

RE-CREACIÓN EN EL MUNDO MULTIPOLAR QUE SE AVECINA

HUMBERTO ORTEGA-VILLASEÑOR

Universidad de Guadalajara (México)

RESUMEN: Este breve ensayo aborda las disyuntivas que plantea al ser humano de nuestro tiempo el tema de la repetición introducido por primera vez como dilema existencial por el insigne pensador danés Soren Kierkegaard en 1843 (año en que fue publicado por primera vez su libro titulado *La repetición, un ensayo de psicología experimental*). Dado que se trata de un tema de definiciones y de relaciones múltiples altamente significativo, se estimó valioso bordar una trama o rejilla flexible para entreverarla con las ideas de Kierkegaard y las aportaciones de pensadores europeos y de otros entornos. De esa manera, primero se examinan y asocian algunas de las aportaciones emitidas por Emmanuel Lévinas en torno a las identidades intersubjetivas, así como las dimensiones histórico-sociales que cultiva en su momento el pensador francés Paul Ricoeur. Luego, se hacen converger un conjunto de principios directamente relacionados con la temática en discusión (*disfrasismos* como rostro-corazón, raíz-verdad, flor y canto, entre otros), decantados del pensamiento precolombino mesoamericano, lo cual enriquece los alcances y la prospectiva del tema hacia el futuro. Finalmente se consuma la trama y se desdobra o *repite* el experimento con las interrogantes que parece concitar el filósofo esloveno Miklaž Ocepek, cuyo homenaje nos vuelve a reunir en esta ocasión.

PALABRAS CLAVE: repetición, iteratividad, existencia, subjetividad, experimento, compromiso social, rostro, memoria histórica, verdad, totalitarismo, re-creación, felicidad, plenitud.

Re-creation in the Oncoming Multipolar World

ABSTRACT: This brief essay discusses the options facing human beings today as they relate to the topic of repetition first introduced as an existential dilemma by the celebrated Danish thinker Soren Kierkegaard in 1843 (the year his book *Repetition, a Venture in Experimental Psychology* was published). Since the topic is a highly significant one of definitions and multiple relationships, I considered it helpful to set up a sort of flexible warp or loom on which to interweave the ideas of Kierkegaard and contributions from other thinkers from Europe and other cultural contexts. Thus, the essay first looks at some of the contributions made by Emmanuel Lévinas concerning intersubjective identities, as well as the historical-social dimensions explored by the French thinker Paul Ricoeur. Next, a set of principles directly related to the topic under discussion are brought together (*difrasismos* or compound concepts such as face-heart, root-truth, flower-song, among others), taken from Pre-Columbian Mesoamerican philosophy. This enriches the scope and the future projection of the topic. Finally, the weaving is completed,

and the experiment is unfolded or *repeated* with the questions raised by the Slovenian philosopher Miklavž Ocepek, in whose honor we have gathered once again.

KEYWORDS: repetition, iteration, existence, subjectivity, experiment, social commitment, face, historical memory, truth, totalitarianism, re-creation, happiness, fulfillment.

Introducción

Los puentes que es factible construir en torno a la iteratividad o repetición de la existencia humana a partir del pensamiento de Kierkegaard y los tres autores que han motivado la celebración de este simposio (Lévinas, Ricoeur y Ocepek)¹ son a la vez enormes y apasionantes. Instauran un reto de reflexión, discusión y construcción intelectual bastante complejo, el cual justifica este encuentro entre amigos, pensadores, poetas, filósofos y teólogos.

Se busca hacer un esfuerzo conjunto por enlazar un andamiaje confiable a la vez firme y dinámico que nos permita transitar con esperanza hacia el futuro, despejar el campo turbulento de los acontecimientos actuales e interpretar el sentido de la vida de las personas en el mundo actual. Una tentativa reiterada por la constante oportunidad que la vida nos brinda para renacer en vida.

Si uno observa bien, por ejemplo, Lévinas encontró las claves de tal vivencia en el rostro del Otro. Una experiencia intransferible que denota el sentido mismo de la huella dejada por ese Otro sujeto, la cual resume una vida y produce una constante tensión. Lo que nos lleva a inteligir entonces que quizás el rostro del otro sea el registro de la alteridad contenida en ese otro (más cercano a la praxis, a la experiencia de vida, que a la vida racional). El rostro como catálogo de la ética antes que de la razón.

De acuerdo con Paul Ricoeur, esta tentativa de puente entre el eterno retorno o la oportunidad de ejercer la libertad está presente siempre en la memoria colectiva. La constante reiteración explica finalmente la solidificación de la identidad, mi identidad, y la identidad de mi espacio vital, de mi terruño o nación.

Estas pinceladas me han llevado a hacer asociaciones inesperadas con datos de mi memoria histórica también. Correspondencias que han ayudado no solo a reconectarme con mi pasado y visitar nuevamente las nutrientes filosóficas del horizonte cultural al que

¹ El 5° Simposio Internacional de Filosofía Miklavž Ocepek, dedicado a Soren Kierkegaard, Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur, se llevó a cabo en Mengeš, Ljubljana, Škocjan y Štanjel (Eslovenia) y en Trieste (Italia) del 11 al 18 de junio de 2015.

pertenezco, sino a ponderar su actualidad y pertinencia integradora ante la magnitud del problema que nos ocupa. Finalmente, esos sustentos vienen a conformar el *corpus* principal de esta ponencia, o sea, la necesidad de revisar y comparar distintas tradiciones filosóficas de otros entornos civilizatorios del pasado y de otros pueblos y pensadores de horizontes identitarios marginales contemporáneos (como puede ser precisamente alguien como Ocepek para los eslovenos).

