

HUMANISMO EN EL SIGLO XXI DE LA *HYBRIS* MODERNA A LA *FRÓNESIS* POSMODERNA

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

No se trata más que del humanismo. Detrás de esa palabra, detrás de lo que dice y detrás de lo que oculta –eso que no quiere decir, eso que no puede o no sabe decir– se sostienen las exigencias más imperiosas del pensamiento actual.

Jean-Luc Nancy¹

En torno a la pregunta sobre la vigencia o no del humanismo en nuestra época, desarrollamos aquí varios puntos relativos a las reconfiguraciones del pensamiento actual. Sin llegar a hablar de posthumanismo (término más bien vago, como todos los *post*), sostenemos que requerimos hoy un *humanismo crítico*, que toma conciencia de los límites del humanismo en general y asume el reto de pensar más allá de la forma hombre, pero que, a la vez, evita caer en la autocontradicción performativa (y la implicación nihilista) a que puede conducir un mero anti-humanismo. En todo caso, lo importante estriba en aquellos puntos y categorías que permitan delinear las nuevas maneras de pensar que nuestro momento, más allá de la posmodernidad, nos demanda. Entre esos puntos nos ocupamos aquí de una caracterización crítica de la modernidad y su concepción teleológico-progresiva de la historia (su filosofía de la historia). Al empezar a eliminar toda mistificación ideológica, toda ficción optimista, egocéntrica y antropocéntrica, la *existencia sin más* vuelve a relucir

en su irreductibilidad y concreción. Agarrados de algunos pensadores contemporáneos como Jean-Luc Nancy precisamos lo que llamamos un existencialismo ontológico, una ontología de la existencia, marco desde el cual retomamos el tema de la comunidad (la co-existencia), su nuevo sentido y su nueva posibilidad en el mundo ideológica y políticamente desencantado de hoy día. De la apertura a una comprensión extra-humanista de la existencia damos el paso (casi lógico) a la pregunta por lo sagrado y la situación de la religión en nuestro tiempo. Quizá con atrevimiento proponemos una reintegración del tema de lo sagrado al campo del pensamiento filosófico. Concomitante con la desobjetivación y desantropologización general del pensamiento tocamos de paso algunos temas de la renovación filosófica reciente como el del ser de la naturaleza, la diferencia de los sexos, el pluralismo cultural y el cosmopolitismo pluralista. Finalmente, aterrizamos este delineamiento de la nueva figura de pensamiento derivada de un humanismo crítico discutiendo la posibilidad, el sentido y alcance de la razón y la racionalidad en torno a la antigua idea de *phronesis* o racionalidad práctico-vital.

¿Humanismo o anti-humanismo?

¿Qué queda del humanismo, todavía objeto de exaltadas disputas teóricas en las últimas décadas del siglo veinte? ¿Vale la pena guardar esta palabra, o la idea que designa en realidad resulta insostenible? Aquí asumimos, naturalmente, que cabe seguir usando la palabra humanismo, pero con un significado nuevo, probablemente hasta paradójico: el humanismo como la capacidad humana de abrirse a lo extra-humano, de comprenderlo y de actuar en torno a ello. Sólo en la afirmación de lo extra-humano encuentra el humano su destino y su valía superior. Esto es muy distinto del simple y siempre equívoco anti-humanismo, pero también de cualquier fórmula de humanismo ramplón e irreflexivo. Se trata, pues, de mantener un humanismo crítico, *auto-crítico* en verdad.

Humanismo crítico de todo lo que atenta contra lo humano, pero también, y en primer lugar, de la manera como el humano ha atentado contra lo otro de sí mismo e incluso contra sí mismo. De esta manera cabe entender el

sobre-humanismo —más que anti-humanismo— sostenido por algunos pensadores de la segunda mitad del siglo veinte —Foucault, Lévi-Strauss, Althusser, Derrida (quienes en realidad estaban retomando un tema de Nietzsche y Heidegger)². Lo que ellos planteaban no era ninguna postura en contra del ser humano concreto y real, sino en contra de una forma de pensamiento, una forma ideológica que ha dominado en Occidente desde el Cristianismo y que se reforzó, secularizada, en la modernidad, proporcionando la pauta fundamental de diversas formas de pensamiento y de conducta³.

El humanismo se convirtió, desde el punto de vista de la epistemología estructuralista, en un prejuicio, un obstáculo para un conocimiento más objetivo y amplio, especialmente de las propias realidades humanas. Esto es lo que planteaban —no sin cierto gusto por el escándalo intelectual— los pensadores estructuralistas y posestructuralistas de los sesenta y setenta. Pero una reacción contra estos pensadores, a veces exagerada, ha terminado por oscurecer el significado del anti-humanismo teórico, reduciéndolo a una variante de cualquier anti-humanismo (el religioso, el totalitario, el nihilista, etc.), justificando así —frente al posmodernismo en general— una especie de restauración ilustrada y hasta cristiana, o por lo menos, una restauración del humanismo en sus versiones más superficiales y abstractas —lo más cuestionable precisamente: esa manera como el humanismo se convierte las más de las veces en una forma apresurada y general de autosatisfacción eufemística, que niega con una palabra la posibilidad de seguir pensando y problematizando lo real y el propio ser del ser humano, la posibilidad, en fin, de asumir nuestras responsabilidades más que nuestras “gloriosas” conquistas.

Es cierto, por otra parte, que la crítica al humanismo moderno implica también, si no una restauración sin más, sí al menos una nueva mirada a todo aquello que la modernidad ha negado y pretendido destruir (sin lograrlo). Pero esta nueva mirada debe implicar, en verdad, la recuperación de elementos y supuestos no sólo de las culturas pre-modernas (el Medievo, la antigüedad clásica) sino también de otras culturas (más allá de Occidente, más allá del cristianismo)⁴ y, en general, de otras formas de experiencia y de comprensión de lo existente. Así, más que una restauración, la crítica del humanismo conlleva —o debe conllevar— la apertura de un horizonte de pensamiento e indagación, de “visión” más amplia y más efectiva. Sólo esto puede ser la

condición para que hoy el humanismo logre realizar sus propósitos válidos y superar a la vez sus yerros y sus limitantes.

