una evolución sartriana que ha alimentado, por décadas, el fuego de polémicas duras y, a la vez, muy provechosas desde el punto de vista teórico: la relación dialéctica entre la determinación, el individuo y la libertad. Como contrapunto de la citada obra teatral, Zamora invoca otra, igual de famosa en la dramaturgia de J.P. Sartre: *Las moscas*.

Un “Intersticio moral sobre la situación y la ficción” constituye el sexto ensayo del libro. Ahí se encuentran juicios filosóficamente profundos sobre la relación entre las personas. El concepto existencial-fenomenológico de *situación* y el tema de la mirada se ilustra con la imagen de un “Ego-fisgón-pegado-de-oreja-a-esa-puerta” (87). Zamora también toca una cuestión estética que ha de resultar interesante para el teórico del arte, el estudioso de la imaginación humana y para quien ejerce la crítica artística.

En “Personalizarse con los otros” (el sétimo ensayo) se profundizan las consideraciones anteriores sobre la existencia ajena, el fisgoneo y la situación.

En el octavo ensayo, titulado “Vampirización estética y moral” se considera si la libertad es inevitable y, de serlo de qué manera debe entenderse tal condición; luego se plantean los llamados “soportes de la imaginarización” a propósito del teatro; el tratamiento de Zamora en ese punto puede extenderse a otras manifestaciones del arte. Al final de este ensayo, el autor expone lo que llama “textura axiológica” (120).

El noveno ensayo se denomina “Yo-cuerpo-para-si-y-para-otro”. Ahí se explica por qué “el fisgón [como cualquiera] es más que una conciencia ajena” (125) y qué hay (fenomenológicamente hablando) tras expresión “dolor de ojos”. El autor también se

extiende sobre “lo voluntario y lo involuntario”; en tal sentido señala que es diferente “elegir reflexivamente la comisión de un acto (o desear cual *reflejo de sí* algo) que la *pura presencia irreflexiva* (o no refleja, si se prefiere ampliar el dominio de la denotación intencional) del para-sí al en-sí. *Escoger* esto o aquello *voluntariamente* requiere de una relación del tipo que toma una conciencia como objeto de otra” (129-130). En este ensayo se esclarecen los conceptos existencialistas de *angustia* y *náusea*, que Sartre definió, ejemplificó y articuló en su obra puramente filosófica tanto como en su literatura. Del *figón* (como ejemplo) se pasa a los conceptos fenomenológicos de *transfenomenalidad* y *conversión egótica*. El primero remite a la contigüidad y *simultariedad* de las múltiples perspectivas que *se develan en el fenómeno*; según Zamora, con el segundo Sartre supera a Lacan al comprender que toda “toda intuición de *Ego* es un *mirage* perpetuamente decepcionante, pues a la vez entrega todo y no entrega nada”, dado que el ego nunca se presenta cual “totalidad real de las conciencias”, sino como “la totalidad ideal de todos los estados y de todas las acciones”. Por eso aparece “como objeto” y “no escapa de la transfenomenalidad” (145-146). Supone Zamora, siguiendo a Sartre, que un ego puede romperse, como en el caso del Orestes en *Las moscas*. Esa idea nos parece muy discutible; pero en favor de Zamora se puede afirmar que una labor de los terapeutas puede entenderse analógicamente como la reparación de algo que se ha roto o dañado. Al final de este ensayo se advierte que el ser del prójimo no es solo *carne pura*, sino *cuerpo en situación*.

Se retoma el tema anterior en el décimo ensayo: “Caricias y retorno al ser mirado”. Zamora utiliza la expresión pseudo-escultura y afirma que acariciar “es modelar al prójimo-cuerpo” (159); luego a esa “mirada inexorable” de un prójimo que apunta sobre el *figón* y sobre todos los demás.

En el undécimo ensayo se atienden las “Intenciones psicoanalíticas y progresivo-regresivas”. Hay referencias al enfoque fenomenológico de la psicología. Se termina con un subtítulo provocativo: “El yo es del ello y el futuro es del pasado” (117), aunque nos parece más provocativo el título del duodécimo ensayo: “Amores difíciles” que retoma, como es evidente, un legado del celebrado literato Italo Calvino. Zamora lanza en ese apartado una mirada crítica sobre el amor; ejemplifica sus notas con pasajes biográficos de Sartre, pero también con ciertos amores imaginarios, como los de las piezas teatrales de dicho filósofo.

El décimo tercer ensayo se denomina “Autenticidad: entre el hecho y el derecho”. Otro texto provocativo, donde el autor afirma que “hasta la libertad se enajena” y que toda conciencia moral inventa sus ardides para desculpabilizarse moralmente y culpar a los otros. Zamora ya ha dedicado textos a ese tema, a propósito de autores como Freud, Fromm, Wyss y el costarricense Rafael Ángel Herra. En este noveno ensayo también analiza los motivos secundarios de lo que algunos filósofos han denominado *proyecto existencial*; y compara el famoso imperativo kantiano con una concepción sartriana que lleva a los virulentos conceptos de *autenticidad* y de *pasividad*; termina recordándole al lector que todos escogemos esto o aquello dentro del marco de “lo ya dispuesto” (217).

El ensayo décimo cuarto es “Otras advertencias sobre la libertad y la espontaneidad”. Advierte Zamora sobre los usos (a veces confusos o complejos) que Sartre da al término libertad. Explica, además, cómo, desde la visión fenomenológica es posible hablar una “intención sin voluntad” (323), lo cual, más que llamativo, es

asunto para una reflexión tanto conceptual como metodológica; y lo es, seguramente, sobre todo para quienes nos ocupamos de la investigación científica y de la objetividad del mundo. Muy interesante, a propósito de ese tema, resulta el apartado “Desde una libertad inclemente hasta lo práctico-inerte y la pasividad. Por asunto tan álgido, Zamora deja fluir su pluma crítica de forma precisa; termina con un apartado dedicado a lo que se permite y lo que se censura.

El ensayo décimo quinto tiene otro título confrontativo: “Violencia asoma hasta en el amor”. Según Zamora, no hay compañía sin conflicto. Sigue en esto a Sartre cuando considera que, desde su origen, en las relaciones humanas (en todas) “el terror es el *primer estatuto común*” (249) y que así es tanto en la separación (de la pareja, de un grupo, de cualquiera) como en “la unión”. Insiste: el “amor se descalabra; y no es debido a una fórmula psíquica, ni por una distracción externa, sino por la fragilidad -quizá mejor decir: la imposibilidad- de imponer al otro [en todo momento y bajo cualquier circunstancia o relación] la imagen de-mí que yo deseo” (253). Desemboca ese apartado en la búsqueda de “la buena fe de la mala fe”. Los dos apartados finales son: “El prójimo te tiene afuera” y “Valor de ser, hacer y tener un *ego*.”

Décimo sexto: “Reverberar la identidad desde los otros”. Se recurre aquí a un personaje de la pieza teatral *Huis clos (A puerta cerrada)*: Inés (la lesbiana) quien le recuerda a Garcin (el personaje cobarde) que nadie es más que su vida, es decir, que el *ego* de cada cual no es más que *lo hecho*. Zamora emprende una ruta explicativa que va del *Dasein* heideggeriano a la noción de *praxis individual* que Sartre acuñó en su versión del marxismo. No nos parece extraño que el capítulo siguiente se titule “Giro del método”. Debemos apuntar que aquí el propósito de Zamora no consiste en ahondar en las coincidencias y diferencias que existen entre la “ideología sartreana” y “la de Marx o Engels”, dado que las mismas podrían ocupar otro libro (como el mismo autor indica); pero es de esperar que en un futuro no muy lejano Zamora se dedique a tal labor. En este décimo séptimo ensayo se explica brevemente el método progresivo-regresivo que Sartre adopta o rapta de Lefebvre: descripción, análisis-regresivo, enfoque histórico-genético (Sartre le aporta modificaciones leves). Seguidamente, Zamora sigue un criterio del mexicano Martínez Contreras, pues al igual que él entiende que para Sartre “el hombre es práctico, en el mismo sentido exactamente en que la conciencia es intencional” (281). Este ensayo se dilata en veredas teóricas de la intencionalidad, la necesidad, la escasez y el trabajo. Hay una “Apostilla sobre la vastedad del marxismo sartreano” y otra dedicada a lo que Zamora llama “aljibes dialécticos” (285). Termina con una explicación que titula “Ego, grupo y valor en la lucha de clases” (289).

En el décimo octavo ensayo (“Ilusoria búsqueda de lo auténtico”) se mapean críticamente los “Rumbos de la reflexión moral” sartriana y lo que Zamora llama “Afluentes de una moral inconclusa”, como es precisamente y por diversas razones la del filósofo francés.

“Responsabilidad: desde la ontología hasta la moral” es el nombre del décimo noveno ensayo de *La moral es infiel*. Se trata de un trayecto que va desde la “responsabilidad allende la reflexión” (tema complejo y controversial) hasta la “Conciencia moral entrampada”, pasando por una noción de epojé que ha sido “desbordada por la *praxis*” (322).

El último texto de este largo ensayo de ensayos es, precisamente, el que da su nombre al libro: “La moral es infiel” (329). Seis son sus apartados: “Relativismo axiológico”, “Precisiones sobre el amor y la exigencia”, “Valores y desvalores”, “Lo que debe hacerse”, “Carácter objetivo de la prescripción moral” e “Imperativos y normas”.