Hago más las palabras que Christopher A. P. Nelson expresó alguna vez sobre las diferencias entre Lévinas y Kierkegaard en una reseña que escribió para el libro de Merold Westphal, titulado *Lévinas y Kierkegaard en diálogo*. Las hago extensivas al deseo íntimo de participar en un concierto polifónico que aproveche todas las tradiciones y voces que el pensamiento pueda aportar, lo cual elevará la propia resonancia y estatura de Kierkegaard:

El recurso a la metáfora de un instrumento de cuerda no resulta inadecuado en este sentido, ya que la tensión de en medio es la más interesante. Lo que menos importa a Westphal, al poner a jugar a uno frente al otro, es demostrar, por ejemplo, si Kierkegaard tiene la razón y está en lo correcto y Lévinas está equivocado o viceversa. Lo más interesante es descubrir lo que uno podría aprender del otro, o lo que ambos podrían aprender poniendo atención a este juego de un lado y del otro (Nelson, 2009: 51).

 275

Solo así, juntos, estaremos en condiciones de dar respuesta a las preguntas fundamentales sobre el sentido de la existencia humana en el mundo multipolar que parece estar emergiendo. En ese sentido, Kierkegaard parece propiciar esa convergencia y representar también su desembocadura.

Kierkegaard, Lévinas y Ricoeur, breve recuento

Este ensayo tiene como objetivo inmediato tratar de coagular antes que otra cosa las contribuciones de tres grandes pensadores europeos de los siglos XIX y XX, Soren Kierkegaard, Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur, en torno al concepto de *repetición* –una propuesta lanzada por el filósofo danés [el primero (1813-1855)] en su obra *La repetición. Un ensayo de Psicología experimental* (Constantin Constantius).

Comenzaremos refiriéndonos a tres aspectos esenciales de él. El recorrido pone de relieve la preocupación humana no solo por la

vida, sino también por el sentido que ella adquiere desde el plano individual. En este orden de ideas, intentaremos hacer evidente lo que podríamos denominar “interés existencial”, y por ello “filosófico”, en volver la cara hacia el sujeto (Sánchez, 2008: 81).

El primer aspecto de la repetición está relacionado con su ubicación en el contexto de la existencia individual. La repetición “aparece como un problema cuando el yo está investido por el tedio, la melancolía, la desesperación” (Sánchez, 2008: 82), o bien se encuentra atrapado sin haberlo querido, o sin ser responsable, en conflictos insolubles como cuando el yo se interroga acerca de su futuro, cuando pregunta si podrá encontrar o reencontrar la libertad, conocer una nueva partida o gestar un recomienzo (*apud* Sánchez, 2008: 82).

El segundo aspecto de la repetición está vinculado con la búsqueda de la libertad. Como expresa Sánchez León, se presenta como una exigencia, objeto de querer, y conjuntamente de deber, habiendo tomado conciencia de la situación de fracaso en que se encuentra. El yo se ve precisado a buscar la libertad de la que ha sido desposeído. Y cuando se descubre allí como un ser incapaz de sí mismo, la repetición se hace demanda instantánea, reivindicación, reclamación dirigida a Dios, como último recurso, como en el ejemplo bíblico de Job (82).

Finalmente, el tercer aspecto de la repetición está relacionado con lo contingente, con el acontecimiento que ocurre o tiene lugar en la existencia, “cuando el yo recibe la libertad, cuando el yo puede de verdad continuar viviendo, retomar su pasado como algo adquirido, captar la densidad del presente y abrirse paso hacia el porvenir” (Sánchez, 2008: 82). Ver al futuro como una nueva oportunidad, la vuelta al tiempo mítico, siempre prístino, donde convergen la promesa del árbol floreciente y la del frutal, esto es, el pasado y el futuro.

Emmanuel Lévinas, por su parte [pensador lituano-francés (1906-1995)], introduce la idea de alteridad, de diferencia. Mientras que en Kierkegaard el otro suscita solo reconocimiento, en el planteamiento de Lévinas observamos cómo el sentido se halla ligado al Otro, al encuentro con el Otro. La repetición pasa aquí a relacionarse necesariamente con esa diferencia. Una diferencia concebida como mínima, en progresiva configuración y luego en constante reconfiguración de la diferencia, que implica a la vez la transformación de ese Otro.

De ahí la importancia del rostro humano en este pensador. Como explica Analía Giménez Giubbani (2011: 337-338):

El rostro es una categoría metafísica y ética que el autor [Lévinas, *sic*] utiliza para concebir un tipo de relación con el Otro compatible con la trascendencia. El rostro es aquí algo distinto de los rasgos característicos de una persona, que se ofrecen a la mirada. No debe entenderse en su uso habitual, sino que tiene sentido desde el punto de vista ético.