Es cierto también que el anti-humanismo teórico, el sobrehumanismo, puede reducirse a un mero antihumanismo nihilista: pura negación. De hecho ésta ha sido una de las consecuencias del posmodernismo, por lo menos en cierta percepción socio-cultural del mismo. Pero toda negación o destrucción de lo humano (teóricamente planteada, se entiende) implica una autocontradicción performativa⁵. Quien dice “hay que superar al hombre”, “hay que ir más allá del humano”, sigue siendo *sin embargo* un humano. En todo caso, lo que la auto-contradicción muestra es una extraña capacidad del humano: la de auto-negarse, la de un sí mismo que se niega. La auto-negación puede quedarse ahí, en un puro y contradictorio ejercicio nihilista, o bien puede transmutarse en una afirmación de *lo otro* del humano, de lo sobrehumano (extra-humano o supra-humano). Ahora bien, por más amplia y radical que sea esta afirmación no podemos olvidar que ha estado precedida por un salto que la conciencia humana ha podido dar, se ha apoyado en la negación de sí del ser humano. Por ende, *la afirmación de la otredad sigue siendo una humana prerrogativa*, expresión como sea de la capacidad de *afirmación* humana. El humanismo sigue siendo una afirmación, pero ya no sólo del sí mismo, se convierte ahora en una afirmación de aquello que se afirma, más allá del humano pero también *en* el humano y *a través* del humano. En última instancia, la *afirmación* —la voluntad de ser— es lo que se afirma en la afirmación. Esto es lo que significa “la afirmación de la afirmación” de Nietzsche⁶. Lo que cuenta es la capacidad de afirmar —y ésta no pertenece al Ser o al humano, los rebasa y contiene a ambos. Como observaba Merleau-Ponty en sus últimos cursos de *El Collège de France*. “El humanismo también debe comportar una suerte de anti-humanismo. ¿El superhombre dostievskyano y nietzscheano ha de comprenderse como reemplazo de Dios por el hombre (mística del Superhombre), —o bien el Ser y el hombre se co-pertenecen uno a otro sin que se pueda pensar su relación a partir del hombre? Esta relación sería el dominio propio de la filosofía, más allá de toda antropología”.⁷ Lo que importa pues no es el Ser o el humano sino una *Otredad* afirmada, un Ser afirmado —por el hombre, en el humano— y un humano afirmador, afirmativo —del Ser, de lo

Otro de sí. Ésta sería la nueva forma, depurada y autocrítica, del humanismo —por la que abogaremos en este texto.

El descalabro moderno

El viejo término *hybris*, proveniente de la cultura y el pensamiento griegos, puede servir perfectamente para caracterizar en forma general la naturaleza y los límites del humanismo moderno. Con este término se mentaba la desproporción, la desubicación humana, la inmoderación, producto a la vez de la soberbia y la ignorancia⁸. *Hybris* era lo más cercano —pero a la vez lo más lejano— a lo que el cristianismo llamó después pecado. Pues para los griegos, a diferencia del cristianismo, la *hybris* no dependía puramente de una mala encaminada elección humana; el azar, el destino, jugaba su parte. No era pues —la griega—, una concepción humanista y menos una concepción teológico-humanista (como la cristiana). El mal no dependía sólo del humano (pensar lo contrario, como hace cualquier concepción moralista o religiosa, o una postura muy crítica, implica seguir manteniendo, aunque invertidamente, la centralidad del humano, la soberbia humanista). Resulta importante guardar esta perspectiva si es que no queremos desesperar en la tarea de superar los desmanes producidos por el humano moderno. No todo ha sido su responsabilidad.

La *hybris* era, pues, para el griego, el colmo de los vicios humanos, el vicio por excelencia. Está relacionada con la intemperancia —vicio más común y menos difícil de vencer: bastan ciertas disciplinas corporales y espirituales para sobreponerse a su influjo. En la *hybris* la situación es más difícil. Pues aparece no tanto como la incapacidad de controlar ciertos deseos o conductas más o menos negativas como la dificultad para saber no excederse en el ejercicio de sus propias potencias y deseos —negativos tanto como positivos; en no saber guardar la medida (el *pan metros*) respecto a sí mismo, a su propio deseo y su propio poder: su propio ser. Por eso *hybris* y vida trágica van de la mano. Edipo *cre*e que sabe todo acerca de sí mismo. Creonte *cre*e que sus decisiones son correctas y su autoridad incuestionable. No saber —o no poder— guardar la justa proporción es el carácter de la *hybris*. Su consecuencia, la consecuencia de la *hybris* según los griegos, es el fracaso, el castigo, la disolución.

Más que una rebelión contra los dioses o contra las leyes de la ciudad, la *hybris* es una rebelión contra los propios límites, contra *el límite* mismo, como dijera Eugenio Trías⁹. Antes que al orden social o al orden natural, la *hybris* afecta al propio individuo. Nada ni nadie es culpable de su desgracia más que su sola decisión, su afán de desear y su misma posibilidad de actuar. El peligro de la *hybris* ronda siempre la condición humana, es un peligro inherente y, por ende, difícil de prever, erradicar o exorcizar.

La ambigüedad original (griega) de la *hybris* se torna más obvia en el humanismo moderno¹⁰. Como se ha dicho muchas veces, la modernidad —la sociedad, la cultura, la ideología moderna— comienza con una reivindicación general de lo humano, de la potestad humana, contra todo lo que busque limitarla o someterla. El humanismo moderno nace en el momento en que la voluntad de dominación y la capacidad de hacer se lían en la subjetividad individual, individualizante e individualista. Propiamente, al menos en sus rasgos más contundentes, surge el *sujeto* —como centro o sustrato de toda capacidad, como referente abstracto que capitaliza todo acontecer y toda relación con el mundo¹¹. El endiosamiento del individuo es la buena nueva de la nueva época; el reemplazo —no la absolución— de lo divino. Todo el esquema autoritario, patriarcal y abstracto de la imagen teológica es transmutado en el individualismo humanista, asistimos a una transustanciación generalizada de lo divino en humano, a una destrucción paulatina de toda sacralidad, de toda trascendencia. El humanismo triunfante arrolla, profana todo lo que encuentra a su paso. Se inicia la historia humana, esto es, la historia de la manera como el humano transforma —y no sólo en imagen, según la famosa caracterización de Heidegger—¹² todo lo existente y lo convierte en una extensión de su propio ser. La historia se convierte en historia del hombre y nada más. Todos los errantes seres del mito y la fantasía, ocultos en los bosques o en los ríos, los dioses todos, la *physis* antaño omnipresente, los misterios de la existencia y los enigmas de la otredad: todo queda oscurecido, disuelto, disgregado en la mancha difusa de lo no-humano. No hay más que el *uno* humano: sin Dios, sin pueblo, sin tierra, sin memoria... Sin otro.

La auto-afirmación humanista, la *hybris* moderna, se caracteriza bien por este conjunto de negaciones, de despoblamientos. Negación de la alteridad absoluta, trastocada en la absoluta ensimismidad del individuo soberano.

Negación de la comunidad; ficción y realidad del individuo autócrata, desarticulación paulatina de los derechos de los otros. Negación de la tierra, del entorno: conversión de la naturaleza en “materia prima” de una productividad desatada, y, a lo más, en objeto de la diversión superficial (la *natura* como espectáculo multicolor). Negación, en fin, de la propia memoria, de la propia historia, de la tradición. Como la sucede al personaje de *La historia interminable*: cada deseo humano cumplido se transó por un recuerdo perdido para siempre. La enseñanza de esta novelita es inmejorable para entender la *hybris*. El deseo casi infinito del Bastián Baltasar Bax —el niño protagonista— le permite salvar el mundo de Fantasía, hecho añicos por la indolencia de los adultos. Una vez restablecido este mundo, la prosecución de un deseo infantil desatado conduce al personaje a la desproporción y, al fin, a la perdición. Sólo el último recuerdo, el único que le queda, que es el recuerdo de su pura existencia, la permitirá detener la vorágine del deseo y reencontrarse consigo mismo, recuperar la memoria, esto es, la identidad, y restablecer el equilibrio en todos los órdenes (entre lo externo y lo interno, entre lo real y el deseo).

