



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Díaz, Jorge Aurelio

Reseña de "Introducción a América Latina a través de Jorge Guillermo Federico Hegel" de Mayobre,
E.

Ideas y Valores, vol. 57, núm. 137, agosto, 2008, pp. 190-192

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80915459019>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

la ambigüedad de llamar a Eckhart su “Maestro de vida”, y de descalificarlo injustamente, asimilando, sin más, su concepto de Dios con el Dios personal de la teología. Una omisión de tan tensas relaciones sólo sería justificable bajo un título como “Heidegger y la dogmática cristiana”. No establecer esta distinción supone haber tomado partido, sin cuestionarla, por una versión de lo que es el cristianismo, y hacer caso omiso del potencial de la mística, que no sólo nutrió de manera decisiva al pensamiento de Heidegger, sino que también ofrece una visión del cristianismo afín al pensar del ser, y por lo tanto al nuevo comienzo.

Mientras resulta evidente que dogmática (de cualquier proveniencia) y pensar son mutuamente excluyentes, es menos evidente que lo sean la posible relación entre la experiencia de un “pensar” que es él mismo asombro que nos saca de lo sobreentendido, de lo ya siempre dado y de la absolutización de lo ente, y una experiencia mística que también trasciende dicho ámbito, sin caer, a mi parecer, en una onto-teología, y que comprende lo divino, no como un super-ente o causa primera, sino más bien como ese misterio innombrable que, estando presente por doquier, juega al escondite, y no resulta inaccesible, ni a un pensamiento que se entienda como mero ejercicio teológico de argumentación en pro de la fijación del dogma, como sucedía en la Edad Media, ni a la filosofía entendida como mero ejercicio racional, en el estrecho sentido que la modernidad le dio a esta palabra.

De allí que el contraste entre filosofía y cristianismo me parezca un tanto desequilibrado. Tan desequilibrado como hubiera sido oponer la experiencia directa de un místico como Eckhart al ejercicio de la filosofía en ámbitos académicos, que aun a su pesar tiende a degenerar

en formas impregnadas de dogmatismo, y amparadas en un supuesto uso de la razón para asentar prejuicios y visiones que valen tácitamente como dogma en la “comunidad en la verdad” respectiva. Me refiero al hecho simple de que, en los mentados ámbitos de la academia se tiende a negar sin más un lugar para la divinidad, y a reemplazarlo con el uso de la “razón finita” que, como vemos, se apoya en una respuesta, en lugar de dejar abierta la pregunta.

Tal vez son ese tipo de opiniones sin cuestionar las que dan lugar a la conclusión de que en el nuevo comienzo filosofía y cristianismo se oponen, y a la extrapolación de las conclusiones que Carrasco ha obtenido acerca de las relaciones entre filosofía y una cierta versión de lo que es el cristianismo, al ámbito, más amplio sin duda, de las relaciones entre filosofía y religión.

Perdiendo el pudor que sí tenía el mismo Heidegger, quien habría salvaguardado un lugar para la experiencia religiosa, a pesar de sus ataques al “cristianismo”, Carrasco habla ahora de la superioridad de la filosofía frente a la religión: “El cristianismo no es filosófico, porque es una respuesta, y la filosofía no puede ser cristiana, porque es una pregunta... ni la filosofía puede llegar a la plenitud de su esencia en el marco de la religión, ni la religión puede cumplir su esencia propia en el ámbito de la filosofía” (45). “La filosofía [...] es la vocación de quedarse dentro de los límites finitos del hombre” (49). El fondo de la condición humana es “filosófico”, no religioso, inquisitivo, no dogmático, por eso puede decirse que la filosofía es “superior” a la religión (cf. 52).

Sin duda es éste un exceso propiciado por el mismo Heidegger y su concepción reduccionista del cristianismo y de la religión. Ese mismo Heidegger, sin

embargo, con su crítica a las formas dogmáticas de la religión cristiana, abrió las puertas a una nueva experiencia religiosa, afín no sólo a la mística cristiana, sino también a experiencias de otras religiones y visiones de mundo, como el taoísmo y el budismo. Por eso tal vez podríamos, con Heidegger y contra Heidegger, leer la historia del cristianismo y, por qué no, de otras formas religiosas, como la historia del olvido de una genuina experiencia que asoma en el inicio, para quedar inmediatamente oculta en el dogma, y despuntar, a la manera de un nuevo comienzo, como asombro ante el misterio de la existencia, asombro que nos saca fuera del ámbito acostumbrado de lo solamente ente y nada más que ente, y que, en mi opinión, nos devolvería a “lo mismo” de la mutua pertenencia entre lo divino y lo humano, lo infinito y lo finito, lo inmanifiesto y lo manifiesto.