La filosofía ética de Lévinas contribuye a la constitución de lo que actualmente se denomina “ética de la compasión”. “La ética *levinasiana*, antes que obediente cumplimiento de los principios éticos, promueve aquella compasión pre-originaria producida por el rostro que suscita la respuesta pre-voluntaria de un profesional que va siempre más allá. Un profesional que se siente perenemente insatisfecho con su labor, dado el elevado sentido de responsabilidad que asume “mientras exista sufrimiento humano que atender” (Idareta-Goldaracena, 2010: 72).

De esa manera, ese pensador saca a la filosofía del reducto de la subjetividad, del “yo pienso”, para situarla más en un paraje originario del Bien que no da lugar a elección (Giménez, 2011: 342). Como extracta con justeza y precisión Giménez Giubbani, Lévinas hace crítica del humanismo occidental y propone en su lugar el humanismo del otro, fundado en la responsabilidad absoluta por el otro. De esta manera, la subjetividad queda cimentada desde la alteridad, como ser-para-el-otro, donde el yo cobra su identidad al hacerse responsable del Otro (342).

En este caso, la subjetividad tiene sentido solo en la vida social y no de manera totalmente aislada o individual (que sería el caso de Kierkegaard). Inevitablemente, existen los otros sujetos con los cuales tengo que lidiar. La subjetividad es sensibilidad, exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros.

Ahora bien, esta visión de las cosas se completa en una escala societal mayor con el planteamiento del filósofo y antropólogo francés Paul Ricoeur (1913-2005), planteamiento que lleva implícita la idea también de la reiteración o del retorno en dos planos diferenciados entre sí: el de la memoria y el político-social.

Por una parte, Ricoeur sostiene que la relación entre el sujeto y su comunidad puede aclarar el significado de la memoria colectiva. Mientras que la memoria pertenece en cada caso a las personas, a los sujetos, tal memoria existe y tiene una forma específica por su relación con los demás. Por otra parte, debido a que los individuos son formados durante un periodo concreto de tiempo a partir de asociaciones intersubjetivas, la noción de la memoria colectiva ha

de ser entendida como la forma en que dicha memoria opera a través de redes de relaciones entre los individuos y las comunidades a las que pertenecen e incide en la reiteración o repetición de las conductas, las actuaciones o representaciones. De esta manera, la memoria colectiva no queda confinada a ser un modelo que cosifica individuos o grupos, como señala David J. Leichter (2012: 121). Mientras que la memoria es fundamental para la individualidad, es un fenómeno complejo y debe ser comprendido en al menos dos sentidos distintos, ya que es nuestro único acceso al pasado y a los recuerdos que son parte de ese pasado.

Recordamos a las personas que hemos conocido, los eventos que han sucedido, los lugares que hemos visto, y las cosas que hemos hecho. También recordamos los acontecimientos que no presenciamos personalmente, pero que han pasado a formar parte del orden simbólico del patrimonio con el que nos identificamos. La memoria es también una facultad que usamos para buscar un pasado que ya no está aquí (David J. Leichter, 2012:122).

278

Por otra parte, de acuerdo con el analista Dries Deweer, la filosofía política de Ricoeur, en un plano más amplio, emblemata los rasgos esenciales de la filosofía política del personalismo francés: promulga un enfoque ético de la democracia como sistema político de libertad y de igualdad dirigido a dar a cada persona la capacidad de discernir y realizar su propia vocación en la vida (Deweer, 2013: 10-11).

Las ideas sobre libertad y compromiso que Ricoeur desarrolló en el marco de una suerte de teología moral recibirían un tratamiento filosófico peculiar a través del análisis de la democracia y la noción de la paradoja política. Como señala Deweer:

Ricoeur hizo hincapié en que el núcleo de valores de la democracia –la libertad y la igualdad– entrañaba tanto derechos como responsabilidades. Él relacionó esto a dos crisis que percibía en la democracia de su época. Al lado de la unión problemática entre liberalismo político y liberalismo económico, hablaba de una crisis totalitaria que él atribuía en un principio al hecho de que la gente rechazaba sus responsabilidades cívicas. Posteriormente, el análisis de la Historia de la filosofía política dejaría en claro que las crisis de la democracia estaban vinculadas más bien a una paradoja intrínseca propia de la política. La política tiene la importante tarea de

realizar la racionalidad de la libertad y la igualdad en la Historia, pero solo puede hacerlo a través de la política, que consiste en la búsqueda del poder (2013: 11).

Correspondencias, equivalencias y paralelismos

Como vemos, hay un hilo conductor muy preciso de orden constructivista que une a los tres autores hasta ahora abordados y que nos permite recabar y sistematizar sus aproximaciones al tema de la repetición bajo un capelo retroalimentador. Sin embargo, como anuncié al principio, no deseo perder de vista que existen otras tradiciones culturales que pueden aumentar o enriquecer esas aportaciones precisamente por ofrecer una visión integral de las cosas, como pueden serlo algunas reflexiones filosóficas de una de las civilizaciones originarias de la Humanidad: la mesoamericana. Voy a referirme, en concreto, al concepto de *rostro-corazón* y al de *identidad y creación*².

Rostro-corazón

La especificidad de la concepción náhuatl del hombre o persona es reflejada espléndidamente por la expresión *rostro-corazón* (/in ixtli in yollotl/). Es una de esas designaciones de estructura binaria que Ángel María Garibay llamó “difrasismos” y que alude, por un lado, a una trayectoria de generación y superación persistente, y, por el otro, al encuentro con el Otro, al aprendizaje, a la pulsión social y cultural por parte del sujeto (Bright, 1990: 437).