Podemos, así, diagnosticar la patología de la humanidad moderna en términos de un desequilibrio de las dimensiones temporales, de una relación inversamente proporcional: entre más se afana en el presente y más mira hacia el futuro, más pierde el humano moderno sus raíces, sus arraigos en el tiempo, que son también arraigos en el espacio, en el mundo con los otros y con lo Otro en general. Cada paso hacia adelante borra pasos anteriores, cada senda vislumbrada —en la técnica, en la economía, en la misma ciencia, en la cotidianidad consumista— implica el olvido de antiguas sendas, de vivencias de otros tiempos. Pero esta desustancialización del pasado, esta masiva destrucción de la memoria, deja al deseo y al afanado presente, atenidos a sí mismos, en un vacío, en un desierto que crece con cada avance, con cada logro¹³. Ya no hay más acumulación, sedimentación de experiencias, movimientos de transición; hay sólo una continuidad de saltos, desechos, entorno de basura. Y es que, precisamente como nos lo hace ver Michel Ende (el autor de la novela referida), lo único que puede contrarrestar o equilibrar el avance del deseo y su obsesiva representación de una inexistencia actual, es la reposada y nostálgica representación de una existencia *sida*. Pues la memoria contiene, como enseñaron Proust y Bergson, y como hoy recuerda la hermenéutica, el secreto de

nuestro existir, la verdad de nuestro Ser. Una memoria que en verdad se encuentra tan abierta a la interpretación y a la reconstrucción, a la construcción incluso¹⁴, como el futuro al que nuestros deseos y acciones están obsesivamente dirigidos, monolíticamente enajenados. Habría que recuperar un *deseo de memoria*, el placer de la recordación, el sentido de la rememoración, que nos permita ver que también en el pasado —en el ser sido, esto es, en el Ser (según Heidegger: no hay Ser sino como ser sido, como Ser que *era*)— hay oportunidad para la imaginación, el goce, la creatividad y la *verdad*.

La existencia como co-existencia

Toda deconstrucción crítica de la modernidad, particularmente del individualismo moderno, corre siempre el riesgo de ser estigmatizada de anti-racionalismo militante, de confabulación anti-democrática, de tradicionalismo dogmático y hasta de neofascismo o neonazismo.¹⁵ Las disputas teóricas conducen pronto a un binarismo sin alternativa: o aceptamos sin chistar los valores y los logros de la modernidad, esto es, seguimos reafirmando el individualismo llegue hasta donde llegue su depredación y su inconsciencia, o abrimos los cauces regresivos a cualquiera de las formas de “colectivismo”, con toda su cauda de autoritarismo y cerrazón. ¿Hay manera teórica y práctica de escapar a esta endiablada disyuntiva? Encontrarla implicaría una reformulación fundamental de nuestras categorías filosóficas y nuestros enfoques teóricos más recurrentes.

Aunque diversos pensadores en el siglo XX —y desde antes— han buscado una salida a la disyunción mencionada, las propuestas adelantadas siguen resultando insuficientes porque, de una u otra manera, vuelven a recargarse hacia uno de los polos —el individualismo o el colectivismo. Quizá la dificultad estribe en que las propuestas de alternativa generalmente parten de un esquema de disparidad: asumen más los valores positivos de un polo que los del opuesto y, así, buscan mostrar bien que el colectivismo no es en realidad lo contrario del individualismo, o bien que el colectivismo no se opone en verdad al individualismo. Realizan de esta manera un ajuste conceptual, redefinen el significado y el alcance del término opuesto, para mostrar la posible y feliz

armonía entre los dos términos y sus valoraciones respectivas. Este forzamiento conceptual deja sin embargo la solución —la armonía entre individuo y colectividad— como una tarea futura, como una posibilidad para otro momento. La apresurada idealización del asunto, el ánimo superficialmente optimista en que se sostiene, es probablemente la razón de la insuficiencia y futilidad al fin de estas propuestas (desde la moral cristiana del bien común hasta los marxismos humanistas, los formalismos neoliberales o los etnicismos románticos).

Así, una reformulación categorial de la problemática en cuestión requeriría en primer lugar poner en suspenso cualquier ánimo superficialmente optimista, preocupado por encontrar soluciones a toda costa. Requerimos un enfoque más radical, más ontológico —según citábamos a Merleau-Ponty. Tal enfoque tendrá que colocarse necesariamente un poco atrás o más allá de los términos individuo y colectividad (o comunidad, etc.). En las últimas décadas, el filósofo francés Jean-Luc Nancy ha trabajado en esta línea. ¿Cómo pensar verdaderamente —esto es, neutralmente, realísticamente— más allá de todo individualismo y de todo colectivismo? Nancy propone un replanteamiento radical de las nociones mismas de Ser, existencia, ser común, etc., para desbrozar el camino de lo que podemos considerar un nuevo pensamiento sobre las relaciones del humano consigo mismo y con lo existente en general.

Habría que comenzar por el inicio. Por reinterpretar la conclusión cartesiana *ego sum*, “yo existo” (mucha tinta ha corrido ya sobre el *ego cogito*, que era sólo la premisa o el medio para arribar a la aserción final)¹⁶. ¿Qué significa entonces? En el marco del pensamiento establecido podía entenderse que lo que se afirma es el predicado o atributo de la existencia al yo. Pero, como sabemos desde la crítica de Kant al idealismo subjetivo, “existencia” no es un predicado —simplemente, no podríamos adicionar ningún otro predicado si no hemos establecido ese primero; se trata, en todo caso, como el propio Descartes definía, de un predicado sustancial, esto es, determinante (del ser de la res *cogitans*). No obstante el problema persiste, ¿qué es pues el “yo”? Hoy, debemos, siguiendo la ruta de Nancy, invertir el esquema y decir no que la existencia es un atributo del yo, sino que el yo es un atributo de la existencia, esto es, que la existencia es lo primero y aquello de lo que participo, aquello a lo que me adscribo y gracias a lo cual puedo decir “yo”. Ahora bien, la existencia en cuanto tal implica de

suyo un carácter público, objetivo o, al menos, conlleva ineludiblemente un componente de exterioridad, de externalidad, por ende, no está cerrada ni completa en algún lado; se encuentra, insiste Nancy, partida, repartida, compartida; siendo singular —más que individual— es necesariamente y a la vez plural —y no tanto colectiva. Como lo expresa sin atavismos Nancy: es “ser singular plural”¹⁷.