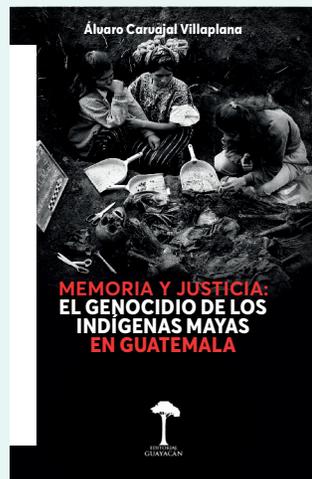
Con Roberto Castillo (el prologuista) se puede afirmar que, a partir de su profunda investigación de textos sartrianos, Zamora ha planteado problemas éticos fundamentales. También ha preguntado sobre la posibilidad de fundar “una axiología universal y apodíctica, tal como suponía Kant “o, si por el contrario (y con Sartre), debemos entender que toda axiología, moral o deontología es producto de criterios contingentes. En tal caso, la ética solo puede aspirar a dar cuenta, a *posteriori*, de lo que ha sucedido. Y (también con Sartre) cómo el futuro es siempre algo que está pendiente y en construcción, algo que depende de nuestras acciones; por eso resulta imposible construir una ética apodíctica y universalmente válida. Según Zamora, fracasan en tal sentido las morales religiosas y las exigencias que se autodenominan verdaderas. Pero, si la base de toda moral es empírica, debemos pensar que la ética solo puede tener el rango de un constructo relativo o de una descripción de cuentas.

La moral es infiel termina con un “Colofón” donde se evoca lo desarrollado en sus páginas. Se indica ahí que “la ética inconclusa de Sartre representa una herencia vasta [...] más útil por sus cuestionamientos y propuestas” que por sus resultados. Por eso, el autor nos invita a meditar sobre el breve texto de Bertrand Russell que él ha dispuesto al principio, como epígrafe del apartado “Liminar”: “El valor de la filosofía de be ser buscado, en una larga medida, en su propia incertidumbre”. Reconocemos el esfuerzo de Álvaro Zamora en tal sentido y volvemos la mirada, de nuevo al texto de Roberto Castillo, el prologuista, para afirmar con él que este es un “[...] libro extraordinariamente escrito, que refleja la pluma de un filósofo auténtico y que al igual que Sartre ve la necesidad de expresar sus más profundas convicciones a través de la ficción, a través de la metáfora, y del raciocinio más depurado” (XV).

El libro cuenta con un índice onomástico y uno analítico, ambos se agradecen; también ofrece una nutrida sección de bibliografía.

Recibimos con beneplácito la noticia de que, en su campo, *La moral es infiel* ha sido galardonada por la Asociación Internacional de Críticos (AICA), filial Costa Rica, como la mejor investigación teórica del año 2022.

Juan Gabriel Alfaro Molina
Carvajal Villaplana, A. (2022). Memoria y justicia: El genocidio de los indígenas mayas en Guatemala. San José: Editorial Guayacán



Como señala el redactor del Prólogo del libro, Luis Alberto Tubac Par, el libro analiza la historia y lo que se ha recopilado mediante películas sobre la lucha de los Mayas durante el conflicto armado en Guatemala. Muestra el sufrimiento de los pueblos indígenas frente a la imposición de una cultura y realidad europea, implicando ello un sometimiento físico e ideológico. Esto genera una división entre la vida de los indígenas, aquellos de origen maya, y los de origen ladino, esto es, que abrazan

la nueva cultura, la europea. Parece que la intención ha sido eliminar todo resabio de la tradición maya entre los habitantes de Guatemala, fundamentándose para ello en la visión colonizadora y capitalista, donde lo material se ha priorizado sobre lo humano. En los últimos cuarenta años del siglo XX, Guatemala se ha militarizado, lo cual genera grandes choques entre las diversas fuerzas, las estatales y las insurgentes. La situación más compleja se da en los años ochenta con el gobierno de Ríos Montt, donde se presentan genocidios en contra de la población maya. El fin del periodo bélico se da con los tratados de paz de 1996, siendo el término de 36 años de masacres y sufrimiento del pueblo.

Luego de este prólogo, el libro presenta como segundo apartado titulado *Introducción: los filmes como narraciones de la barbarie*. El fundamento de este es un proyecto realizado en el año 2013, con aprobación de la Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica, sobre ciclos de cines (seis películas y documentales) sobre el genocidio indígena en Guatemala. Aunque la delimitación temporal del estudio es entre los años 1962 a 1996, la época más oscura se halla entre 1981 y 1983, correspondiente al último periodo del gobierno del general Romeo Lucas García y el primer año de Efraín Ríos Montt. Se ha estipulado que durante este periodo fueron

Autor/ Author

Juan Gabriel Alfaro Molina
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0002-3935-3298

Correo: juan.alfaromolina@ucr.ac.cr

Recibido: 20/04/2023

Aprobado: 19/03/2023

Publicado: 30/05/2023

arrasadas 626 aldeas y murieron cerca de 200000 personas. Junto a ello, la cantidad de desaparecidos se estima en 45000 individuos. Las películas presentan las voces de las víctimas, por ejemplo, el filme *Las Cruces: poblado máximo* (2006), de Rafael Rosal, es una ficción en forma de documental. De igual forma, en el documental, *En Guatemala: La tierra arrasada* (2004), de José Gayá, se presentan las voces indígenas sobrevivientes del genocidio. Este se orienta a respetar la reforma agraria de los acuerdos de paz. De igual manera, el cortometraje *Blanca* (2006), de Alejo Crisóstomo, achaca a la sociedad guatemalteca la culpa por la violencia acaecida en este periodo. Una sociedad insolidaria y que defendía los intereses individuales sobre los comunales.

En el filme *Distancia* (2010), de Sergio Ramírez, se presenta una mezcla de ficción y documental, donde se quiere visibilizar las primeras voces, esto es, la de las víctimas. En “[...] la epistemología de las tres voces (la víctima, el espectador y la voz objetiva, en este caso filosófica) es un instrumento teórico para elaborar el mal y el daño producto del genocidio” (Carvajal, 2022, 21). Esta conglomeración de voces se presenta en la esfera pública, de tal forma que ello signifique la reivindicación de dichas palabras que claman justicia. En la película *Gerardi* (2010), de Sammy y Jimmy Morales, se cuenta el asesinato del arzobispo Juan Gerardi (1998) en Guatemala, quien desde su posición de jerarca eclesiástico se comprometió en la denuncia de las masacres de los indígenas. Se puede decir que la gota que derramó el vaso, que conlleva a su asesinato, es la creación de la Oficina de derechos humanos del arzobispado de Guatemala (ODHAG), que elabora el informe: *Guatemala: nunca más*.

En el documental *El eco del dolor de mucha gente* (2011), de Ana Lucía Cuevas, se narra la persecución, desaparición y muerte de la familia Cuevas; es la voz del terror del genocidio. De igual modo, un filme que no se incorpora en el ciclo de cines, por ser más reciente, es el titulado *La llorona* (2019), de Jayro Bustamante, donde se narra de manera simbólica el juicio de Efraín Ríos Montt en el 2013, donde frente a la dificultad de la verdadera justicia, solamente quedan las voces de las víctimas en la conciencia del dictador.

La metodología para el análisis de las películas se fundamenta en la epistemología de las tres voces desarrollada por los filósofos Vladimir Jankélévitch en *Muerte* (2002/2009) y Carlos Thiebaut en *Mal, daño y justicia* (2005), las cuales son: 1. Voz de la víctima y el testigo. Se puede ubicar la del verdugo en conciliación con la víctima 2. Voz de la persona que atiende, tanto del testigo como del indiferente. 3. Voz objetiva y analítica. Igualmente, desde la perspectiva teórica de Jonathan Glover en *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century* (1999), el genocidio debe analizarse desde el mismo daño que se ha producido. Tanto el documental como el cine de ficción buscan el registro de los hechos, para evidenciar la verdad que ha sido ocultada o silenciada, aunque evidentemente tiene el riesgo de la parcialización de la información, de ahí que el análisis debe ser analítico y objetivo.

Lo anterior implica una tarea de contrastación, entre lo dicho por las películas y las otras fuentes bibliográficas de las que se dispone. El libro busca este camino, presentar la estructura social para el genocidio y las esferas de poder que lo sostienen y perpetúan la impunidad.

El tercer apartado del libro se denomina: *La guerra no es para nosotros. La guerra es para quien gusta pelear*, se trabajan las visiones sociológicas e históricas que

conducen al genocidio y el vínculo de las guerrillas con los pueblos indígenas, lo cual agravó el problema. Destaca el informe *Memoria del Silencio* (CEH, 1999) que evidencia que la estructura histórica de represión y la falta de diálogo condujeron a la violencia. Esta no se debe a una situación inmediata ni tampoco a una repercusión de políticas externas, sino que es fruto de la misma historia de Guatemala. En el momento de acercarse al análisis del genocidio, uno de los aspectos de más cuidado es el tipo de acercamiento a la información, que no sea una mera descripción de los hechos, y que lo que busque sea el entender las causas que condujeron a esta terrible situación. El libro también destaca al autor Edelberto Torres-Rivas con su texto *Revoluciones sin cambios revolucionarios* (2011) y el prólogo de este mismo autor al texto de Dirk Krujit, *Guerrilla, Guerra y Paz en Centroamérica* (2009), sobre el abordaje neutral que debe realizarse en el análisis de los conflictos armados.

Considera Torres-Rivas que los estudios más serios son de autores extranjeros, dado que asumen un cierto distanciamiento del conflicto y pueden ver con más claridad. De igual forma, para Gilles Bataillon, existen tres grandes implicaciones del enfrentamiento bélico en la región, a saber, el social (por la brecha entre clases), el político (pobre respuesta del Estado) y la influencia externa (apoyo armado). El informe de *Guatemala: Nunca más* (1998) establece dos periodos del conflicto: 1. De 1960 a 1985. 2. De 1986-1996. El análisis debe partir de tres categorías, el poder, las relaciones interétnicas y la violencia. Esto debido a que lo que conlleva a la lucha armada es la cuestión agraria, el despojo de tierras, el racismo y la exclusión indígena, cuyos fundamentos son dados por la colonia, la dictadura y el autoritarismo. En el tema del racismo, el autor sugiere la lectura de Marta Elena Casaús, sobre las razones del racismo y su incidencia en el genocidio. Sugiere que dicho racismo es un instrumento del Estado para el exterminio.

El libro analiza las guerrillas desde la película *Las Cruces: poblado próximo* (2006), de Rafael Rosal, donde habla de la vinculación de las guerrillas con los pueblos mayas, donde muchas veces la incorporación indígena fue prácticamente forzada. El ejército daba por un hecho tal vinculación, fuera esta real o ficticia, sin discriminar cada caso concreto dependiendo de la región. En el filme se propone las voces de los disidentes y la de los que quieren el enfrentamiento, entre la confianza y la desconfianza de los mayas hacia los guerrilleros.