Los difrasismos constituyen una configuración de la lengua que comporta toda una fisonomía mental, y todavía hoy, entre gentes que nunca han oído hablar náhuatl, se nota en ciertos modos populares de hablar “elegante” que parecen obedecer al siguiente principio: “si puedes designar algo con dos nombres, no lo designes

² Voy a valerme del pensamiento de varios autores precolombinos, entre otros, Nezahualcōyotl, el sabio rey de Texcoco; Tecayehuatzin y Ayocuan, señores de Huexotzinco; Tochiuhuitzin de Tlatelolco; y Totoquihuatzin de Tacuba. Fueron conocedores del legado cultural de los tiempos toltecas. Sus meditaciones se conservan en la rica *Colección de cantares mexicanos* de la Biblioteca Nacional de México. Estos textos, que reflejan de manera general la mentalidad de los seguidores de la antigua doctrina, proceden del período comprendido entre 1430 y 1519. (Son fragmentos escogidos de los capítulos IV y V del libro *Los antiguos mexicanos, a través de sus crónicas y cantares*, y de un ensayo de Rafael Jiménez Cataño, “La concepción náhuatl del hombre”, entre otros.)

con uno; si puedes afirmar algo con dos frases, no lo afirmes con una". (Jiménez, 1993: 70)³.

El rostro parece indicar la fisonomía de cada yo; el corazón, su aspecto dinámico. La perfección del rostro está en la sabiduría; la del corazón, en la rectitud o firmeza. Por eso, el concepto más próximo al nuestro de "educación", /ixtlamachiliztli/, literalmente quiere decir "acción de dar sabiduría a los rostros", y al acto de rectificar la propia vida a lo que se le llamaba /yolmelahualiztli/, que Sahagún tradujo como "confesión" y es más próximo a "conversión", pues a la letra significa "acción de enderezar los corazones" (Jiménez, 1993: 70). Esto explica el siguiente ideal humano:

El hombre maduro:
corazón firme como la piedra,
corazón resistente como tronco de un árbol;
rostro sabio,
dueño de un rostro y un corazón,
hábil y comprensivo.

La mujer ya lograda,
en la que se ponen los ojos...
la femineidad está en su rostro...
(*Códice Matritense de la Academia*, citado por Miguel León-Portilla, 1983, p. 149)

280

Pero ¿cómo se llega a ser "dueño de un rostro y de un corazón"? Es este justamente el ideal de la educación precolombina, confiada en su más alta instancia a una figura muy bien perfilada en el contexto social náhuatl: el filósofo o sabio. *In ixtli, in yóllotl*, rostro y corazón, simbolizan así en el pensamiento náhuatl lo que puede llamarse "fisonomía moral y principio dinámico de un ser humano".

³ La calidad de estos difrasismos es notablemente inferior a la que alcanzaba el náhuatl clásico, sobre todo porque se limitan a yuxtaponer sinónimos o, en cualquier caso, términos que poco se añaden entre sí, mientras que los antiguos nahuas, si bien a veces recurrían a los sinónimos por exigencia de su ritmo mental, contaban con difrasismos mucho más ricos porque constaban de conceptos/complementarios/. Así, "falda-camisa" (/in cueitl in huipilli/) significa /mujer/ (aunque existe una palabra específica: /cíhuatl/), "flecha-escudo" (/in mitl in chimalli/) significa /guerra/ (aunque existe /yaotl/) y "mano-pie" (/in maitl in icxitl/) significa /cuerpo/ (aunque existe /nácatl/). De este modo, se usaba el difrasismo "rostro-corazón" para referirse a una persona, aunque fuera posible usar un pronombre personal. Por ejemplo, para invitar a la ecuanimidad ante una mala noticia no se decía "no te aflijas", sino "no se aflija tu rostro, tu corazón" (Jiménez, 1993: 71).

Y debe subrayarse que, al incluir al corazón en el “concepto náhuatl de persona”, se afirma que si es importante la fisonomía moral expresada por el rostro, lo es con igual o mayor razón el corazón, centro del que parece provenir toda la acción del hombre (León-Portilla, 1983: 149).

Cabe decir que la descripción del sabio en los textos de los informantes de Sahagún es de una riqueza extraordinaria. Está escrito en lenguaje poético. Por razones de espacio, me limito a señalar algunos puntos particularmente dignos de mención. El sabio (/tlamatini/: “sabedor”) es caracterizado como luz, guía, camino, depósito de la tradición, etc., pero ante todo llaman la atención las reiteradas alusiones al /rostro/: “(el sabio) enriquece los /rostros/ajenos, hace a otros tomar una /cara/, los hace desarrollarla (É), pone un espejo delante de los otros, hace que adquieran habilidades, los hace cuidadosos, hace que en ellos aparezca una /cara/” (Jiménez, 1993: 72).