Que la existencia está partida y compartida significa que es siempre y originariamente *co-existencia*. El principio no es, en verdad, yo existo sino *nosotros existimos*. Existir es comparecer ante otros, con otros, y simultáneamente, asistir a la comparecencia de los otros. No estamos ni somos solos; somos en común, o, más bien, el ser “es *en común*”. No hay ser individual, aislado y autárquico, cerrado sobre sí mismo —más que como ilusión autoritaria, como imposición impune. No obstante, y he aquí un aporte clave de Nancy, tampoco hay *ser común* —identidad de una totalidad supranumeraria, igualación aplastante, nivelación totalitaria—, y si lo hay es sólo como mala ficción, utopía consoladora o ideología de dominación y control. *Comunidad*, hemos de entender a partir de Nancy, no es el “ser común” sino el “ser en común”, y este último está siempre ahí y ya dado, no es algo a construir forzosamente, a reducir a ciertas esencias esenciales, a elaborar de manera premeditada y artificial¹⁸. El ser, la existencia es en común, y esto no es algo de lo que haya que alegrarse de suyo, aunque tampoco algo de lo que debamos entristecernos de por sí. Simplemente, para bien y para mal, co-existimos, nuestro ser se juega, se vive, se hace ante los otros, con ellos, entre ellos —en verdad, *mi existencia* no es “mía”. No hay, desde esta redefinición fundamental, ninguna prioridad del individuo o de la colectividad. Decir que uno vale más que el otro o que uno tiene que estar subordinado al otro no tiene, simplemente, sentido. La existencia no me pertenece sólo a mí, pero tampoco sólo al otro o sólo a los otros. Nos pertenece a todos, o, como decíamos, todos pertenecemos o participamos de la existencia. Y no sólo “nosotros”, es decir, los *humanos*: infinidad de seres, con nosotros, junto a nosotros, participan igual de la existencia, comparecen también ante *lo demás*.

Si el ser es en común entonces las nociones de propiedad, de lo propio, lo auténtico, lo ajeno, lo universal y lo particular, lo actual y lo posible, han de redefinirse. En primer lugar han de redefinirse las nociones de inmanencia y

trascendencia. El existencialismo ontológico de Nancy afirma un inmanentismo radical: la existencia es *absoluta* y, en cuanto tal, es inagotable, nunca acaba de partirse; por ende, es también “in-significable”, “in-significante”¹⁹. Es trascendente respecto a los alcances de nuestros discursos y nuestras definiciones. Pero está siempre aquí cerca. No es un abismo puro ciertamente, aunque tampoco es una plenitud sin fisuras ni grietas. Todo lo contrario. Las fisuras, las grietas, los disloques son el pan de cada día del existir. Y ahí y así somos. ¿No debiera ser entonces el *comunismo* una ética antes que una economía, un pensamiento antes que un sistema, una realidad antes que un proyecto? ¿No es así, aún a pesar nuestro, aún a pesar de los poderes y los grandes órdenes establecidos? Marx y otros no pudieron vislumbrar el discutible ideal de un ser común sino sobre la constatación actual del *ser en común*, ya ahí siempre; de nuestra comunidad, tan originaria como problemática, tan real como abierta e indefinida, como indefinible quizás. Hoy, curados de los ideales excesivos y nocivos —nocivos por excesivos—, o, más bien, reubicado el ideal en cuanto experiencia del ser en común, podemos volver a ser comunistas. Desidentificando toda definición de lo común, toda apropiación de lo común, retrayendo eso común al espacio abierto e inarticulable de la existencia. Pues, en verdad, entendido como “ser en”, lo común es lo inapropiable e indefinible por excelencia. *Ser comunistas* sería entonces cuidar —atender, respetar, pensar— ese ser en común que somos todos, el Ser en común que va más allá de nosotros y llama a nuestra humildad, a una humildad antropológica —respeto, esto es, *respeto* a los otros— pero también cosmológica —respeto, esto es, *respeto* a lo Otro.

Lo sagrado reintegrado al pensamiento

Nuestro ser es en común y el ser mismo es en común: es existencia. ¿No hay más que esta dispersión continua del existir, esta “impropiedad” fundamental de lo común? Si es cierto que la existencia es absoluta y que es lo único absoluto, la conclusión no podría ser solamente que no hay Dios, que no hay nada sagrado. La conclusión también podría ser que lo divino, lo sagrado —para no cometer el craso error de personalizar o identificar (entificar) a lo sagrado— no

sería más que la enigmática articulación de la existencia en la infinidad de sus participaciones y apropiaciones. Lo sagrado no es la existencia sin más, no hay que decir: la existencia es sagrada. Hay que observar que el permanente trascenderse de la existencia respecto a cualquier intento de determinación eidética o conceptual, la aperturidad constitutiva de todo existir, la juntura de todos los seres, esto es, el milagro mismo del “ser en” es, y sólo ése puede ser, el lugar de lo sagrado. Lo sagrado no es más, desde este punto de vista, un ente, una entidad específica, un dios. Lo sagrado refulge en la propia existencia. Es un elemento o una dimensión del Ser, o el Ser mismo en tanto que dimensionalidad pura, o en tanto que existencia sin más.

Hay que decir que esta manera de concebir lo sagrado no reivindica en realidad a las religiones, por el contrario: las cuestiona a todas y llama a su superación, o, al menos, a su acotamiento crítico definitivo, más allá de cualquier ateísmo recalcitrante. Como lo ha expresado con contundencia Luis Villoro en sus reflexiones teológico-filosóficas: la religión en general, toda religión, ha sido hasta ahora el modo más seguro de profanar lo sagrado, de reducirlo, de anularlo, de destruirlo²⁰. Toda religión, particularmente las religiones dogmáticas, son siempre la mejor vía hacia el ateísmo, hacia la destrucción de la fe. Al objetivar, al cosificar lo sagrado, al darle un nombre y al construir desde ahí una doctrina, un código teológico-antropológico general y completo, la religión reduce necesariamente lo sagrado. Lo sectoriza, esto es, lo “sectariza”. Lo destruye, guardando al final sólo una imagen de él para su uso y abuso en la legitimación y funcionalización de las relaciones de poder y dominación a través de las distintas iglesias.

De la experiencia humana de lo sagrado a la religión como sistema de creencias y valoraciones más o menos establecido, luego a la teología como discurso dogmático que pretende otorgarle racionalidad a aquel sistema, y, al fin, a la iglesia como institución orgánica y de poder, que articula la estrategia mediante la cual la creencia religiosa se trasmuta en un pesado medio de control ideológico de la población: tal es el conjunto del proceso de la paulatina *profanación* de lo sagrado que realiza la historia humana. La paradoja es precisamente ésta: para restablecer la experiencia y el sentido de lo sagrado debemos alejarnos totalmente de las religiones existentes y de todas sus nefandas iglesias, afortunadamente en vías de extinción (hablando con optimismo). Dios

está en otra parte. Y es la tarea de un nuevo filosofar o, quizá simplemente, de un nuevo ejercicio del acto del pensamiento, restablecer la condición y el valor de lo sagrado. Pues sólo el pensamiento es capaz de captar lo no ente, lo no idéntico, aquello que no se puede reducir a una cosa, que no se identifica con ninguna de todas ellas ni tampoco con la totalidad dada de todas ellas, pero que tampoco se puede ubicar simplemente en un más allá de lo que es, pues aun ahí seguiría definido conforme al principio de la identidad y la forma de la entidad; en general, conforme a la idea metafísica (la idea *pesada* por excelencia al decir de Vattimo²¹) del fundamento, del ser certero y acabado que no es sino el correlato del mero hacer político-técnico del humano. En fin, lo sagrado debe ser pensado y es lo que hoy urge ser pensado. Sólo el pensamiento, como experiencia de un desplazamiento sin fin, como movimiento de lo no idéntico, según gustaba decir Theodor Adorno²², puede ser el ámbito para una recuperación de lo sagrado, de un sagrado que sólo puede sobrevivir, llegar a vivir al fin en su verdad olvidada, en cuanto recuperado por el pensamiento, en cuanto regresado al pensamiento. Lo sagrado y el pensamiento encuentran entonces, y a la vez, su dignidad perdida²³.