El cuarto capítulo del libro se titula *Los que logran escapar son los testigos*, donde se analiza el régimen del terror de 1981 a 1983 y el genocidio del pueblo maya. Para ello se fundamenta en el filme *Guatemala: la tierra arrasada* (2004) de José Gayá, y el informe *Guatemala: memoria del silencio* (2009), de la *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (CEH), de Guatemala, que califican de genocidio dichos actos de violencia. El libro de Carvajal Villaplana, a la luz del artículo II de la Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio (1948), expone cómo debe definirse el genocidio y cuáles son las características que este posee. Ello se aplica a las cuatro regiones guatemaltecas, a saber, Barillas, Norte de Huehuetenango, Nebaj y Quiché y Baja Verapaz. No obstante, existe el debate sobre el informe de la *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (CEH) la cual diferencia entre actos de genocidio y genocidio, para bajar el tono a lo sucedido en Guatemala.

También Torres-Rivas advierte que dicho informe quiere cargar el genocidio a

cuestiones personales y no institucionales, para liberar de esa manera al Estado. Lo mismo sucede en el informe de la *Recuperación de la Memoria Histórica* (REMHI), donde tampoco se habla claramente de genocidio sino de violación de la integridad de las personas y otras expresiones sinónimas. El informe solo menciona tres veces la palabra genocidio. Destaca el libro de Carvajal Villaplana la propuesta de Victoria Sanford, según la cual, lo sucedido en Guatemala es un auténtico genocidio, pues se planificó por el Estado en tres campañas, la masacre con estrategia de tierra arrasada, persecución y matanza de los sobrevivientes, y el establecimiento de campos de concentración con los sobrevivientes.

También explica el libro los cuatro componentes del genocidio según Israel Charny, los cuales son: 1. La definición del objetivo (justificación ideológica). 2. El grado de intencionalidad (destrucción parcial o total de un grupo). 3. El perfil de los ejecutores (dice Charny, élites de terror y hombres comunes). 4. Los modos de puestas en práctica (variación de métodos). Los llamados gobiernos del terror, el de Romeo Lucas García y Efraín Ríos Montt, concentran esfuerzos por aniquilar al enemigo interno. Menos masiva fue la del gobierno de Óscar Humberto Mejía Víctores (1983-1986). Se destaca el libro de Carlos Figueroa Ibarra, titulado *El recuerdo del miedo. Estado y terror en Guatemala* (2011), donde se habla del terrorismo de Estado para el uso de la violencia y el terror. El filme *Guatemala: la tierra arrasada* (2004) de José Gayá, cuenta lo vivido en estos años en dos etapas, la primera, el terror vivido, mediante testimonios de sobrevivientes, y la segunda, la toma ilegal de las tierras.

El quinto capítulo del libro *Memoria y justicia: El genocidio de los indígenas mayas en Guatemala*, se titula *Conocer la verdad es la única forma de decir que esta sociedad está libre de los fantasmas del terror*. Este se basa en el filme *Distancia* (2010) de Sergio Ramírez, sobre todo con el tema del rapto de los niños (a) en los conflictos guatemaltecos. Se destaca, como se menciona en los capítulos anteriores, el cambio de la táctica del ejército, del ataque selectivo al sistema de masacre. En algunos documentos estatales estadounidenses se deja entrever la conciencia que se tiene por parte de los grupos gubernamentales guatemaltecos de que lo que se está realizando es un genocidio bajo el pretexto de un ataque contrainsurgente. Curiosamente, el gobierno guatemalteco de aquel momento utilizaba expresiones que siguen resonando hoy en regímenes dictatoriales, al referirse a la población civil como *enemigos internos* cuando en verdad muchos de ellos no son combatientes.

Varias de estas masacres son generalizadas, es decir, sin discriminación etaria, género o condición de vulnerabilidad. Destaca el autor la propuesta de Victoria Sanford, quien considera que la aniquilación de mujeres y niños tiene como objetivo eliminar la sociedad y la cultura maya, y borrar un estamento social. Esta autora agrupa el genocidio en tres etapas:

1. El hostigamiento y represión selectiva en las comunidades: destaca el factor sorpresa en los exterminios (52% de los casos), sobre todo en momentos de gran conglomeración social. También la persecución en la montaña, cuyo principal objetivo era terminar con la gente. La organización de los civiles en pequeños grupos para perpetrar los asesinatos. La crueldad extrema, como imposición del terror y el exterminio. Quema de casas y personas, tortura, destrucción de cultivos, matanza de animales, robos, saqueos, violaciones, irrespeto a sus lugares sagrados.

Se crean instituciones de inteligencia militar, entre ellas, en los años ochenta, aparecen las *Patrullas de Autodefensa Civil* (PAC), los escuadrones de la muerte ya habían aparecido en 1966, y diferentes grupos de espionaje, tanto a nivel nacional como internacional. Los grupos militares eran entrenados para generar extrema violencia y no sentir sufrimiento por lo que les sucedía a las víctimas.

2. Campaña de persecución en la montaña de los sobrevivientes: Victoria Sanford destaca las campañas de las Guacamayas y las Canoas, donde los soldados se describen como cazando venados. En dicha situación de huida y cacería las víctimas pasaron múltiples vejaciones como el hambre, la sed, el frío y la enfermedad.

3. Creación de campos de concentración: destaca el autor del libro, Carvajal Villaplana, que la *Organización Guatemalteca en el Exilio* (IGE), publicó en 1998 un informe que atestigua la existencia de dichos campos. Estos se encontraban conformados por muchos de los capturados, donde recibían “reeducación ideológica, cultural y política” (Carvajal, 2022, 93). Eran llamadas aldeas modelo o polos de desarrollo. En el libro se destaca la existencia de seis polos, El Chacaj en Huehuetemango, El Triángulo Ixil y Playa Grande en Quiché, El Chisec y Senahu en Alta Verapaz, y el Yanahí en el Petén.

Dentro de este capítulo, el apartado tercero se refiere a las matanzas de la etnia Ixil (mayas) en el municipio de Santa María de Nebaj. A esta población se le consideró hostil e insurgente. A Nebaj, Cotzal y San Juan Cotzal se le llamó el triángulo Ixil. La *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (CEH) señala que contra Nebaj se dan tres prácticas: la eliminación, la aniquilación y el exterminio. Afirma el autor, que el filme *Distancia* (2010) es una metáfora de la realidad de Guatemala en relación con el genocidio. Muestra no solamente las heridas físicas de los sobrevivientes sino también sus heridas emocionales, en este caso de Tomás, personaje principal, ya que muchos de ellos sienten que pudieron hacer más para proteger a sus familias y a su pueblo, de ahí que experimentan un sentimiento de culpabilidad.

El objetivo de la película no es destacar solamente la distancia entre los personajes, fruto de la violencia y el genocidio, sino el reencuentro y la reconciliación. El filme también resalta el secuestro de niños; no obstante, señala el autor Carvajal Villaplana, que para este libro no se encontró mucha información o investigaciones al respecto, para mirar como funcionó dicha actividad. El filme evidencia que el secuestro de Lucía, hija de Tomás, se da por un patrullero que junto a su esposa no podían tener hijos, por lo que asume a la pequeña Lucía como su hija. La *Oficina de derechos humanos del arzobispado de Guatemala* (ODHAG) señala algunos casos de niños (a) que fueron arrebatados de sus familias, y el derecho que estos tienen de conocer realmente sus orígenes. De igual forma, en el libro se menciona el informe del año 2000 de la revista *Proceso*, que habla de 444 niños (as) secuestrados y viviendo con los asesinos de sus familias, y la radio *Nederland Werwldonroep Latinoamérica* en el año 2009, presenta un reportaje que indica que entre 1960 y 1996 se vendieron niños (as) a padres adoptivos por parte de miembros del ejército (Cfr. p. 100).

En relación con lo anterior, el artículo *Masacre, memoria y justicia en Guatemala*, de Ana Arana y Sebastián Potella, cuenta el caso de Óscar Ramírez, quien fue secuestrado luego de la masacre de Dos Erres, en 1982. Igualmente, en el desarrollo del filme *Discovering Dominga* (2003), de Patricia Flynn, cuenta la historia de una mujer

estadounidense quien descubre que es guatemalteca y que se le ha cambiado su nombre a raíz de su adopción por parte de un ministro bautista. La tesis de Nora Epifanía, titulada: *Niñez desaparecida durante el conflicto armado interno en Guatemala: posibilidades y limitaciones que condicionan los procesos de búsqueda, reencuentro e integración* (2005), muestra cómo estos crímenes no han sido retomados ni castigados por la justicia. Al respecto, al final del capítulo quinto se mencionan otros informes sobre este tema.

El capítulo VI del libro se titula, *Para que conozca nuestra historia, para que no se olvide de ella*, y se fundamenta en la película *Gerardi* (2010) de Sammy y Jimmy Morales, que presenta los procesos de verdad, justicia y reparación. Las negociaciones para la paz se realizan entre la *Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca* (URNG) y el Estado de Guatemala durante catorce años (1983-1996) en países extranjeros, hasta que en 1996 se firma el *Acuerdo de Paz Firme y Duradera*. En el libro se narran todos los acuerdos a los que se llegó en el lapso de todos esos años de negociaciones. En cuanto al derecho de la verdad, las víctimas tienen el derecho a conocer lo que realmente sucedió, y darlo a conocer al plano de lo público, es decir, una verdad plenamente develada y conocida por todos. Destaca el libro el documental *Eco del dolor de mucha gente* (2018), que sostiene que en el año 2011 el Estado de Guatemala reconoció ciertos crímenes y pidió perdón por ellos.