Lo que aquí se describe es la /formación de la personalidad/ a la manera de Kierkegaard, de Constantin Constantius (el personaje de *La Repetición*). Si se me permite hacer una interpretación complementaria desde los parámetros de la civilización occidental, podemos entender /rostro/ como alusivo a /naturaleza/, y /corazón /como correspondiente a /libertad/. El hombre tiene una /naturaleza/ en cuyo núcleo hay una suerte de /libertad/. Se puede decir que él /es/ propiamente libertad y /tiene/ una naturaleza. Cada hombre debe formarse un rostro actuando desde su corazón, pero el punto de partida no es solo corazón: tiene un esbozo de rostro sin el cual el corazón no tendría ningún criterio para actuar (Jiménez, 1993: 73). Esta parte está ligada al primer aspecto del pensamiento de Kierkegaard. A este respecto, Ana María López Calvo y Myriam Moreira nos dicen que “[...] esta unidad, esta constitución de sentido, no puede ser alcanzada en el ámbito del tiempo corto, exige la longevidad en el tiempo, que no puede limitarse al entendimiento y se constituye en el tiempo largo, que es el tiempo de la vida” (2014, 542).

A medida que el rostro se perfila o define, las virtualidades del corazón se incrementan, pues la /posibilidad/ de la libertad se convierte en /efectiva potencia/ en la medida en que puede fincarse en una naturaleza específica para actuar. Esa efectiva potencia se incrementa si la naturaleza trasciende, a lo cual alude el texto sobre el sabio al decir que este es “uno que enriquece los rostros humanos”, “que hace a los otros adquirir habilidades” (Jiménez, 1993: 73). Esta parte está ligada al segundo aspecto de Kierkegaard. Como dice López y Moreira:

Lo universal es el horizonte de la posibilidad, o sea, de la libertad, y se constituye como la propia orden del mundo (Clair, 2008). Así, lo universal es la condición de posibilidad para lo singular y, al mismo tiempo, solo puede aparecer por lo singular. En este sentido, toda identidad es provisoria, encarnándose en lo singular, siempre movedizo, porque es vivo y disponible a la repetición creativa. Lo que se defiende, junto a Kierkegaard, es que en aquello que se repite subyace la variación [...] ¿Cuál es el significado de la repetición? ¿Una cosa pierde o gana al repetirse? (2014: 543).

Desde aquí se pueden reconstruir los perfiles de la estética náhuatl. En el texto sobre el sabio hay muchas alusiones al rostro y solo una al corazón. En las descripciones de los artistas, en cambio, abundan las referencias al corazón, y siempre que se menciona el rostro no es el del artista sino el de las cosas. Desde el punto de vista del binomio naturaleza-libertad, esto significa que en el mundo solo encontramos /naturaleza/. Cuando debemos hablar solo del hombre, nos podemos entretener mucho en la naturaleza (rostro) sin una necesidad absoluta de explicitar la libertad (corazón), pues esta se sobreentiende (la naturaleza del hombre es ser libre). Pero como en el mundo solo hay naturaleza, cuando se habla de él en su relación con el hombre salta a la vista lo específico de este, la libertad, el corazón (Jiménez, 1993: 74). Esta parte está relacionada al tercer aspecto de Kierkegaard:

La vida es, entonces, el lugar donde recordación y esperanza encuentran expresión como repetición. Ahora bien, ¿qué significa recorrer la vida como espacio donde la repetición debe ser pensada? [...] Decir que el suelo de la repetición es la vida significa decir que la vida del concepto necesita ser experimentada, necesita ser vivida para darse a conocer (López y Moreira, 2014: 544) [...] En la vida *experimentante* [sic], en la vida vivida, este tipo de repetición no tiene cabida. La repetición de la vida es un logro, depende de coraje y entrega. “La repetición es un vestido indestructible que se acomoda perfecta y delicadamente a tu talle, sin presionarte lo más mínimo y sin que, por otra parte, parezca que llevas encima como un saco”, dijo Constantin Constantius (Kierkegaard, 1975: 131) [...] En medio de la tensión de su existencia será de donde él alza su necesidad en situación y, en silencio, le aparece la decisión que tomará. Así que deja la repetición poética para la repetición existencial. Este experimento psi-

cológico demuestra que el carácter *experimentante* de la vida debe ser decidido para conquistar su propia medida (López y Moreira, 2014: 546).

Identidad, memoria, creación e integridad

Ahora bien, si un ser humano no ha alcanzado ese punto de desarrollo que llamamos *madurez*, es plausible pensar que la realización cabal de su ser consista en llegar ahí. En cuanto llega a ser un hombre genuino, maduro, una mujer lograda, el ser se percata que la condición de ser dueño de un rostro y de un corazón no es más que un punto de partida. Si bien antes podía anhelar el rostro y el corazón, ahora que los posee con auténtico dominio observa que la hondura de su anhelo es insondable.

¿Acaso hablamos de algo verdadero aquí, Dador de la vida?
Solo soñamos, solo nos levantamos del sueño.
Solo es como un sueño...
Nadie habla aquí la verdad...
(León-Portilla, 1983: 122)

 283

Para comprender mejor este reclamo, diremos solo que *verdad*, en náhuatl *neltiliztli*, es término derivado del mismo radical que *tlánél-huatl* ('raíz'), del que a su vez directamente se deriva *nelhuayotl* ('cimiento', 'fundamento'). No es, por tanto, mera hipótesis el afirmar que la sílaba temática *nel-* connota originalmente la idea de "fijación sólida o enraizamiento profundo". En relación con esto, puede decirse que, etimológicamente, *verdad*, entre los antiguos mexicanos, era en su forma abstracta (*neltiliztli*) la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado (Jiménez, 1993: 72).