Al regresar lo sagrado al pensamiento, y asumiendo la indeclinable exigencia de universalidad y verdad del pensar, queda deslegitimada automáticamente toda *dogmática*, esto es, toda comprensión unilateral, privilegio de un cierto sector, del sentido de lo sagrado. El conflicto religioso pierde sentido y verdad (toda religión es necesariamente sectaria —pues toda religión es una determinada apropiación de lo sagrado conforme a ciertos intereses y propósitos profanos, demasiado profanos). Una religión universal es, en verdad, una contradicción. La comprensión de lo sagrado desde el pensamiento *acaba* (supera, disuelve) toda religión, todo enclaustramiento, toda identidad socio-cultural, autoafirmada, autojustificada y autolegitimada. Una religión que se quisiera auténtica y congruente tendría que abrirse al pensar como el único espacio en el que lo sagrado puede ser comprendido adecuadamente. Claramente, como hemos dicho, el pensamiento tendría por su parte que abrirse, retrotraerse, a la tarea de comprender lo sagrado y de interrogar dialógica, crítica y comprensoramente a las religiones existentes, para permitir conducir las a la superación de sus extra-limitaciones intrínsecas (su propia *hybris*) y al encuentro, por fin, de su verdad más preciada y a la vez más denegada, más imposi-

bilitada —el sentido de lo sagrado—, encuentro que necesariamente las traspasará y llevará más allá de ellas mismas (a su auto-superación, en el sentido de Hegel). Un verdadero diálogo ecuménico entre las religiones podría entonces darse y estaríamos en condición de otorgarle al laicismo moderno un significado positivo, productivo, acorde con las fórmulas de un orden democrático racional, que dejara atrás su mera implicación abstracta y nihilista, su indiferencia, su tolerancia pasiva²⁴. La religión, la creencia en lo divino, deja de estar en suspenso en el proceso de nuestra comprensión y nuestro quehacer racionales, y el humanismo, por su parte, pierde también ese carácter de sustitución o suplantación, de pura negación. No se definirá ya por aquello que niega: la religión, lo divino, el más allá; se definirá ahora por aquello que afirma: lo sagrado como valor último de la existencia inmanente, que incluye al humano pero que no se reduce a él y que, más bien, lleva al humano a la asunción de una responsabilidad ontológica. La responsabilidad por el sentido del Ser; o en otras palabras: no hay otro mundo más que éste. Ciertamente, afortunadamente, este mundo es a la vez *muchos mundos*. Por esto la pasión por la existencia ha podido clamar: *queremos un mundo donde quepan muchos mundos*²⁵. El mundo de Occidente pero también el de Oriente, el del Norte y el del Sur, el de los mestizos y el de los indígenas, el de los varones y el de las mujeres, el de los adultos y el de los niños, los jóvenes, los viejos; el de la heterosexualidad y el de la homosexualidad, y aún, el de los creyentes y el de los ateos, y más aún: el de los humanos y el de los no humanos... etcétera.

Pluralismo pluralista

La buena nueva de los movimientos sociales y culturales de las últimas décadas, y también desde diversas formas del pensamiento crítico, ha sido el reconocimiento sin reticencias y la reivindicación sin culpa del pluralismo, de la pluralidad de mundos que nos conforman, de la pluralidad cuasi-infinita de singularidades que pueblan el mínimo espacio de la existencia.

En general, un pluralismo radical, ontológico incluso, implica el reconocimiento de las diversas formas del existir no sólo humanas, sino también animales, terrestres, cósmicas. El pluralismo puede congeniar así con un nuevo

naturalismo, con una nueva visión y una nueva conciencia de la Naturaleza. Más allá ciertamente de toda depreciación metafísico-teológica del ser natural en cuanto ser caído o ente meramente creado; pero más allá también de la concepción moderna, científico-técnico, del ser natural como mero objeto de uso y manipulación —como ser axiológicamente neutral, como ente muerto (en realidad, como podemos apreciar, la concepción moderna de la naturaleza es sólo una radicalización de la concepción metafísico-teológica: para ambas el ser natural es ser menor). Un nuevo humanismo, un humanismo descentrado, autocríticamente humilde, implica necesariamente una revaloración del ser natural, de la naturaleza toda. En primer lugar, reconociendo reflexivamente que la condición humana (y toda nuestra comprensión cultural e intelectual del mundo) mantiene imperecederamente un vínculo originario con el ser natural: a través precisamente de la estructura corporal-sensible de la subjetividad humana, del modo *sui generis* de ser de nuestro *cuero*: como corporalidad existencial y vivida, como naturaleza reconstruida y reinterpretada por la historia y la cultura, como el *locus* preciso donde arraiga primordialmente toda vida espiritual, toda significación, toda voluntad de expresión.

Como Maurice Merleau-Ponty nos lo ha enseñado —recordando las elaboraciones filosóficas del joven Marx—, la naturaleza es antes que el objeto de nuestros saberes y de nuestra acción técnico-depredadora, la contraparte, el complemento y como el *partenaire* de nuestro propio ser sensible-corporal inmediato²⁶. Desde este punto de vista —el punto de vista de la experiencia vivida—, la naturaleza tiene la forma (que siempre ha tenido y nunca deja de tener) de un paisaje, de un entorno, de un contexto o un escenario: el campo primordial donde toda existencia puede prodigarse, llegar a *ser*. Un humanismo críticamente reorientado se asumirá entonces como un nuevo naturalismo, no concibiendo a la naturaleza como el resto de una destrucción de lo sagrado, la sombra de los dioses retirados, la materia inerte e inerme, materia para cualquier hechura y contrahechura humana, sino como el lugar originario, la primera presentación, de la potencia espontáneamente creadora de la existencia en cuanto tal. Potencia cuyo enigma inescrutable no es más que la expresión de una pura, alegre, plena, feliz afirmación de Ser, que es algo de lo que los humanos siempre tendremos que aprender y volver a aprender. Destruir esa posibilidad, destruir a la naturaleza en definitiva, es cancelar la posibilidad

de que los humanos podamos tener esa experiencia, ese lugar de *respuesta* a nuestras inquietudes más recónditas y, a la vez, más elementales.