En cuanto al derecho de la justicia, se refiere a que no queden impunes aquellos que cometieron los delitos, así como el establecer leyes específicas que sean eficaces al respecto. Se destaca en el libro el trabajo de Philip Heyman Ames, de la Universidad de Harvard, quien denuncia la falta de disponibilidad del estado guatemalteco para hacer cumplir el derecho de la justicia. El derecho a la reparación indica que si bien es cierto hay daños a las víctimas que son irreparables, pues lo único que les resta es saber sobrellevar su dolor, el que a nivel internacional se obligue a los estados a tal derecho, genera en las víctimas cierto sentimiento de liberación.

En Guatemala se establece una comisión de verdad, con el nombre de *Comisión para el esclarecimiento histórico*. De igual forma, el arzobispado de Guatemala funda el proyecto *Recuperación de la Memoria Histórica* (REMHI), cuyo director fue monseñor Gerardi, asesinado precisamente mientras ejercía tal función. Los acuerdos de paz que se firman son criticados por algunos, como por ejemplo Francisco Goldman, por permitirse amnistías para aquellos que promovieron los crímenes y abusos. Ello lleva mucha falta de verdad y de justicia; no obstante, como indica el autor del libro, Carvajal Villaplana, es una percepción equivocada de los acuerdos de paz, dado que este perdón y amnistía no fueron de manera generalizada, sino que se especifica concretamente en qué tipo de delitos.

En la crónica-ficción *El arte del asesinato político. ¿Quién mató al obispo?* (2007/2009), de Francisco Goldman, se muestra cómo el llamado perdón que se concede en los acuerdos de paz son muchas veces sin convencimiento y parece más un movimiento político. Lo que se busca es la verdad, y que las víctimas puedan romper el silencio para que de esta forma se liberen del peso que llevan durante muchos años. Cuando se trata de decir la verdad, así lo aclara Carvajal Villaplana, se intenta reconstruir la memoria histórica con detalles, incluso señalando a los perpetradores de los crímenes. Ello a la luz de lo dicho por el obispo Gerardi, esto

es, decir toda la verdad, no una verdad a medias. Porque el objetivo de una memoria es la verdad y la justicia.

En una memoria histórica se establece la tensión entre aquellos que quieren olvidar, los perpetradores, y quienes no pueden dejar de recordar, los perpetrados. Y esto, unido al manejo del poder, permite que se manejen versiones oficiales que no son fieles a la verdad, escondiendo datos y detalles sobre lo realmente sucedido durante el genocidio. También en las reuniones sobre la reconstrucción de la memoria hay siempre una actitud del Estado de no hurgar en el pasado, de olvidar lo sucedido, y hasta de justificar ciertas acciones genocidas. El negacionismo de los hechos históricos se presenta en la película *La Llorona*, en relación con el juicio de Enrique Monteverde, donde se oculta información sobre los actos llevados a cabo por este personaje.

En el documental, *La verdad es nuestra fuerza. Caso Gerardi* (2008), se habla del *poder oculto*, que tiene que ver sobre aquellos que se incomodan cuando se evidencia la verdad, cuando salen a la luz las cosas que desean mantener a la sombra. De hecho, como señala el libro, solamente dos días después de la publicación del informe de la *Oficina de derechos humanos del arzobispado de Guatemala* (ODHAG), es asesinado el obispo Gerardi. Señala el libro, que el caso del homicidio de Gerardi es parecido al de Myrna Mack. En el documental, *La verdad nos hará más fuertes. Caso Gerardi*, de Iduvina Hernández, directora de la Asociación para el Estudio y Promoción de la Seguridad en Democracia (SEDEM), se manifiesta que el eliminar a personas que buscan la verdad es parte del poder oculto, como forma de control de la parte acusadora. Evidentemente amedrentan a aquellos testigos claves que se contraen frente a este tipo de amenazas.

El capítulo VII del libro se titula, *Impunidad y olvido: Una enfermedad crónica*, y se fundamenta en el documental *El eco del dolor de mucha gente* (2011), de Lucía Cuevas. Se trabajan los temas de impunidad, justicia, reparación y resarcimiento. La impunidad es la negativa a impartir justicia, lo cual, se afirma en el libro, se da en Guatemala con la complicidad de los Estados Unidos, particularmente por la CIA. El documental muestra la lucha de la familia Cuevas por conocer el paradero del dirigente sindical Carlos Cuevas, desaparecido en 1984, así como las vejaciones y muerte de su familia, esposa e hijos. A pesar de que los acuerdos de paz del 2006 establecen cierta amnistía para evitar venganzas, se aclara que ella no aplica para aquellos crímenes que no pueden prescribir.

Lo anterior es importante, porque deja claro que los acuerdos de paz no son equiparables a la impunidad, porque los crímenes atroces deben ser castigados conforme con la justicia. Para evitar la impunidad, las familias de las víctimas empezaron a conformar organizaciones para tal fin. Por ejemplo, conforme con el documental, Rosario Godoy de Cuevas inició una campaña para lograr el retorno de su esposo. Participó en la ONG, *Grupo de Apoyo Mutuo* (GAM), de 1984, lo cual generó su asesinato. En el libro se mencionan otra serie de organizaciones que buscan eliminar la impunidad por los crímenes cometidos, la mayoría de ellas conformadas por mujeres, viudas, hermanas, abuelas, hijas de los asesinados. La *Comisión para la defensa de los Derechos Humanos en Centroamérica* (CODEHUCA) lucha para que no queden impunes los crímenes en Centroamérica.

El libro *La impunidad en Centroamérica: causas y efectos* (1995), es la recopilación de

conferencias en torno al tema de la impunidad en Centroamérica llevada a cabo en el Salvador, en 1994. Aquí se define qué es impunidad y cuáles son los mecanismos para evitarla. Se distingue entre la impunidad de hecho y de derecho: la primera, cuando pasa inadvertida a la justicia; la segunda, cuando se da asilo político, indultos, amnistías. El problema de la impunidad es no hacerle honor a la verdad y dejar que las cosas pasen como si realmente no hubieran sido un gran daño para las víctimas. Siguiendo a Cassel (1995), en *El poder ejercido tanto a nivel nacional como foráneo para el mantenimiento y consolidación de la impunidad*, son tres las etapas de la verdad: 1. Investigación y divulgación. 2. Procesos judiciales. 3. Sensaciones de los responsables (Cfr. p. 53).

La Comisión para la defensa de los Derechos Humanos en Centroamérica (CODEHUCA), señala que en Centroamérica la impunidad se manifiesta en detalles como el ocultamiento de archivos, omisiones en procesos de justicia, eximir de responsabilidad a los culpables, el ocultar la identidad de los perpetradores, el no indicar el lugar en que purgan pena los culpables capturados, el no querer recibir denuncias de estos procesos de violación, amedrentar y asesinar a los testigos claves de los casos. El apartado tercero de este capítulo se le dedica al principio de justicia global del sistema judicial español (2005), según el cual, la justicia española puede juzgar casos de genocidio fuera de sus fronteras. A través de esta acción se llega al juicio de Efraín Ríos Montt, el cual fue condenado a 80 años de cárcel. Sin embargo, la Corte de Constitucionalidad anularía dicha condena apenas diez días después.

En el filme *la Llorona* (2019) de Jayro Bustamente se retrata el juicio contra Ríos Montt, y se dan una serie de argumentos de cómo se gestó el genocidio y las justificaciones que utilizaba el gobierno para llevarlo a cabo. De igual forma, el libro destaca que la Iglesia Guatemalteca en el Exilio denunció la creación de campos de concentración durante estos periodos. Afirma que la forma de erradicar la impunidad es el hacer justicia, lo cual es un acto liberador para las víctimas, de tal forma que ellas pueden quitarse esa carga tan pesada que llevan sobre sus hombros como son los ultrajes que padecieron sus familiares y amigos. En cuanto a la ley sobre la impunidad general, destaca el libro en estudio, que en el año 2019 el Congreso de Guatemala aprueba la ley 5377, la cual establece una amnistía general. No obstante, se da una fuerte presión de los organismos internacionales, por lo cual se presentaron recursos de inconstitucionalidad. No obstante, esto no se había logrado para febrero del 2020.

El autor Carvajal Villaplana, trabaja en este capítulo el tema de la justicia transicional, que es el castigo de aquellos actos que se han cometido. Edelberto Torres-Rivas en su texto *La justicia, la verdad, el castigo y las estrategias del mal* (2009), establece tres formas de dicha justicia: la legal, la administrativa y la política. De igual forma, lo establece el texto de Jon Elster, *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica* (2004-2006). La justicia transicional se encuentra entre la legal (poder judicial) y la política (poder ejecutivo), y por eso en Guatemala no se ha llegado a establecer este tipo de justicia según la perspectiva de la mayoría. Cuando se habla de reparación, debe tenerse presente que esto va más allá de lo económico, dado que es todo un proceso de liberación de las víctimas y sus familiares. En Guatemala, por la presión de diferentes instancias, en el año 2003 el Estado crea el *Programa Nacional de Resarcimiento*, cuya aplicación para indemnizar a las víctimas es mucho menor de lo que realmente debería ser (200000 muertos y desaparecidos y 1,5 millones de personas desplazadas).

En cuanto a las *Conclusiones del libro Memoria y justicia: El genocidio de los indígenas mayas en Guatemala*, señalan que, si bien el término genocidio es de uso reciente, su aplicación ha existido desde siempre, y lo que se busca es la justicia y verdad para las víctimas. Como precedentes, destacan los hechos del año de 1945, cuando se establecieron los crímenes contra la humanidad, y las convenciones de la Haya de 1899 y 1907, donde se habla de humanidad e interés por la humanidad. Los crímenes contra la humanidad tienen la característica de ser cometidos en el contexto de una guerra, su desvinculación de la guerra y que sean considerados aún crímenes contra la humanidad se da a partir del año de 1945. Lo sucedido en Guatemala, sobre todo en el período de 1981 a 1983 son crímenes contra la humanidad, y el más grave de ellos es el genocidio. En el caso de Guatemala, se dan posiciones encontradas; por un lado, se reconoce el genocidio, mientras que por el otro se obstaculizan los procesos de la justicia como resarcimiento.