Una tal lectura de las relaciones entre el ejercicio del pensar y la experiencia religiosa, no daría lugar a la pretensión de superioridad de la una sobre la otra, de modo que ni la religión daría por respondidas e innecesarias las cuestiones filosóficas, ni la filosofía pretendería refrenar desde una desmedida confianza en la razón ese impulso de cuño religioso que nos conmina a preguntarnos por lo incomprensible.

Para no caer de nuevo en la unilateralidad de las dicotomías, y hacer justicia a lo que sería un “pensamiento tautológico”, termino este comentario a un artículo que da que pensar, con el siguiente comentario de un gran racionalista de origen judío, en torno a las relaciones entre la búsqueda de la unificación racional de lo múltiple y la experiencia religiosa: “Todo el que haya pasado por la profunda experiencia de un avance positivo en este campo, se siente conmovido por una profunda reverencia hacia la

racionalidad que se manifiesta en la vida. Mediante la comprensión, logra emanciparse en gran medida de los grilletes de las esperanzas y los deseos personales, alcanzando así esa actitud mental humilde ante la grandeza de la razón encarnada en la existencia, que es inaccesible al hombre en sus profundidades más hondas. Sin embargo, esta actitud me parece religiosa en el sentido más elevado del término” (Einstein 2007: 42 - 43).

Bibliografía

Einstein, A. Mis ideas y opiniones. Barcelona: Bon Ton, 2007.

MARGARITA CEPEDA

Universidad de los Andes, Colombia
marceped@uniandes.edu.co

Mayobre, E. “Introducción a América Latina a través de Jorge Guillermo Federico Hegel”, *Conciencia Activa* 21. Caracas, 18 (2007): 49-76.

Se trata de una pieza de excelente ironía filosófica. Porque todos sabemos lo mucho que se ha criticado a Hegel por las pocas frases que dejó caer a propósito de nuestra América Latina, y pocos latinoamericanistas han dejado pasar la ocasión de arremeter contra el pensamiento “eurocéntrico” del profesor de la Universidad de Berlín. Todo ello lo conoce muy bien Eduardo Mayobre. Y también es consciente de las pretensiones omniabarcantes de ese pensamiento, al que nada debía escapársele.

Comienza entonces señalando algunas razones para examinar el pensamiento de Hegel acerca de nuestra América, y una de ellas, dice, es que,

“cuando hablamos de nosotros mismos, a menudo caemos en la tentación de compadecernos de nuestro destino, de justificar nuestras características y nuestros errores, y de trasladar a otros la culpa de lo que nos sucede. En una palabra, de apiadarnos de nuestra condición. Y Hegel fue despiadado en su manera de tratar a los países de América del Sur, lo que nos vacuna contra esa tentación” (50).

Pues bien, Mayobre va presentando los conceptos del filósofo alemán y, sin dar muestras de verse atraído por su forma de pensar, va haciendo ver cómo, aun aquellas formulaciones que suelen considerarse como desacertadas o injustas, parecen tener una buena dosis de razón. Tomando como punto de apoyo la conferencia de Ortega y Gasset sobre “Hegel y América” (1928), analiza paso a paso las pocas aseveraciones que dejó caer Hegel sobre nuestro continente, considerándolo como ausente de la historia o como perteneciente a la prehistoria.

Ahora bien, para Hegel no sólo no estamos en la historia, porque no hemos tenido influencia alguna en los grandes procesos de la humanidad, sino que pertenecemos más bien a la geografía, es decir, al elemento natural y no espiritual. Y aquí Mayobre examina, de la mano de Ortega, lo que el elemento geográfico haya podido jugar en nuestra configuración como Estados de derecho.

Pasa luego a considerar la diferencia que establece Hegel entre las dos Américas, y trae una cita que describe con admirable claridad el contraste que ofrecen las dos partes de nuestro Continente: “En Norteamérica somos testigos de una situación próspera; un aumento de la industria y del orden civil de la población, así como una libertad

firme: toda la federación constituye un único Estado y tiene sus centros políticos. En Suramérica, por el contrario, las repúblicas dependen sólo de la fuerza militar; toda su historia es una revolución continua; los Estados federados se desunen; otros previamente separados pasan a unirse; y todos estos cambios se originan en revoluciones militares” (62).