Junto con la recuperación de la Naturaleza, el nuevo humanismo accede a una visión humanamente descentrada, intrínsecamente “partida”, de lo propio humano. Quizás el acontecimiento socio-político y teórico-filosófico más relevante del siglo XX haya sido el surgimiento y desarrollo de la conciencia feminista, por la amplitud de sus alcances y consecuencias (prácticamente ha traído consigo una redefinición de nuestro concepto y nuestra misma imagen de lo humano). El reconocimiento de la diferencia sexual se aparece —más allá de las exigencias de equidad y justicia del movimiento feminista— como el hecho fundador, paradigmático, de toda forma de reconocimiento y de todo ser de la diferencia. Es como la matriz de todo pluralismo y toda diversidad. Claramente, el feminismo ha implicado un cuestionamiento puntual a las formas de humanismo más inconsistentes —donde la identificación presupuesta siempre del hombre-varón con el Hombre-especie otorga el rasgo patriarcal y machista que consume el sesgo monolítico y unidimensional del humanismo tradicional (se ha podido establecer así una analogía entre el logocentrismo y el falocentrismo del pensamiento y la cultura occidental). El feminismo conlleva necesariamente la redefinición del humanismo²⁷. Al menos queda claro que la esencia humana no es algo uniforme y simple, indisputable; y que el pensamiento de nuestro tiempo tiene que volver a pensar desde el Ser, esto es, desde la corporalidad, la experiencia, la sensibilidad, y el deseo, el modo de ser de lo humano y sus posibilidades presentes y futuras. Lo que el feminismo ha puesto en cuestión de modo radical es el dominio general de la representación y el sesgo político de toda representación (del varón como representante de lo humano, de la mujer como ente meramente representado). Las consecuencias de esta crítica, de esta destrucción —apenas entrevistas en los últimos tiempos—, se extienden a todos los ámbitos más del orden institucional tradicional, patriarcal en esencia: la iglesia, el gobierno, la ciencia, el derecho, la política, la vida cotidiana, etc. Todavía no hemos calado todas las consecuencias que este giro, verdaderamente trascendental, ha producido. Un nuevo humanismo tendrá que ser feminista —diferencial, generizado—, o no será.

En general, la superación de todo egocentrismo y antropocentrismo conduce coherentemente a la superación de toda forma de etnocentrismo, de todo

esquema de dominación, de todo colonialismo. Un mundo multilateral, como el que está en vías de construirse en nuestro tiempo, es la vía para la conformación de una sociedad global multicultural, valoradora de todas las diversas tradiciones y modos culturales que surcan y han surcado desde siempre nuestro planeta. Ciertamente, este multiculturalismo debe luchar —mediante una práctica venturosa y creativa de la interculturalidad, de los intercambios, las síntesis, las mixturas, las hibridaciones, el mestizaje universal (como el utópicamente propugnado por José Vasconcelos)— contra la aplicación ideológicamente uniformizante y homogeneizante de la globalización realmente existente. Ejercicios y exploraciones de una nueva globalidad, excéntrica y anti-hegemónica, están desarrollándose hoy en diversas partes del mundo. Apenas podemos vislumbrar a donde pueden conducir. La esperanza aconseja suponer que a un mundo más equilibrado, más justo, más organizado y más rico. De una riqueza no sólo material sino también espiritual, no sólo espiritual sino también material... Pues, como decía Vasconcelos, en un cuerpo hambriento el espíritu queda reducido a lo mínimo; como suponía Nietzsche: el espíritu sólo puede manifestarse ahí como culpa o como resentimiento. Pero por otra parte, como sabemos hoy, es cierto que la obesidad también asfixia al espíritu, termina tragándoselo.

Una nueva racionalidad

No obstante, si observamos sin optimismo el entorno socio-cultural de nuestro tiempo, no parece que la esperanza sea racionalmente aconsejable: persistente y sistemática injusticia en la vida social, corrupción que corroe las instituciones y los sistemas sociales, delincuencia e ilegalidad desatadas, nihilismo militante, desesperanza inducida desde todas partes, nuevas y viejas formas de control ideológico y de depredación impune de los entornos viales y culturales, etc. A la vez: crisis de ideologías, derrumbamiento paulatino de instituciones milenarias, escepticismo generalizado, incredulidad sin alternativas. Un mundo que parece puntualmente reticente a toda posibilidad de racionalidad, de autoconducción racional. ¿Qué hacer entonces?

Probablemente la oportunidad no puede ser mejor pintada para la redefinición de nuestro concepto de racionalidad. Una tarea tan urgente como necesaria; correlativa de la redefinición del concepto de humanismo de que nos hemos estado ocupando. Pues humanidad y racionalidad se han aparecido histórica e ideológicamente como términos consustanciales. El humano ha sido sustanciado precisamente a través de la posesión de la *razón* —reducida ésta, así, a un atributo funcional, a la propiedad de un cierto ente. Concebida de esta manera la razón ha sido considerada en general como una especie de *tekne*, como una estrategia. Consiste ésta en el proceso a través del cual se derivan de forma coherente ciertas aplicaciones o ciertos casos de unos axiomas, unos principios o unas reglas generales. La *racionalidad* tiene la forma de una subsunción, de un acatamiento, de un dominio. Funciona a partir del principio de identidad, pero también a partir de una estrategia de identificación, esto es, de integración, apropiación, amoldamiento, etc. De aquí a la suspicacia (paso que teóricamente dieron Adorno y Horkheimer en un texto clásico de la teoría crítica: *Dialéctica del iluminismo*²⁸, y que Michel Foucault continuó por varias sendas²⁹) de que existe una connivencia nada discreta entre el afán de racionalización y el afán de dominación no hay sino un paso. Diversos movimientos culturales del siglo veinte se encargaron de extraer de esta perspicacia crítica todas las consecuencias desacreditadoras del racionalismo. La apología militante de la irracionalidad, de la anti-racionalidad incluso, cundió escandalosamente por varios ámbitos estéticos y político-culturales del vanguardismo del siglo veinte³⁰. El libre deseo, la imaginación desorbitada, la fantasía y el onirismo fueron encumbrados como alternativas inmejorables de la existencia y como caminos incuestionables de creatividad y libertad, como modos de ser y formas de resolución vitalista, incommensurables. Sin embargo, el ámbito propio de la vida colectiva, las dimensiones antiguamente omnipresentes de la economía, la política, el derecho y la moralidad quedaron ayunas de plausibilidad y verdad; fueron reducidas a esferas reticentes, a monsergas persistentes, pero en algún momento desprendibles, del orden puro de la mera necesidad. Este desprecio posmoderno a todo replanteamiento del problema de la racionalidad social no deja de tener cierto tufo espiritualista, hasta elitista o aristocrático incluso. Una nueva figura del dandismo simplemente³¹.