Para avanzar en estos temas ha ayudado mucho la visión de justicia universal, de tal forma que es fundamental la ayuda de los organismos internacionales. En el año 1945 se crea el principio de justicia global, de tal forma que, al ser situaciones humanitarias, y de interés global, ellas pueden juzgarse desde cualquier otro país. Basada en ello, Rigoberta Menchú presentó la denuncia ante los tribunales españoles de lo acontecido en Guatemala. De igual forma, se ha trabajado la justicia transicional, que inicia con el reconocimiento de la culpa, de que se ha actuado en contra de los valores fundamentales de la humanidad. Se destaca también que en Guatemala la amnistía para delitos antiguos no se da en el caso de aquellos crímenes contra la humanidad, lo cual es acorde con lo establecido a nivel internacional.

También se destacan las comisiones de la verdad, las cuales buscan la reparación de los hechos; no obstante, han existido sabotajes a estos procesos de esclarecimiento sobre lo sucedido. Todo lo anterior a partir del análisis de filmes y documentales en búsqueda de una memoria cultural. También se analiza en el libro el papel de la religión y las iglesias en el genocidio, pero debe profundizarse más en estas temáticas, pues en algunos casos las visiones eclesiásticas se oponen al sistema opresor, pero en otros lo validan como una acción divina, como el caso concreto de Efraín Ríos Montt, quien decía que actuaba en nombre de Dios. También debe profundizarse sobre los muchos casos de niños (as) desaparecidos (as) o dados en adopción, sobre sus estilos de vida y respeto a sus derechos. Los casos de tantas mujeres que fueron abusadas sexualmente, y si los cuerpos de inteligencia y contrainsurgencia se han eliminado o si permanecen activos de manera solapada.

Finalmente, otro tema fundamental, sobre todo del resarcimiento, es el de la distribución de tierras o devolución de ellas cuando se las arrebataron a los pueblos indígenas. Un proceso de justicia y verdad es complejo, pues no todos están dispuestos a reconocer sus errores y a pagar por ellos.



VI Crónica



Álvaro Carvajal Villaplana | Luis Camacho Naranjo
Crónica de actividades de la Asociación Costarricense de Filosofía durante la pandemia (2020-abril 2023)

Cuando se dio el primer caso de Covid-19 en Costa Rica, a principios de marzo de 2020, se había convocado la asamblea anual de ACOFI para el día 25 de abril en la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica, como de costumbre. Las autoridades nacionales anunciaron una serie de medidas que entraron en vigor a partir del 18 de marzo, entre ellas la suspensión de todas las actividades presenciales. Escuelas, colegios y universidades cerraron sus puertas y se empezaron a usar programas de comunicación virtual, en particular Zoom. Debido a que la Ley de Asociaciones no contempla asambleas que no sean presenciales, y que hay disposiciones para la prolongación del mandato de directivas cuando no se pueden sustituir, se hizo una consulta a los miembros sobre si estaban de acuerdo en que la directiva continuara hasta que se pudiera hacer una asamblea presencial. Todos los miembros que respondieron a la consulta hecha por correo electrónico estuvieron de acuerdo.

Además, durante este periodo, ACOFI continuó con su participación en la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y la Sociedad Interamericana de Filosofía (SIF); en las dos primeras por intermedio de Álvaro Carvajal Villaplana; en la última, por medio de Luis Camacho.

En lo que sigue, se presenta una lista de acción y actividades organizadas por año.

Autor/ Author

Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0003-2641-4925

Correo: alvaro.carvajal@hotmail.com, alvaro.carvajal@ucr.ac.cr

Luis Camacho Naranjo
Universidad de Costa Rica

Correo: lcn20032003@yahoo.com

Recibido: 28/04/2023

Aprobado: 12/05/2023

Publicado: 30/05/2023

2020

La nueva e inédita situación afectó la programación de actividades de ACOFI, previstas para 2020, pero aun así se pudieron llevar a cabo varias actividades y acciones por medios virtuales.

Ese año, se crea el canal de YouTube de ACOFI, lo cual permitió continuar con las actividades de la asociación, por la vía virtual. La dirección es: <https://www.youtube.com/channel/UCCz3BVkCXMvG3F7bMsKmuZg>, con el nombre ACOFI (Asociación Costarricense de Filosofía).

Este mismo año se confeccionan los logos de ACOFI, lo que le permite contar con una imagen de identidad, lo que facilita la divulgación y la comunicación de la información emanada de ACOFI.

La lista de actividades es la siguiente:

- 1/7/2020, 5 pm. Virtual. 40 años de la muerte de Jean-Paul Sartre: La preeminencia existencial, a cargo de Álvaro Zamora. ACOFI, Sección de Filosofía y Pensamiento, Escuela de Estudios Generales (UCR).
- 15/7/2020, 5 pm. Presentación del libro de Álvaro Carvajal, *Nuevas perspectivas para el desarrollo de Costa Rica, con la participación de Dina Espinoza, Eval Araya, Álvaro Carvajal y Gabriela Rangel*. ACOFI, Sección de Filosofía y Pensamiento, Escuela de Estudios Generales (UCR).
- 16/9/2020. 9:00 am. Presentación de libro: *Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida*. Autores: Luis Camacho, Álvaro Carvajal, Celso Vargas y Bernardo Castillo. En el marco de la sección inaugural, de la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales, UCR. Participantes: Dr. Juan Nicolás, Universidad de Granada. Dra. Amalia Bernardini, Universidad de Costa Rica. Dr. Roberto Casales Gracianos, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Dr. Álvaro Carvajal Villaplana, Universidad de Costa Rica. Moderadora: Mtra. Gabriela Rangel, Universidad de Costa Rica. Organizaron: Escuela de Estudios Generales y Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI).
- 22/9/2020. 8:00 am. Virtual. Presentación de libro: *Diversidad sexual: democracia y ciudadanía*, coordinado por Álvaro Carvajal Villaplana. La actividad se realizó en el marco del II Coloquio Internacional sobre Humanidades, Derechos Humanos y Diversidad Sexual: Familias Diversas; celebrado del 21 al 23 de setiembre de 2020. Organizaron: Escuela de Estudios Generales y ACOFI.
- 21-23/9/2020. Virtual. *Coloquio Internacional sobre Humanidades, Derechos Humanos y Diversidad Sexual, Familias Diversas*. Organizado por Álvaro Carvajal. Sección de Filosofía y Pensamiento, Escuela de Estudios Generales, entre otras unidades académicas y organizaciones.
- 23/9/2020, 6 pm. Los 250 años del nacimiento de Hegel y su entorno histórico, a cargo de Arnoldo Mora. ACOFI, Sección de Filosofía y Pensamiento, Escuela de Estudios Generales (UCR).
- 19/11/2020. Virtual. Día Mundial de la Filosofía, 50 años de la muerte de Bertrand Russell, con la participación de Luis Camacho, Hugo Andrés Sánchez Carcipulla, Álvaro Carvajal y Dina Espinoza. ACOFI, Sección de Filosofía y Pensamiento, Escuela de Estudios Generales (UCR).

- 10/12/2020. Virtual. Día de los Derechos Humanos 2020, 4 p.m. Presentación del libro de Álvaro Carvajal, *Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia transicional: una visión filosófica*. Participantes: Concha Roldán, Luis Camacho, Leticia Naranjo, Alejandro Sahuí, Álvaro Carvajal y Eval Araya. ACOFI, Sección de Filosofía y Pensamiento, Escuela de Estudios Generales (UCR).
- Desayuno virtual el 23 de diciembre, 2020.

2021

En el mes de agosto de 2021 la ACOFI, junto con el Círculo de Cartago y la Academia Costarricense de Filosofía, se constituyen en una red, la cual ha coordinado algunas acciones en defensa de la enseñanza de la filosofía; por ejemplo, se coordinó actividades para el Día Mundial de la Filosofía; en especial, se ha estado coordinando la organización del IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía.

El 07 de mayo de 2021, ACOFI publica el pronunciamiento: Comunicado de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI) con motivo de los acontecimientos en Colombia.

En la reunión de Junta Directiva de 2021, el Dr. Camacho propone recuperar la idea de la organización de los congresos nacionales de filosofía. Se aprueba esta idea y se comienza a trabajar en el proyecto. Este mismo año se propone la idea al Círculo de Cartago y a la Academia Centroamericana de Filosofía. Además, se le presenta la propuesta a la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales (UCR).

El 18 de mayo de 2021: ACOFI publica el pronunciamiento *Declaración sobre el conflicto israelí-palestino*.

El 06 de junio de 2021, ACOFI publica el *Pronunciamiento de la Asociación Costarricense de Filosofía sobre las elecciones en Nicaragua*.

Para el XII Congreso Centroamericano de Filosofía, organizado por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH) y ACAFI, se llevó a cabo la reunión de la junta directiva de la ACAFI. En esa reunión se eligió una nueva junta directiva. ACOFI propuso como presidente a Álvaro Carvajal Villaplana, el cual fue electo en dicho puesto. Con este acto, ACOFI se comprometió con la organización del XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, el cual se realizará junto el IV Congreso Nacional de Filosofía.

Durante el 2021, se continuó con el mismo patrón de actividades. A continuación, puede verse la lista:

- 17/9/2021. Virtual. Presentación de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Participan: Horacio Cerutti Guldberg, Universidad Nacional Autónoma de México. Johana Garay Becerra, Universidad de Panamá. Marlon Urizar-Natareno, Universidad Rafael Landívar. El presidente de ACOFI, Álvaro Carvajal Villaplana, Universidad de Costa Rica, director Azur. Moderadora: Gabriela Rangel,

Universidad de Costa Rica. Organizan: Sección de Filosofía y Pensamiento, Escuela de Filosofía (UCR), Sede de Occidente (UCR), Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y la Academia Costarricense de Filosofía.