¿Qué cabe entonces esperar si nada es verdad como afirma el poema? ¿Cabe esperar que el Dador de la vida la otorgue en serio, dé también la satisfacción del deseo de que haga capaces a las creaturas que vivifica? Esta esperanza la abrigó más de alguno, como el que dejó escrito que "nuestros corazones irán a conocer su rostro". Pero la mayor parte no osaban tanto, frenados por la conciencia de que /eso es mucho pedir/.

Nadie en verdad
es tu amigo,
¡oh, Dador de la vida!

Solo como si entre las flores
 buscáramos a alguien,
 así te buscamos,
 nosotros que vivimos en la tierra,
 mientras estamos a tu lado.
 (Netzahualcóyotl, rey de Texcoco, citado por León-Portilla,
 1983, p. 121)

Como dice Miklavž Ocepek con referencia a Ética e infinito, de Lévinas:

Yo me pregunto si se puede hablar de una mirada dirigida hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Yo pienso más bien que el acceso al rostro es, de entrada, ético. La consideración de los rasgos concretos de una persona supone dirigirse a ella como a un objeto. Por esto, dice Lévinas: "La mejor manera de encontrar a otro es no darse cuenta ni del color de sus ojos" (2007: s/p).

284

Frente a ese escepticismo, sin embargo, está presente en el universo mesoamericano la intuición del amor como exigencia esencial del hombre. Exigencia que pertenece a la condición más íntima del hombre en su relación con el prójimo, con otros hombres. La circunstancia de estar en esta vida, lo que en español se dice "en este mundo", se expresaba con el difrasismo /tlaltícpac-tenáhuac/, que a la letra quiere decir "sobre la tierra y al lado de alguien". En un poema de Chalco se abunda sobre esta idea:

Solamente aquí en la tierra, oh amigos,
 estamos prestados unos a otros.

En esta relación interpersonal reside el mayor bien que cabe esperar en esta tierra, hasta el punto de que un poema de Huejotzingo cambia radicalmente el juicio terrible sobre la vida presente, pues estima la tierra como /lugar de placer/ lugar de bienestar/ de dicha junto a otros/. Así, el pensamiento sobre la amistad ofrece un nuevo matiz a la visión trágica de la vida. La situación es la de quien ha visto en qué consiste la propia realización y al mismo tiempo ve que eso es inalcanzable (Jiménez, 1993: 75).

Esto equivale a un proceso de reiteración nítido y de compromiso con un entorno humano y cultural específico. Lo que nos lleva a asociarlo con el compromiso de hacer más sabios los rostros y los

corazones, y con el pensamiento de Ricoeur en términos de su vinculación a la cultura y a la Historia:

La idea de que una comunidad tiene una “vida psíquica” encuentra su expresión concreta en el aparato simbólico e ideológico de una comunidad. Ricoeur señala que la ideología funciona a varios niveles en la formación de la identidad. Primero, es la estructura de la integración social en que proporciona un sistema simbólico para la comprensión de la acción y la identidad. En este sentido, la ideología establece una vida en común mediante la integración de los individuos en un grupo social y mediante la configuración de una narrativa común con momentos de significativa intensidad ética que definen la identidad de las personas (Leichter, 2012: 124).

No obstante lo anterior, el rostro del hombre, como dice Giménez Giubbani, “excede toda posible descripción” (2011: 337-338). Principalmente, el afán de encontrar la *verdad* para el mundo precolombino y para el hombre [entendiendo este concepto en su connotación náhuatl, *neltiliztli*, ‘verdad’ (raíz y fundamento)] es lo que orientó el pensamiento de los filósofos mesoamericanos, *tlamatinime* o sabios nahuas de una manera original y hasta cierto punto exclusiva de ellos.

285

Cada hombre debe formarse un rostro actuando desde su corazón, pero el punto de partida no es solo corazón: tiene un esbozo de rostro sin el cual el corazón no tendría ningún criterio para actuar. A medida que el rostro se perfila, las virtualidades del corazón se incrementan, pues la /posibilidad/ de la libertad se convierte en /efectiva potencia/ en la medida en que puede hacer pie en una naturaleza para actuar. Esa efectiva potencia se incrementa si la naturaleza se incrementa, a lo cual alude el texto sobre el sabio al decir que este es “uno que enriquece los rostros humanos”, “que hace a los otros adquirir habilidades” (Jiménez, 1993: 75).

Es notable la equivalencia de esta percepción por cuanto al rol que el propio Lévinas parece atribuir a la integridad del luchador social.

Todo trabajador social, por ejemplo, desde la perspectiva de Lévinas, debe asumir una ética que mantenga la Verdad al auspicio del Bien, siendo siempre una respuesta pre-volunta-

ria que nunca puede concluirse mientras exista sufrimiento humano. Una respuesta pre-voluntaria que se produce siempre a posteriori de la irrupción del rostro y que, precisamente por ello, es inanticipable, imprevisible por ninguna pauta de conducta moral preestablecida (Idareta-Goldaracena, 2010: 71).

Esta especie de callejón sin salida es al que alude Ocepek cuando calibra las aportaciones de Lévinas en torno al sentido de la existencia.