Opciones a la acuciante alternativa racionalismo-irracionalismo no han dejado de presentarse en las últimas décadas, todas ellas apuntando en verdad a una nueva definición de la racionalidad, a una nueva comprensión y una nueva práctica de la razón, consistente con los rasgos del humanismo del siglo XXI que hemos apuntado. Su imagen no sería ya la del individuo solitario y su razón coactiva, desplegándose frente a, y *sobre* un mundo indiferenciado, aplastado e igualado; será ahora la imagen de un individuo existencialmente, ontológicamente, entramado con el mundo y con los otros, y donde la razón solo puede tener la forma de una apuesta colectiva, de una página en construcción.³² En verdad, esta nueva forma de racionalidad —racionalidad práctica, hipotética, abductiva más que inductiva, creadora en realidad— no es tan nueva como parece. Anuncios de su concepto aparecen desde los orígenes de la filosofía occidental, y probablemente se encuentre presente —ya ocasionalmente, ya marginalmente— en la estructura del comportamiento humano de todas las épocas y todos los lugares. Es la racionalidad como la capacidad humana de vérselas comprensoramente con la particularidad, aleatoriedad y complejidad de lo existente. Una razón que no desespera, pues, ante un margen de irreductibilidad, de misterio insondable, que irremisiblemente caracteriza al Ser ante nosotros, entorno nuestro.

Esta razón que es más apertura que imposición, más búsqueda que encuentro, más aventura y riesgo que certeza inmutable y orden incontrovertible, opera desde la particularidad de la existencia, desde la precariedad del Ser, es sensible a los contextos y a su movilidad, y sabe mantener el pasmo ante la novedad y lo incomprensible; es una razón que no impone: interroga; no ordena: conecta; se mueve en un plano de articulación horizontal más que en un orden de integración vertical, verticalista; que piensa desde la diferencia y no desde la identidad; que construye un camino más que recorrer un camino ya trazado. Esta razón es, pues, lo que hoy necesitamos; y como decimos, tiene antecedentes fulgurantes en la historia del pensamiento. Precisamente frente a la *hybris* los griegos recomendaban el ejercicio de la *phronesis*: la sensatez, la prudencia, el juicio, el buen juicio; la memoria de la sana proporción³³. Pues, ciertamente, ¿cómo saber con precisión y antelación cuál es su *medida*, cuál es la medida de cada cual? ¿Cómo evitar quedarse por atrás de sí mismo —la pusilanimidad, la indolencia, la pasividad—, y cómo, sin embargo, evitar ir

más allá de lo que se puede, de lo que se debe y cabe —cómo no caer en la desmesura, la aniquilación, la autoaniquilación? Ejercicio de la sensatez, sentido del equilibrio, recomendaban los griegos. Más que una técnica, un saber, o, diríamos ahora, un código, la razón (práctica) era para los griegos, por ejemplo para Aristóteles, un cierto *sentido* o una capacidad, una forma o un estilo de actuar incorporado de alguna manera a la estructura mental, corporal y vital del individuo humano³⁴. La *phronesis* tenía que formarse: *formarse* en la vida práctica y para la vida práctica. Conlleva ella misma, cual debe, un elemento de riesgo, impredecibilidad, incertidumbre... Pues sólo esto asegura que efectivamente se mueve, y sabe moverse, en el nivel riesgoso e impredecible de la particularidad aleatoria, concreta, de lo existente³⁵. En el ámbito, pues, del ser en tanto que ser; en el silencio inmarcesible del Ser, que nada invoca, que nada demanda, sino una voluntad de afirmación y de comprensión íntegras.

¿Y cuál si no es la tarea del juicio reflexionante de Kant sino la de una voluntariosa aunque generosa afirmación del valor y el sentido de “algo”: “x es bello”? ¿La invocación ahora de una voluntad compartida, de un querer convergente, de un *sentido común* (el *sensus communis*) o una razón común, esto es, de una razón comprensora que sólo se sostiene en un acto de decisión y, sobre todo, en su llamado *esperanzado* a los demás, en la expectativa de una respuesta por parte de otros, de algún otro?³⁶ En la capacidad de valorar, de afirmar el *ser* de algo en su singularidad y concreción total (lo bello), esto es, también, en la capacidad creadora (el genio) del quehacer cultural humano —en las artes, pero también en las técnicas, las costumbres, la conversación, los saberes y las ciencias, las normas y los proyectos, etc., en todas partes donde una voluntad de *institución*, de establecimiento, de apertura, es puesta en juego—, opera ahí esta razón creadora que es lo que nuestro tiempo requiere volver a poner en obra. De Aristóteles a Kant, de Kant a Hannah Arendt y a Luis Villoro³⁷, de la experiencia al pensamiento y del pensamiento a la experiencia, lo que nuestra época demanda no es un “adiós a la razón” sino la bienvenida a una razón humilde, tanto más cuanto más abierta y verdaderamente eficaz; una razón “débil” pero no debilitada. Nunca más sometedora, avasalladora, pero tampoco otra vez sometida, avasallada. “Sometida” solamente al propio y

autónomo reconocimiento de sus límites, de los límites. Pues nada más racional, más razonable, al fin, que *saber reconocer los límites* (y saber terminar).

Notas

¹ La declosión (*Deconstrucción del cristianismo, 1*), Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 8.

² Algunos textos de referencia son los siguientes: F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972; Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Éxodo, 2005; Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000; Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, particularmente el capítulo “Historia y dialéctica”; Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, ver el capítulo final; Jacques Derrida, *Márgenes*, Madrid, Cátedra, 2006, el apartado “Los fines del hombre”; Louis Althusser y otros, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1968.

³ Sobre el fondo ascético-cristiano de la modernidad occidental, *Cfr.* Eduardo Subirats, *El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983.

⁴ Enrique Dussel propuso desde hace tiempo una revisión de las tradiciones humanistas premodernas (el humanismo heleno, el humanismo judío y el humanismo cristiano). Recientemente se ha abocado a una reconstrucción de la ética y la filosofía política desde una perspectiva “mundial”, que rebasa los marcos de la historia del pensamiento europeo y se abre a la multitud de tradiciones intelectuales del planeta (América, Medio Oriente, África, Asia, etc.). *Cfr.* Enrique Dussel: *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998; y *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

⁵ El concepto de autocontradicción performativa proviene de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. *Cfr.* *Estudios éticos*, México, Fontamara, 1999. A diferencia de la autocontradicción meramente lógico-formal, la autocontradicción performativa es un desfase al nivel del acto de habla, entre el contenido de lo que se dice y lo que se está haciendo al decirlo. Así, por ejemplo, cuando en un diálogo alguien dice “no podemos entendernos”, aún en este caso presupone la posibilidad del entendimiento (al menos sobre esa proposición).

⁶ Remitimos a la obra intermedia de Nietzsche, particularmente *Así habló Zaratustra*, *op. cit.* (ver el discurso “De las tres transformaciones”). Ver de Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, cap. V. “El superhombre: contra la dialéctica”, apartados 10-13.

⁷ “L’humanisme aussi doit comporter une sorte d’anti-humanisme. La surhomme dostoïevskien et nietzschéen est-il à comprendre comme remplacement de Dieu par l’homme (mystique du Surhomme), - ou bien l’Être et l’homme co-appartiennent-ils l’un à l’autre sans qu’on puisse penser leur rapport à partir de l’homme? Le rapport étant le domaine de la philosophie par-delà toute anthropologie” (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 279). Para un enfoque general de la concepción de la condición humana en el siglo XX, ver M. Merleau-Ponty, “El hombre y la adversidad”, en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.