- 24/3/2021. 5:00 pm. Virtual. Presentación del libro *Familias Diversas: Identidades, Ciudadanía y Derechos*. Coordinado por Álvaro Carvajal Villaplana. Participan: Diana Guardia Donato (OBINA). Ana Delia Ramírez Calderón, Escuela de Estudios Generales, UCR. Miguel Regalado Chávez, Laboratorio Científico Internacional de Derechos Humanos, México. Álvaro Carvajal Villaplana, Escuela de Estudios Generales, UCR. Moderadora: Dina Espinosa Brilla, Escuela de Estudios Generales (UCR). Organizan: Escuela de Estudios Generales, EDNA y ACOFI.
- 21/4/2021, 4 pm. Virtual. 70 años de la muerte de Ludwig Wittgenstein, a cargo de Mario Salas. Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, y la Asociación Costarricense de Filosofía.
- 18/8/2021, 5p.m. Virtual. Conversatorio “Lecciones de la pandemia”, con la participación de Jacqueline García, Luis Camacho y Álvaro Carvajal, organizan: ACOFI, INIE.
- 14/9/2021, 5pm. Virtual. Bicentenario de la Independencia: “Para una filosofía de la historia en Costa Rica”, a cargo de Arnoldo Mora. Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, y la Asociación Costarricense de Filosofía.
- 18-20/10/2021. Virtual. *XII Congreso Centroamericano de Filosofía, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y con el apoyo de las asociaciones nacionales, entre ellas ACOFI.*
- 17/11/2021, 5pm. Virtual. 450 años del nacimiento de Kepler, mesa redonda con Álvaro Zamora, Celso Vargas y Guillermo Coronado. ACOFI, Escuela de Filosofía, Instituto de Investigaciones en Filosofía (INIF) de la UCR.
- 18/11/2021, 5 pm. Virtual. Día Mundial de la Filosofía “Génesis y desarrollo de la filosofía costarricense”, a cargo de Arnoldo Mora. ACOFI, Escuela de Filosofía, Instituto de Investigaciones en Filosofía (INIF).
- 23/12/2021. Desayuno navideño tradicional en ACOFI, esta vez presencial.
- Es importante señalar aquí que el 2 de diciembre de 2021 tuvo lugar, por medios virtuales, la asamblea de aprobación de estatutos de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF) con la participación de representantes de Argentina, Brasil, Centroamérica (ACAFI), Chile, Colombia, Costa

Rica, Cuba, España, Honduras, México, República Dominicana, Panamá, Portugal y Venezuela. Se espera que la RIF pueda adquirir personería jurídica en México (en aquel momento se planteó dicho país, ahora sería en Colombia), como una asociación de asociaciones. ACOFI ha participado en las tres reuniones previas de la RIF, que sentaron las bases para la creación de la Red: en la Universidad Federal de Bahía (Brasil) en 2017, Universidad de Aguascalientes (México) en 2018 y UNAM en 2019.

2022

El 12 de octubre de 2022, ACOFI, junto con la Academia Costarricense de Filosofía, la Escuela de Filosofía (UCR) y la Escuela de Filosofía (UNA), firman una carta dirigida al COLYPRO en torno a la interposición de COLYPRO ante CONARE y CONESUP para la incorporación de cursos de ética en todos los planes de estudio. Esta actividad es parte de la coordinación de la red de asociaciones de filosofía.

En reunión de Junta Directiva del 12 de octubre de 2022, se discute el problema de las modificación de la ley del COLYPRO que impide a los(as) profesionales licenciados(as) en filosofía colegiarse, lo cual les perjudica laboralmente. Se acordó hacer una investigación y un pronunciamiento, pero esta acción está pendiente.

En dicha reunión de la Junta Directiva, a solicitud de ACAFI, se aprueba apoyar a tal asociación para tramitar su inscripción en el Registro Nacional. Desde ese momento se ha analizado cómo proceder, y se encontró que la mejor manera es con la figura de *federación*, la que permite la inscripción de organismos y asociaciones internacionales. Se requiere de un trámite en el consulado de Costa Rica en cada país. Adicionalmente, tiene la ventaja de que la federación puede formarse con dos asociaciones que tengan personería jurídica. Este apoyo también se aprobó en la Asamblea del 17 de agosto de 2022.

En la reunión de Junta Directiva del 11 de mayo de 2022, se propone que en el contexto de la constitución de la RIF, en particular su proyecto de creación la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (virtual), en cuya comisión de entradas y autores trabaja Álvaro Carvajal Villaplana, se considere que ACOFI podría desarrollar varios proyectos, entre ellos: elaborar un diagnóstico sobre la enseñanza de la filosofía, elaborar una historia de la filosofía de Costa Rica y preparar entradas sobre temas y autores para la enciclopedia.

El 09 de febrero de 2022, ACOFI apoya el pronunciamiento del CONARE sobre el irrespeto y la violación de la autonomía universitaria por parte del Gobierno de Nicaragua a las universidades. ACOFI. El 10 marzo de 2022, ACOFI publica el pronunciamiento: *ACAFI condena las medidas del gobierno nicaragüense contra la autonomía universitaria y la libertad de pensamiento.*

Las actividades realizada por ACOFI este año son:

- 21/4/2022, 4 pm. Sala Multiusos, EEG. 50 años de *Los límites del crecimiento*. A cargo de Máster Eduard Ortiz. ACOFI, Escuela de Estudios Generales.
- 5/10/2022, 5 pm. Sala Multiusos, EEG. Mesa redonda: Informática y sistemas formales en Jean Ladrière. Participan: Dr. Álvaro Carvajal,

Ladrière: naturaleza y problemas de cibernética. Escuela de Estudios Generales/Escuela de Filosofía. Dr. Luis Camacho, Ladrière: estructura y función. Jubilado, Escuela de Filosofía. Moderador: Máster Randall Jiménez. Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, y la Asociación Costarricense de Filosofía.

- 26/10/2022, 6:00 pm. 26 de noviembre, 5 pm. Sala Multiusos, EEG. Conferencia: 60 años de la muerte de Gastón Bachelard. Dr. Roberto Castillo Rojas, Jubilado, Escuela de Estudios Generales. Organizan: Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, y la Asociación Costarricense de Filosofía.
- 2/11/2022, 5:30 pm. Sala multiusos, EEG. Mesa redonda: A los 60 años del libro *La estructura de las revoluciones científicas*. Participan: Lic. Guillermo Coronado Céspedes, “El problema con la filosofía de la ciencia histórica” (1991) a las Estructuras de las Revoluciones científicas (2000). Jubilado, Escuela de Filosofía. Dr. Álvaro Carvajal Villaplana, La influencia de Fleck en Kuhn. Escuela de Filosofía y Escuela de Estudios Generales. Máster Edgar Roy Ramírez, Kuhn y el conocimiento de la realidad. Escuela de Filosofía. Dr. Luis Camacho Naranjo, Críticas recientes a La estructura de las revoluciones científicas de Kuhn. Jubilado, Escuela de Filosofía. Moderador: Bernardo Castillo. Organizan: Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, y la Asociación Costarricense de Filosofía.
- 17/11/2022, 10 am. Virtual. Día mundial de la filosofía ¿Delegar decisiones importantes en los algoritmos? Dr. Antonio Luis Terrones Rodríguez, Universitat de València, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Organizan: Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, y la Asociación Costarricense de Filosofía.
- 17/11/2022, 1:30 pm. Virtual. Día Mundial de la filosofía. De la filosofía al feminismo: un camino de ida y vuelta. Dra. Concha Roldán, directora del Instituto de Filosofía, España. Organizan: Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, y la Asociación Costarricense de Filosofía.
- 17/11/2022, 5 pm. Virtual. Día Mundial de la Filosofía. Ciencia, filosofía y ética en Jean Ladrière, con motivo de los 100 años de su nacimiento. Dr. Arnoldo Mora, jubilado, Escuela de Filosofía, Escuela de Estudios Generales. Organizan: Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, y la Asociación Costarricense de Filosofía.
- 9/12(2022, 10 am. Presentación del libro de Álvaro Carvajal Villaplana. Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala. Participan: Dra. Dina Espinosa Brilla, Escuela de Estudios Generales.

Dra. Ivania Leitón Barboza. Escuela de Estudios Generales y el Dr. Álvaro Carvajal Villaplana, EEG/Escuela de Filosofía. Como moderador el Máster Andrés Fallas. Escuela de Estudios Generales y la UNED. Para el 17 noviembre, Día Mundial de la Filosofía, es la primera vez que varias organizaciones y unidades académicas coordinan actividades para celebrar dicha conmemoración. Entre ellas están: ACOFI (Academia Costarricense de Filosofía), Escuela de Filosofía de la UNA; Escuela de Filosofía de la UCR, Escuela de Estudios Generales, Sección de Filosofía y Pensamiento de EEG, Sede de Occidente, UNESCO y COLYPRO. Se realiza un programa conjunto de las actividades que cada instancia programa para ese día.

Proceso de inscripción en Registro público

En 2022, buena parte del trabajo de ACOFI se centró en la recuperación de la personería jurídica, perdida en 2014 a consecuencia del extravío del libro de actas.

El 27 de abril, a las 6 pm, se realiza la asamblea constituyente de ACOFI, se aprueban los estatutos, se elige la junta directiva y se autoriza a la junta directiva para iniciar los trámites de inscripción.

La junta directiva procedió al envío de la documentación al Registro Nacional; no obstante, el registrador remitió observaciones, las que se aprobaron en Junta Directiva. Empero, el registrador devuelve las mismas observaciones, ya que éstas deben aprobarse en una asamblea de los miembros fundadores(as). Para tales efectos, se convoca a asamblea extraordinaria para el 17 de agosto del 2022, y se remiten los documentos correspondientes con las correcciones indicadas. El registrador remite de nuevo una tercera corrección al respecto, referida al nombre de la asociación, ya que si bien la asociación registrada como Asociación Costarricense de Filosofía, aparece en vías extinción, todavía aparece en el registro. Para aclarar este asunto, el señor Henry Campos se reúne con el registrador, y se le explica la situación de ACOFI; como resultado, se recomienda inscribir esta con otro nombre; una vez registrada la nueva asociación, se procedería a la solicitud de extensión. Si esto resulta efectivo, se procedería a cambiar el nombre.

La junta directiva convoca a asamblea extraordinaria para el día 19 de octubre de 2022; se aprueba el nombre, y se remite la documentación correspondiente al Registro Nacional. En esta ocasión se aprobó la inscripción. El 02 de febrero de 2023 se publicó el edicto de la inscripción de ACOFI en el Registro Nacional, bajo el nombre Asociación de Filosofía (ACOFI).