Lévinas sitúa la falta de control que ejerce el hombre con relación al tiempo bajo la concepción griega de tiempo, para luego contraponerla a la noción judeocristiana que es la que libera al hombre. Es aquí donde podemos detectar el origen de la filosofía tardía de Lévinas, la cual no reconoce sus fuentes únicamente en la forma griega de filosofar, sino que busca sus raíces en la tradición judeocristiana. Esta distancia intelectual europea hacia todo, según Lévinas, trajo consigo un estado poco natural que contradice de hecho la conceptualización europea del hombre. La filosofía occidental, en última instancia, no es más que la ontología fundamental que ha llegado a un callejón sin salida y ya no es convincente. Las posibilidades de esta génesis/estas fuentes están inextricablemente vinculadas a la ontología del ser que solo se preocupa por ser, piensa Lévinas (2007: s/p).

A manera de conclusión

Kierkegaard en un mundo multipolar

Todos sabemos que la noción casi trascendental de “iteratividad” es una tradición que nos remite al libro *La Repetición, un ensayo de psicología experimental* (Constantin Constantius, octubre de 1843), de Kierkegaard, y cuya recurrencia está presente en pensadores como Nietzsche (Eterno retorno), Freud (Compulsión de repetición), Heidegger y, por supuesto, Gilles Deleuze (*Différence et Répétition*, 1968) (citados por Samuel Weber, 2014, p. 24-25).

Asimismo, sabemos que la identidad es una relación que presupone la repetición. No es autocontenida ni instantánea. Pero al presuponer la repetición, presupone un proceso que inevitablemente implica tanto alteración, diferencia y transformación como similitud. No obstante, al concebir la realidad en términos de la lógica de la

identidad, lo que hacemos es sustraernos a ignorar o excluir –separarnos de– la dimensión de heterogeneidad contenida en toda repetición. Y es esta dimensión la que retorna, como un movimiento de eterno retorno, para acechar tanto al sujeto moderno como a su generalización: la esencia universal del “hombre”, de lo “humano”. Como dice Ocepek:

Sabemos que este siglo es un siglo de totalitarismos y sabemos que su tiempo no ha terminado todavía. ¿Acaso es nuestro tiempo una época de totalitarismos, o es que el totalitarismo ahora tiene su tiempo? Todos los regímenes totalitarios, a saber, tienen su propia conceptualización y su evaluación del tiempo, que también actualizan día con día. Es precisamente la comprensión del tiempo –el transcurso del tiempo en los sistemas totalitarios– lo que denota cuán profundo ese totalitarismo se filtra hasta en los poros de la vida cotidiana de un individuo [...] Por otra parte, cada totalitarismo trae aparejado un nuevo concepto de tiempo. Educa a una nueva élite para ser los propaladores del nuevo tiempo. Los ejemplos dados en relación con esto caracterizan todos los regímenes totalitarios y solo sirven para arrojar luz sobre la problemática (2007, s/p).

287

Hoy día, la tensión ha sido exacerbada por lo que se conoce como “una escala más de la globalización”, que apunta a concentrar la riqueza en unas cuantas transnacionales y que desearía disiparse del escenario impositivo de los estados europeos y de las naciones en desarrollo.⁴ Este, al parecer, se perfila como el nuevo rostro del totalitarismo del siglo XXI –cuando menos en Occidente. Ya no hablemos de los augurios y estratagemas que todos conocemos para propiciar odios y enfrentamientos religiosos a escala mundial.

Desde esta perspectiva, como dice Samuel Weber, “el desafío a las Humanidades es urgente. Consiste, entonces, en repensar lo “humano” en términos de la iteratividad y de identidad; es decir, como un efecto que es necesariamente múltiple, dividido, y nunca reducible a una esencia única, idéntica (2014: 26) [...] La repetición, como Kierkegaard previó, es ciertamente “una expresión decisiva” y ha jugado un rol fundamental en la filosofía moderna” (27).

⁴ Véase el capítulo de inversiones del Trans-Pacific Partnership Agreement (TPP), publicado por *Wikileaks* el año pasado y que apenas se discutió en Davos (Suiza) en enero de 2015.

Me despertaba ahora para dejar que la vida, de un modo incesante y despiadado, siga tomando de nuevo todo lo que nos ha dado antes, sin que por eso nos conceda nunca una repetición (Gjentagelse). ¿Acaso no es esto en definitiva lo que acontece con la vida? Cuanto más viejo se es, más y más engañosa se nos muestra la vida (Kierkegaard, 2009: 113-114).

Lo que le había permitido a él poner sus esperanzas en esta “palabra” como designación de un movimiento que supuestamente no era simplemente lo opuesto al “recuerdo”, sino que conllevaba una promesa de felicidad: “La repetición, entonces”, había afirmado al inicio, poco después del primer pasaje citado, “la auténtica repetición, suponiendo que sea posible, hace al hombre feliz, mientras que el recuerdo lo hace desgraciado...” (Kierkegaard, 2009: 27).

La promesa de la repetición es que a través de ella el sujeto será capaz de “tomar otra vez”, de recuperar, de reapropiarse de lo que se ha perdido con el paso del tiempo y, en última instancia, por efecto de la finitud.