⁸ Cfr. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, cap. 7.

⁹ Con más precisión, para Eugenio Triás, el imperativo ético, la condición humana misma, consiste en conocer el límite, saber *ser* en el límite, es decir, en la frontera o el paso, la línea que divide y a la vez relaciona lo que está de este lado (la proporción, el equilibrio) y lo que está del otro lado (la desproporción, el extravío). Cfr. Eugenio Triás, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000.

¹⁰ Claramente nos distanciamos en este punto de la interpretación nietzscheana, donde se ofrece una valoración positiva, dionisiaca, de la *hybris*, colocándola como el carácter del superhombre (Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, p. 131; ver el desarrollo de estas ideas en el apartado “Nietzsche y el más allá del sujeto”, en Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1989). Por nuestra parte atribuimos la *hybris* más al hombre como especie que como individuo (como hace Nietzsche) y, de esta manera, tenemos en cuenta la dimensión socio-histórica de lo humano y una comprensión más equilibrada de las relaciones entre lo dionisiaco y lo apolíneo (como la expuesta por Giorgio Colli: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977). Nuestra posición coincide en lo esencial con la de José Manuel Romero: *Hybris y sujeto. La ética-estética del joven Nietzsche*, Morelia, Jitanjáfora, 2007.

¹¹ La crítica al “sujeto” de la modernidad se encuentra casi por todas partes en la filosofía del siglo veinte (Adorno, Foucault, Lyotard, Gadamer, Ricoeur, Rorty). Algunas referencias significativas en el contexto de nuestra reflexión son las siguientes: Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986; Luis Villoro, *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992; Hans-Georg Gumbrecht, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

¹² Cfr. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.

¹³ Cfr. Nuestro texto: “El tiempo de la tradición”, en *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, México, Siglo XXI, 2003.

¹⁴ Cfr. Los textos de teoría de la historia de Paul Ricoeur. Una exposición sintética realizada por él mismo se encuentra en: *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997; e *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

¹⁵ Ver, por ejemplo: Luc Ferry y A. Renaut, *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

¹⁶ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Madrid, Anthropos, 2007. En nuestro país Luis Villoro se ocupó de este asunto en: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, FCE, 1965.

¹⁷ Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena, 2006.

¹⁸ Cfr. Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001; Ver también *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, La Cebra, 2007; y Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, Madrid, Anthropos, 2002; sobre la relación del pensamiento de Nancy con Latinoamérica y México en particular, ver en el último libro el “Epílogo del traductor” de Juan Carlos Moreno Romo.

¹⁹ Sobre la diferencia entre significación (lingüística) y sentido (ontológico), ver: Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena, 2003; y *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002.

²⁰ “Desde el inicio de las religiones, a la experiencia personal de lo Sagrado como Lo Otro, se añade un intento de comprenderlo de manera que podamos manejarlo. Para ello podemos convertirlo en un ente, entre los entes que componen el universo; en un hecho ‘sobrenatural’, fuente de otros hechos ‘naturales’. Entonces el pensamiento religioso redundante, pienso, en una ‘profanación’ intelectual de lo Sagrado. Empleo ‘profanación’ en su sentido etimológico: el pensamiento religioso concibe lo ‘Otro’ como un hecho o una cosa semejante a los hechos y las cosas que componen el mundo profano. El concepto de Dios como una entidad personal forma parte de esa profanación” (Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México, El Colegio Nacional, 2006, p. 91).

²¹ Sobre la reflexión de Gianni Vattimo acerca del cristianismo (y su recuperación desde la posmodernidad), ver: *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996; *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

²² Cfr. Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

²³ Sobre la “recuperación” filosófica de lo sagrado y el replanteamiento del tema religioso en la filosofía finisecular, Cfr. Max Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000; Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001; Jacques Derrida y Gianni Vattimo, *La religión*, Buenos Aires, La Flor, 1997 (Seminario de Capri; incluye textos de Maurizio Ferraris, Aldo Gargani, Hans-Georg Gadamer, Eugenio Trías y Vincenzo Vitiello). En la misma tesitura, apuntando a la idea de una religión filosófica, que sería la “edad del

espíritu” en cuanto reconciliación hermenéutica de lo simbólico y la razón, ver los textos del filósofo catalán Eugenio Trias: *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994, y *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.

²⁴ Sobre la interpretación de la laicidad en términos interculturales, más allá del dogmatismo universalista y etnocéntrico de la Ilustración, *cfr.* José Antonio Pérez Tapias, “Laicidad, emancipación y reconocimiento: otro proyecto inacabado de la modernidad”, en *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta, 2007.

²⁵ Para un análisis crítico del movimiento altermundista, *Cfr.* Michel Wieviorka (compilador), *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización*, México, FCE, 2009.

²⁶ *Cfr.* de Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Du Seuil, 1995; en español, ver los resúmenes de este curso en: *Posibilidad de la filosofía*, Narcea, Madrid, 1979. El tema de la naturaleza se encuentra presente aunque de forma indirecta a lo largo de la *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1977.

²⁷ *Cfr.* la precisa exposición de Rubí de María Gómez Campos, “Postfeminismo y neohumanismo”, *Devenires* IV, 8 (2003): 125-131. Sobre las consecuencias del feminismo respecto a los conceptos de subjetividad, humanidad, lenguaje, ver nuestro texto: “El sujeto diverso”, en Rubí de María Gómez Campos (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Plaza y Valdés/UMSNH, 2001.

²⁸ *Cfr.* Theodor Adorno y Marx Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969; ver también: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1970.

²⁹ *Cfr.* particularmente: Michel Foucault, *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999.

³⁰ *Cfr.* Eduardo Subirats, *El final de las vanguardias*, Barcelona, Anthropos, 1989.

³¹ Para la evaluación crítica de la posmodernidad, *Cfr.* Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

³² Sobre las nuevas configuraciones de la sociedad contemporánea (individualización, poder, tradición, comunidad, etc.), *Cfr.* U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997.

³³ Sobre la recuperación de una idea práctica de la razón como capacidad del *juicio o phronesis*, que ha supuesto la revaloración tanto de la filosofía práctica aristotélica como de la teoría del juicio reflexionante (la tercera Crítica) de Kant, ver los siguientes textos: Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002; Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988, apartado 10.2 “La actualidad hermenéutica de Aristóteles”;

Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999; Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

³⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.

³⁵ Alessandro Ferrara ha hablado de la facultad del juicio como un verdadero nuevo paradigma para la praxis reflexiva en los ámbitos de la vida personal e interpersonal, la relación entre culturas, el orden jurídico, la acción política, etc. Ver: *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Machado Libros, 2002; y *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.

³⁶ Cfr. Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2007.

³⁷ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE, 2007.

Fecha de recepción del artículo: 4 de junio de 2009
Fecha de remisión a dictamen: 15 de junio de 2009
Fecha de recepción del dictamen: 9 de julio de 2009