Pasado el plazo indicado por la ley, desde la publicación del edicto, para que se presenten reclamos, en reunión de junta directiva del 11 de mayo de 2022, se aprobó, a efectos formales y legales, solicitar a los(as) miembros de ACOFI que no asistieron a la asamblea del 27 de abril de 2022, que actualizaron su membresía, para que fuese debidamente aprobada por la Junta Directiva, ya que ahora se trata de otra personería jurídica. Para tales efectos se creó el formulario de afiliación en Google Formularios, aprobado por la Junta Directiva el 10 de agosto de 2022. Este es el enlace: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSeUIB5Li_9D23euBbKFCFNghiYr2Fc98sx

[bhOenBxtwzBZtPw/viewform.](#)

2023

Entre el 23 y 27 de febrero se lleva a cabo el VI Congreso Iberoamericano de Filosofía, en Porto, Portugal, promovido por la RIF y organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Porto, y la Asociación Portuguesa de Filosofía. En ese congreso se realizó la asamblea de la RIF, y se eligió la nueva junta directiva. ACOFI, como miembro de la RIF, propuso a Álvaro Carvajal Villaplana, quien fue electo como vicepresidente por la región de Centroamérica y el Caribe.

Se diseña el membrete para la correspondencia de ACOFI.

Las actividades de este año son las siguientes:

- Organización del ciclo de conferencias: Reflexiones filosóficas sobre pensadoras contemporáneas, el cual se encuentra en proceso. Participa la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales (UCR). Se trata de un ciclo de 14 conferencias sobre mujeres contemporáneas, impartidas por 7 mujeres y 6 hombres, de Costa Rica, México y Chile. De dicho ciclo se han presentado dos conferencias:
- 22/2/2023, 5:00 pm. Virtual. Edith Stein: teoría del trato humano en una teoría del Estado, impartida por Hernán Mora Calvo, Universidad de Costa Rica.
- 22/2/2023, 5:00 pm. Virtual. Susan Haack: aportes a la lógica y la filosofía de la ciencia, impartido por Luis Camacho Naranjo. Universidad de Costa Rica.
- 27/3/2023, 3:00 pm. Facultad de Letras. *Duele respirar: Nicaragua* (2022), de Otoniel Martínez. Comentan: Otoniel Martínez, periodista TV Azteca. Marco Aurelio Peña, IPEN. Modera: Álvaro Carvajal Villaplana. En conjunto con: Facultad de Letras, Escuela de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Programa de Posgrado en Filosofía e Iniciativa Puente por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN).

San José, Abril, 2023

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Declaración contra la eliminación de clases de Historia y Filosofía en el Bachillerato en Honduras



La **Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)**, manifiesta su preocupación por la propuesta de eliminación de los cursos de historia y filosofía del décimo grado del Bachillerato en Ciencias y Humanidades (BCH) y el Bachillerato Técnico Profesional (BTP), promovida por la Secretaría de Educación, del Gobierno de Honduras. Por las

siguientes razones:

- 1) Que la Filosofía es una disciplina que permite una reflexión sobre los saberes que se adquieren en la educación secundaria, que les prepara para la universidad, el quehacer laboral y la vida misma.
- 2) Los estudios filosóficos constituyen un área del conocimiento que desarrolla el pensamiento crítico; a la vez, que fortalece las capacidades retóricas y de argumentación, elaborando y evaluando los argumentos.
- 3) Además, los saberes filosóficos ofrecen perspectivas teóricas o cosmovisiones más amplias para el desarrollo de las disciplinas científicas y tecnológicas, que ayudan a la comprensión del mundo y el desarrollo del país.
- 4) Por otra parte, la Filosofía ofrece una aproximación ética a los problemas y los comportamientos de las personas y los(as) ciudadanos(as) en la sociedad.
- 5) La Filosofía aporta soluciones a las situaciones de la vida cotidiana.
- 6) Por todo lo anterior, consideramos indispensable que las personas jóvenes de la educación secundaria tengan una aproximación a la reflexión filosófica en una materia específica dentro del marco del plan de estudios del Bachillerato.

Autor/ Author

Asociación Centroamericana de
Filosofía (ACAFI)

Recibido: 03/04/2023

Aprobado: 17/04/2023

Publicado: 30/05/2023

Por consiguiente, hacemos un llamado al gobierno de Honduras, y en particular a la Secretaría de Educación, para que reconsidere su decisión de eliminar la Historia y la Filosofía en los bachilleratos mencionados.

Dado el jueves dieciséis de febrero de dos mil veintitrés.

Álvaro Carvajal Villaplana
Presidente de ACAF

Ángelo Moreno León
Secretario de ACAFI

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Declaración sobre liberación de presos políticos, despojo de nacionalidad y expulsión en perjuicio de ciudadanos nicaragüenses



La Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI),) manifiesta su satisfacción por la liberación de 222 presos políticos y/o de conciencia ocurrida el jueves 9 de febrero por parte del Gobierno de Nicaragua. Dichas personas fueron acusadas infundadamente de “traición a la patria” por ser voces disidentes al régimen, incluidos líderes sociales,

jóvenes activistas y precandidatos presidenciales. La mayoría de estas detenciones arbitrarias fueron parte de la política de represión adoptada tras la explosión social en 2018, desde entonces se ha arreciado una sistemática represión estatal contra la ciudadanía crítica y opositora. Esta liberación atiende el reclamo justo y necesario que venían haciendo organizaciones nicaragüenses e internacionales.

Además, condenamos enérgicamente que estas personas hayan sido privadas injustamente de su libertad, así como la violación de sus derechos fundamentales a la que fueron sometidos durante su cautiverio.

A su vez, condenamos categóricamente el despojo de su nacionalidad y la expulsión del país de las 222 personas excarceladas, todo lo cual sin fundamento jurídico; así como la desnacionalización al margen de la ley de otras 94 personas nicaragüenses que ya se encuentran en el exilio, incluidos académicos, escritores y periodistas. Consideramos que estas medidas ratifican la esencia de un gobierno autoritario y despótico.

Como sociedad filosófica que somos, repudiamos todo intento de control totalitario en menoscabo de la ciudadanía crítica y de la oposición política. Nos oponemos al afán de cercenar la libertad, el pensamiento crítico y la pluralidad política y filosófica por parte del régimen autocrático nicaragüense.

Las medidas arbitrarias tomadas por el Gobierno de Nicaragua, así como el abuso de la violencia y fuerza estatal que ha implementado, contravienen las buenas prácticas

Autor/ Author

Asociación Centroamericana de
Filosofía (ACAFI)

Recibido: 03/04/2023

Aprobado: 17/04/2023

Publicado: 30/05/2023

democráticas y de convivencia pacífica en nuestro hermano pueblo nicaragüense.

Por otra parte, condenamos el encarcelamiento del Obispo Rolando Álvarez quien se resistió a ser expulsado, fue condenado sumariamente a 26 años de prisión y fue recluido junto a otra treintena de presos de conciencia.

Exigimos el Gobierno de Nicaragua la rectificación de sus acciones, la liberación del Obispo Rolando Álvarez y los demás presos de conciencia, así como la apertura a la transición democrática que tanto necesita el país centroamericano

Dado el miércoles veintidós de febrero de dos mil veintitrés.

Álvaro Carvajal Villaplana
Presidente de ACAF

Ángelo Moreno León
Secretario de ACAFI

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Declaración sobre la posible eliminación de los cursos de Historia y Filosofía en el bachillerato en Honduras



La Red Iberoamericana de Filosofía -RIF-, que congrega cerca de treinta asociaciones filosóficas adscritas a los países iberoamericanos, expresa su intranquilidad por la propuesta de eliminar las clases de filosofía y de historia de la formación obligatoria de los jóvenes en Honduras.

La filosofía es uno de los saberes fundantes del pensamiento latinoamericano, que ha sentado las bases y sigue alimentando el pensamiento libre y crítico, la imaginación creativa, la participación y discusión pública y ciudadana, la inclusión, así como el respeto por el otro.

Además, es necesario recordar que la expansión progresiva de la institución escolar a escala mundial estuvo y continúa estando orientada por el propósito de que cada persona cuente con los conocimientos, ideas, reflexiones y herramientas que las culturas han construido históricamente para que cada quien se constituya como sujeto libre y autónomo, para formarse como ciudadano que participa en los proyectos comunes que cada momento histórico requiere, en sus diversas expresiones y campos.

La filosofía -como área que ofrece enormes contribuciones a tales objetivos- está ligada intrínsecamente a los propósitos de la formación escolar. Así, el derecho a la educación va ligado al derecho a la filosofía, por ello, su eliminación no es un asunto menor. Pone en entredicho la filosofía, así como el sentido de la educación. Un sistema educativo que tenga dentro de sus objetivos la formación de sujetos libres, de ciudadanía y democracia no puede prescindir de la filosofía.

Con el debido respeto que merecen las instituciones gubernamentales de cada país, en virtud de su autonomía y soberanía, instamos a los entes decisorios a reconsiderar la propuesta y a construir canales de comunicación, especialmente con los sectores especializados en educación filosófica, tendientes a encontrar caminos que conduzcan al retorno de

Autor/ Author

Red Iberoamericana de Filosofía
(RIF)

Recibido: 03/04/2023

Aprobado: 17/04/2023

Publicado: 30/05/2023

la filosofía en las escuelas, de modo que los jóvenes cuenten con el valioso acervo cultural que brinda este saber

Dado el lunes veintisiete de febrero de dos mil veintitrés.