288

La repetición, como la promesa de felicidad, en el sentido de la reapropiación que puede constituir al sujeto, es lo que se revela como imposible (Weber: 28). ¿Por qué? Porque, como lo plantea Walter Benjamin, que ha sido quizás uno de los primeros en arrojar luz sobre esto, el modo de ser de la tecnología moderna es repetitivo y reproductivo. La “obra de arte”, como insiste Benjamin, puede de aquí en adelante ser discutida con respecto a su “reproductibilidad” intrínseca. Dicha reproductibilidad implica inscripción: la huella de las huellas: fotografía, cinematografía y, ahora se puede decir, videografía. (Weber, 2014: 31).

Sin embargo, los filósofos mesoamericanos, valiéndose de una metáfora, de las muchas que posee la rica lengua náhuatl, afirmaron en incontables ocasiones que tal vez la única manera posible de decir palabras verdaderas en la tierra era por el camino de la poesía y el arte que son flor y canto. La expresión idiomática *in xóchitl, in cuícatl*, que literalmente significa ‘flor y canto’, tiene como sentido metafórico el de poema, poesía, expresión artística, y, en una palabra, simbolismo. La poesía y el arte en general, “flores y cantos”, son para los *tlamatinime* un oficio, una repetición, un aprendizaje y una experiencia mística. A un tiempo, semilla y árbol.

Expresión oculta y velada que con las alas del símbolo y la metáfora puede llevar al hombre a balbucear, proyectándolo más allá de

sí mismo, lo que en forma misteriosa lo acerca tal vez a su identidad fidedigna. Expresión que parece afirmar que la verdadera poesía implica un modo peculiar de conocimiento, fruto de una auténtica experiencia interior; o si se prefiere, resultado de una intuición iluminadora (León-Portilla, 1961: 116-146).

Referencias bibliográficas

- BRIGHT, W. (1990). "With one lip, with two lips: Parallelism in Nahuatl", *Language*, Vol. 66, 3, 437-452.
- DEWEER, D. (2013). "The Person and The Political Paradox: The Personalist Political Theory of Paul Ricoeur", in *Appraisal*, Vol. 9, 4 (octubre), 3-13.
- GARIBAY, K. A. M. (1958). *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Informantes de Sahagún 2, Instituto de Historia, UNAM, México, D.F.
- GIMÉNEZ GIUBBANI, A. (2011). "Emmanuel Lévinas: humanismo del rostro", en *Escritos*, Medellín, Colombia, Vol.19, 43 (julio-diciembre), 337-349.
- IDARETA-GOLDARACENA, F. (2010). "Desde la Compasión de J. Addams a la Responsabilidad para con el Otro: La propuesta ética de E. Lévinas para el Trabajo Social", en *Portularia*, Vol. X, 2, (octubre), 65-75.
- JIMÉNEZ CATAÑO, R. (1993). "La concepción náhuatl del hombre", en *Istmo*, 204, 69-75. Recuperado en <http://istmo.mx/1992/01/la-concepcion-nahuatl-del-hombre/>. (Consulta de 3 de abril de 2015).
- KIERKEGAARD, S. (2009). *La repetición, un ensayo de psicología experimental* (trad. directa del danés por Demetrio Gutiérrez Rivero). Madrid: Alianza.
- (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. (trads. B.S. Tajaforce y D. González). Madrid: Trotta.
- LEICHTER, D. J. (2012) "Collective Identity and Collective Memory in the Philosophy of Paul Ricoeur", *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol. 3, 1, 113-131.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1961). *Los antiguos mexicanos, a través de sus crónicas y cantares* (6ª reimp., 1983). México: Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN-PORTILLA, M. & SHORRIS, E. (2001). *In the Language of Kings*. Nueva York: W.W. Norton.
- LEVINAS, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros.

- LÓPEZ CALVO DE FEJOO, A. M. y MOREIRA PROTASIO, M. (2014). "Identidad y diferencia: de la Filosofía a la Psicología", en *Psicología desde el Caribe*, Vol. 31, 3 (septiembre-diciembre de 2014), 531-555.
- NELSON, C.A.P. (2009) "Merold Westphal, Levinas and Kierkegaard in Dialogue". Reseña de libro publicada en *International Journal for Philosophy of Religion*, 66 (2009), 51-55.
- OCEPEK, M. (2007). "Totalitarism" y "Time and the other" (tr. Ana Jelnikar), en KUD Apokalipsa (*Zapuščeni svet: zbrani spisi / Abandoned world: selected essays*, Ljubljana).
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de (1956). *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols. México D.F.: Editorial Porrúa.
- SÁNCHEZ LEÓN, M.C. (2008). "La repetición: un problema fundamental en el pensamiento de Kierkegaard", en *Logos, Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad La Salle*, 13 (enero-junio), 81-87.
- TORRALBA ROSELLÓ, F. (1988). *Poética de la libertad, Lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós Editores.
- VELA CÓRDOVA, R. (2014). "Fourth World Peoples: Continuity, Philosophies, and Sources", en *Fourth World Journal*, Vol. 13, 2, 21-28.
- WEBER, S. (2014) "El futuro de las humanidades: Experimentando", *Co-herencia*, Vol. 10, 20 (enero-junio 2014), 13-38.

Humberto Ortega-Villaseñor
Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
División de Estudios de la Cultura, Departamento de Estudios Literarios
huorvi@gmail.com

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2016]