Pues bien, ¿a qué atribuye Hegel tales diferencias? En primer lugar a la colonización, y aquí afloran claras muestras de racismo, al contrastar la pureza europea de los norteamericanos con la mezcla racial de nuestros países. A ello se añade un tinte que Mayobre califica de anecdótico: “los negros –dice Hegel– son bastante más susceptibles de asimilarse a la cultura europea que los indios”, y ello explica que se los haya traído a América. Manes de Fray Bartolomé de las Casas.

Una segunda razón de esas diferencias la encuentra en el talante protestante de los conquistadores del norte y el católico de los del sur, siguiendo su lectura religiosa del cristianismo. Lo interesante es que la diferencia religiosa la sitúa Hegel en la confianza o desconfianza mutua que cultivan unos y otros: mientras que los protestantes, al regirse por su conciencia, confían unos en otros, en los católicos “la base de tal confianza no puede existir, pues en asuntos seculares sólo la fuerza y la sumisión voluntaria constituyen los principios de acción” (67).

Y finalmente hay un elemento político que marca la diferencia: mientras que las colonias españolas fueron dirigidas desde Europa, y los conquistadores se dedicaron a explotarlas, los colonos ingleses “se dedicaron al trabajo, y de la suma de individuos se originó una comunidad” (68).

En suma, un artículo que justifica su lectura, y que bien valdría la pena que fuera comentado por nuestros latinoamericanistas.

JORGE AURELIO DÍAZ
Universidad Nacional de Colombia
jadiaz9@cable.net.co

Pérez, D. “Política, religión y medicina en Kant: el conflicto de las proposiciones”, *Cinta de Moebio*, Universidad de Chile 28 (marzo 2007): 91-103.

¿Cómo entender la relación entre la reflexión filosófica y el poder político, entre el ejercicio intelectual de la búsqueda por la “verdad” y el ejercicio fáctico de la “autoridad”? Este es sin duda el principal interrogante que despierta la lectura del tardío texto de Kant *El Conflicto de las Facultades* (1798), cuya primera parte, el ensayo más sistemático y elaborado de los tres que lo componen, fue escrita en 1794 en respuesta a la censura gubernamental que acusara a Kant de “distorsionar y desacreditar muchas de las enseñanzas cardinales de las Sagradas Escrituras y el Cristianismo”, y de “actuar irresponsablemente en su deber como instructor de la juventud”. En el Prefacio escrito para la publicación de *El Conflicto*, Kant reproduce el decreto real firmado por “su majestad Federico Guillermo II”, con el que se le comunicó la censura y se le exigió rectificar su proceder o atenerse a “desagradables medidas”. Leyendo al pie de la letra el decreto, que fue ocasionado por los escritos tardíos de Kant sobre el tema de la religión, no puede uno dejar de sorprenderse ante la coincidencia exacta entre estas acusaciones, y los cargos por los que fuese

condenado, en su momento, Sócrates: impiedad, y corrupción de los jóvenes. Tal coincidencia simplemente resalta el carácter perenne de una serie de preguntas que están estructuralmente vinculadas a la tradición filosófica en Occidente, preguntas que podemos clasificar, como el mismo Kant solía proceder, entre un nivel *de facto* y uno *de jure*, una sobre lo que es, y otra sobre lo que debe ser. Una *de facto*: ¿qué relación *hay* entre la filosofía, la instrucción pública y el poder político? Una *de jure*: ¿qué relación entre estas instancias *debe haber*? Otra *de facto*: ¿qué relación hay entre la autoridad gubernamental y la religión? Otra *de jure*: ¿qué relación entre estas instancias *debe haber*?

Estas preguntas, a la vez sencillas e insondables como todas las preguntas perennes, son las que Kant, en reacción al incidente de la censura gubernamental, aborda en el primero de los tres ensayos (1794) que componen el texto que cuatro años más tarde sería publicado como *El Conflicto de las Facultades*. Éste es uno de varios textos tardíos (junto con *La Religión dentro de los límites de la mera razón* o *La Paz Perpetua*, entre otros) que revisten un interés especial en el contexto del *corpus* Kantiano, en tanto que nos dan acceso al intento de Kant por articular las implicaciones de su idealismo trascendental, el sistema desarrollado en las tres Críticas, en el análisis y la comprensión de un ámbito que sus críticos (empezando por su contemporáneo Herder, pasando por Hegel y llegando hasta Adorno) le reprocharan por haber ignorado la *historia*, o, más precisamente, el ámbito de la contingencia histórica, inseparable de la pregunta política por las relaciones de poder y su relación con el problema de la “verdad” y la construcción de sentido. Esta faceta del pensamiento de Kant, un tanto brumosa y