Dra. Concha Roldán
Presidenta de la RIF



VII

Sobre las personas autoras



Sobre las personas autoras

Juan Gabriel Alfaro

Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra, con especialización en Ética y Antropología. Máster en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Navarra. Licenciado en Ciencias Teológicas por la Universidad Católica de Costa Rica. Bachiller en Filosofía y Teología por la Universidad Católica de Costa Rica. Docente en la Universidad de Costa Rica y en la Universidad Católica de Costa Rica. **ORCID ID:** [0000-0002-3935-3298](https://orcid.org/0000-0002-3935-3298).
Correo electrónico: ceronzamoramilton@comunidad.unam.mx

Alexis Obed Ávila Bravo

Octavo semestre de la Licenciatura en Filosofía, Universidad La Salle; con participaciones en el Coloquio de Filosofía Universidad La Salle 2022, con la ponencia “Lo sagrado en el mundo náhuatl”; y en el Segundo Encuentro de Investigaciones en Proceso sobre Modernidad Temprana en la UNAM, con el tema de “Diálogo entre la filosofía occidental moderna y la prehispánica”. Interés en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia y filosofía prehispánica. **ORCID ID:** [0000-0001-9318-6542](https://orcid.org/0000-0001-9318-6542).
Correo electrónico: alexisobedavila@gmail.com

Luis Camacho Naranjo

Expresidente de la Asociación Costarricense de Filosofía. Cofundador de la International Development Ethics Association. Catedrático jubilado, UCR. Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad Central de Madrid. Ph.D., Catholic University of America, Washington D.C. Autor de varios libros entre ellos *Introducción a la lógica*; *Lógica Simbólica Básica*; *Lógica en la literatura y en la enseñanza del español* y *La ciencia en su historia*. Autor de más de 50 artículos en revistas y colecciones publicadas en numerosos países y en varios idiomas.
Correo electrónico: lc20032003@yahoo.com

Álvaro Carvajal Villaplana

Doctor en Humanidades, con énfasis en Filosofía Contemporánea (mención honorífica). Profesor de las Escuelas de Filosofía y Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológica de Costa Rica. Sus líneas de investigación se centran en la epistemología, la filosofía de la tecnología, la teoría filosófica del desarrollo, la lógica y la argumentación, la filosofía de los derechos humanos, y la diversidad sexual. Cuenta con 6 libros, las últimas publicaciones son: *Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia transicional: Una perspectiva filosófica* y *Justicia y memoria: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala*. Presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), del *Círculo de Cartago* y la *Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)*, miembro de la

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). **ORCID ID:** [0000-0003-2641-4925](https://orcid.org/0000-0003-2641-4925).
Correo electrónico: alvaro.carvajal@hotmail.com, alvaro.carvajal@ucr.ac.cr

Daniel Cornejo García

Nacido en la ciudad de México el 18 de noviembre de 2001. Actualmente estudiante de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad La Salle, plantel Ciudad de México. Expositor en el IX Coloquio de investigación, desarrollo e innovación en filosofía; participante en la clase espejo de con la universidad UNIMINUTO Colombia. Interesado en la filosofía del lenguaje y en los estudios sobre Asia enfocados en la corriente budista. **ORCID ID:** [0000-0002-4311-1208](https://orcid.org/0000-0002-4311-1208).
Correo electrónico: cornejo.garcia.daniel@gmail.com

Galdy Hernández Zárate

Obtuvo la Licenciatura en la Universidad Veracruzana en el área Biomédicas en el año 1996 (México), la Maestría y el Doctorado en Ciencias con Orientación en Biotecnología en el Centro de Investigación Científica y de Educación Superior de Ensenada (CICESE, en Ensenada, B. C.), en el año 2006. Actualmente, es Profesora Investigadora de Tiempo Completo en el Colegio de Postgraduados. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (SNI Nivel I), desde hace 15 años. Ha recibido distinción de Perfil Deseable PRODEP-SEP, y fue presidenta de Academia y Líder de Cuerpos Académicos registrados ante PRODEP-SEP. Es miembro del Comité Editorial de la *Revista Ciencias Marinas y Costeras (Journal of Marine and Coastal Sciences, REVMAR, Costa Rica)* y de la revista *Sagasteguiana (Universidad Nacional de Trujillo, Perú)*. También es miembro fundador de la Asociación Mexicana de Bioseguridad, A. C. (AMEXBIO) y REFUGIA, Centro para la Conservación de la Ecodiversidad, A. C. Ha participado como responsable o colaborador en más de 40 proyectos de formulación biotecnológica. Los resultados de las investigaciones se han presentado en diversos eventos científico-académicos y de difusión de la ciencia. **ORCID ID:** [0000-0002-0004-7410](https://orcid.org/0000-0002-0004-7410).
Correo electrónico: hernandez.galdy@colpos.mx

Alessandra Huergo Cárdenas

Nació en la Ciudad de México, en donde reside actualmente. Es estudiante del último semestre de la Licenciatura en Filosofía. Ha centrado su investigación en feminismo, política, ética y cultura. Igualmente escribe poesía y denuncia social. Se dedica a la corrección de estilo y edición de textos para revistas mexicanas. La música, la naturaleza y la poesía son su más grande inspiración. **ORCID ID:** [0000-0002-9091-4820](https://orcid.org/0000-0002-9091-4820).
Correo electrónico: alessandrahurgo22@gmail.com

Randall Jiménez Retana

Maestría en Bioética y Administración Educativa. Profesor Asociado en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Coordinador de la Sección de Filosofía y Pensamiento y de la Cátedra Temática Humanidades en el Pacífico Sur. Doctorando en Ética y Democracia en la Universidad de Valencia. Líneas de investigación: Planificación Anticipada de Decisiones y bioética. **ORCID ID:** [0000-0002-3667-0140](https://orcid.org/0000-0002-3667-0140).
Correo electrónico: randall.jimenezretana@ucr.ac.cr

Gerardo Jasso Martínez

Nacido en la Ciudad de México en el año 2000, actualmente terminando la Licenciatura en Filosofía en la Universidad La Salle y estudiando la licenciatura de Ingeniería electrónica en la UAM Azcapotzalco. Especializado en fenomenología, lógica matemática, fundamentos de las matemáticas y lógicas no clásicas. Miembro del Seminario de Fenomenología de la Educación del Pensamiento. Ha cursado diversos diplomados en fenomenología: Existencialismo y Ontología, Introducción a la fenomenología, Levinas y Husserl (*Investigaciones lógicas*). Participó en programas de ayuda a la salud en Cunduacán parte de programa de la ONU y apoyo a abuso de menores parte de programa de la UNESCO. **ORCID ID:** [0000-0002-9491-4350](https://orcid.org/0000-0002-9491-4350). **Correo electrónico:** jasso.g@lasallistas.org.mx

Rogelio Alonso Laguna García

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) y de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha dedicado su trabajo de investigación al estudio de la modernidad, especialmente al pensamiento de René Descartes. Asimismo, es responsable del Seminario de Pensamiento en Español de la FFyL de la UNAM, en donde se ha dedicado al estudio de la obra de María Zambrano. **ORCID ID:** [0000-0002-6967-3911](https://orcid.org/0000-0002-6967-3911). **Correo electrónico:** ogeliolaguna@filos.unam.mx

Arturo Bernardo Lara Monserrat

Licenciatura en Matemáticas por la Facultad de Ingeniería de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Licenciatura en Psicología por la Escuela de Ciencias Psicológicas de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Maestría en Psicología Clínica por la Universidad de Barcelona, España. Especialidad en Logoterapia y Análisis Existencial por Departamento de Post grado de la Escuela de Ciencias Psicológicas de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Doctorado en Fenomenología, por la Facultad de Humanidades de la Universidad Rafael Landívar. Docente titular de la Escuela de Ciencias Psicológicas, por 29 años. **Correo electrónico:** alaramont15@gmail.com

Francisco Antonio Márquez Guevara

Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Maestría en Docencia Universitaria, por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Doctor en educación por la Universidad de La Salle, Costa Rica. Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, USAC. (actualmente en proceso de jubilación). Autor de publicaciones en revistas nacionales y extranjeras. Autor de libros, entre ellos: *La naturaleza y el cosmos*, y *La democracia en Guatemala*. Actualmente investiga acerca de la Concepción de Hombre desde la filosofía en los Pueblos originarios de Guatemala. **Correo electrónico:** franciscoantonio6@gmail.com

Arian Rodríguez Benítez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de La Habana en el 2015, obtuvo el grado de Máster en Ciencias Sociales por la misma institución en el 2019. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía Contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sus intereses investigativos incluyen el marxismo, el psicoanálisis y el realismo especulativo. Ha publicado numerosos artículos académicos y de divulgación filosófica sobre dichos temas y otros asuntos de naturaleza cultural. **ORCID ID:** [0000-0001-6830-245X](https://orcid.org/0000-0001-6830-245X).
Correo electrónico: arian.rdguez@gmail.com

Guillermo Jorge Silva Martínez

Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido profesor para la ENP 3 “Justo Sierra” de la UNAM desde 1989. Ha participado en diversos foros académicos y escrito varios artículos sobre las áreas de filosofía y didáctica. Tiene un libro publicado (tesis doctoral): *Teoría de la caridad. Crítica al concepto de caridad cristiana* (2012). Berlín, Editorial Académica Española **ORCID ID:** [0000-0002-8063-8826](https://orcid.org/0000-0002-8063-8826).
Correo electrónico: simaguijo@yahoo.com.mx

Juan Alberto Tubac Par

Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Maestría en Filosofía Pendiente de tesis, USAC. Profesor del Departamento de Filosofía Facultad de Humanidades (USAC). Profesor de filosofía en la Universidad Regional sede en Palín Escuintla. Pertenece a la Etnia Maya Poqomam, hablante nativo. Practica la espiritualidad Maya. Miembro del Consejo Editorial Maya Wuj. Miembro de la Academia de Lengua Mayas. Diplomado en Administración sobre aspectos Indígenas, Universidad de Regina Ciudad de Sazqetchuwan, País CANADA. Ha sido Supervisor de Educación en el Programa Nacional de Autogestión Educativa. PRONADE 1994-2001. Investigador en el área de la Identidad Nacional Cultura Maya ONGs. “Desafío y desarrollo de los pueblos indígenas en Centroamérica; sus perspectivas dentro del proceso de paz, desarrollo e integración centroamericana”. Publicación de un artículo en la revista IRIPAZ “Identidad y Cultura Maya. **Correo electrónico:** tubacpar64@gmail.com

AZUR

REVISTA CENTROAMERICANA DE FILOSOFÍA

