



La enseñanza de la ética a través de la literatura en el marco de la gestión cultural

Eloísa Poot Grajales

Resumen

La lectura de obras literarias ¿puede contribuir a reflexionar sobre la actitud ética de nuestros comportamientos cotidianos y enriquecerlos? ¿O se trata de una actividad placentera momentánea como un entretenimiento, útil para los ratos de ocio? Aprender ética a partir de la literatura es nuestra pregunta de reflexión de la que partimos para pensar la literatura desde la perspectiva de la Gestión Cultural.

Palabras clave

Gestión Cultural, Literatura, Valores, Creencias, Ética, Moral, Hermenéutica.



➤ 0. Problemática

Aprender ética a partir de la literatura es nuestra pregunta de reflexión, para aproximarnos a una posible respuesta, iniciemos con una cita de Martha Nussbaum:

La imaginación literaria nos ayuda a aclarar filosóficamente el significado de nuestros valores y creencias, proporcionando historias de gente que llevan a la realidad esas creencias, historias que nos mostrarían cómo podría ser el mundo de esas personas, con una concreción y un alcance que a menudo brillan por su ausencia en la reflexión filosófica abstracta sobre estos temas. Es decir, que cierta clase de imaginación literaria ha de jugar un papel primario en la evaluación de las distintas doctrinas éticas, de los distintos modos de vida que tenemos a nuestra disposición. (Nussbaum 1995).

La hipótesis planteada de la investigación, sobre las posibilidades de aprender ética a través de la literatura es la siguiente:

La lectura de obras literarias ¿puede contribuir a reflexionar sobre la actitud ética de nuestros comportamientos cotidianos y enriquecerlos? ¿O se trata de una actividad placentera momentánea como un entretenimiento, útil para los ratos de ocio?

José Luis L. Aranguren indica que para estudiar la ética hay que valerse de las grandes obras literarias.

No, la moral no es aburrida, sino todo lo contrario. La moral, es decir, el sentido de la vida, es lo más apasionante en que el hombre puede pensar. Pero la ética sí suele ser aburrida. (...) Me parece que la solución está en la atención a la realidad, es decir, a la experiencia, a la vida, a la historia, a la religión y, en fin, a la literatura como expresión de todo esto. Creo, por tanto, que al buen profesor de ética le es imprescindible un hondo conocimiento de la historia, de la moral y de las actitudes morales vivas. Ahora bien, éstas donde se revelan son en la literatura. El recurso a la mejor literatura, además de poner al discípulo en contacto con las formas reales y vigentes de vida moral, presta a la enseñanza una fuerza plástica incomparable y, consiguientemente, una captación del interés del alumno. Naturalmente, y como antes he dicho, este método de enseñanza no debe sacrificar el rigor a la amenidad, por lo cual las 'figuras' literarias sólo cuando puedan ser fuente de auténtico conocimiento moral deben ser incorporadas a las lecciones. Pero, en cambio, por vía de ilustración, como ejercicios y en trabajos de seminario, deben ser ampliamente utilizadas. (Aranguren 1986).

Podemos observar con la cita anterior, que la literatura tiene grandes atractivos para la educación, desde las narraciones cotidianas que otorgan un bagaje moral, hasta la reflexión sobre las mismas que marca la entrada a la ética. Esta reflexión ética la expresa Alfonso López Quintás de la siguiente manera:

La ética estudia las actitudes que llevan al hombre al desarrollo de su personalidad o bien a la destrucción de la misma. La literatura de calidad describe ambos procesos de forma concreta y, a menudo, impresionante. Sin duda alguna, la lectura de grandes obras literarias puede ayudarnos



sobremano a descubrir lo que es nuestra realidad personal y lo que hemos de hacer para llevarla a plenitud. (Quintás 1998).

Si pretendemos contar con posibilidades para confirmar nuestra hipótesis de trabajo, en un afán de entusiasmo, asumimos que la lectura de una obra implica leerla por dentro, como si fuéramos el autor mismo que la va creando. La lectura «genética» considera que cuando nos acercamos a una obra literaria, ésta no se reduce a contarnos una historia lejana para nosotros, nos descubrirá ciertas formas de orientar la existencia o de hablarnos de nosotros mismos.

Una obra literaria, en toda su complejidad, y con pretensiones de análisis debe seguir su proceso genético de elaboración, y ello involucra la capacidad de hacer la experiencia de acceso a lo real que hizo en su día el autor. La tematización de este género de experiencias es tarea específica de la filosofía.

➤ 1. Método genético de análisis literario

Alfonso López Quintás, desarrolló un método que parte de la convicción de que la obra literaria no se limita a narrar hechos; plasma acontecimientos. No describe objetos; más bien, nos pone en presencia de «ámbitos de realidad» que significan los campos de posibilidades de juego y de interacción de ámbitos, el que da lugar a otros ámbitos o los destruyen. Al mostrar esta trama de ámbitos, la obra deja al descubierto los procesos espirituales que siguen los protagonistas hacia la construcción de su personalidad o hacia su destrucción. El conocimiento de tales procesos nos revela las leyes del desarrollo humano, sentido y sentimiento, lenguaje y forma.

El método genético aporta aspectos importantes y clarificadores para leer una obra desde un enfoque humanista, haciendo una diferenciación necesaria entre objetos y ámbitos, proponiendo que lo que expresa una obra literaria no son objetos sino ámbitos de la realidad.

Alfonso López Quintás señala, que si la obra se considera un objeto no existirán las posibilidades de encontrarse con ella, asumirla como propia, como una voz interior y, al no poder asumirla, no se es capaz de interpretarla creadoramente, vivirla por dentro; en pocas palabras, apropiarse de ella. Con lo cual, no se permite el enriquecimiento con el mensaje profundo que ella transmite.

La obra literaria no es un objeto, se entiende por objeto en la filosofía actual toda realidad que es mensurable, asible, pesable, situable en el espacio y tiempo, sometible a análisis científico.



Pero como obra literaria, no está en ningún lugar determinado, no puede ser asida con la mano, ni cabe someterla a un análisis científico en cuanto a composición, valor, alcance cultural y humanístico. Los ámbitos pueden encontrarse entre sí; los objetos no.

El término «ámbito» puede referirse a tres formas de realidad distintas planteadas por Alfonso López Quintás 1998:

1. Una realidad no delimitable, no asible, no pesable, dotada de iniciativa y de la capacidad de abarcar cierto campo en diversos aspectos. Muy sensible a este tipo de realidades, Martin Buber solía decir que "el tú no limita".

2. Un campo de posibilidades de acción. Un tablero de ajedrez, una red vial, un campo de deporte, un instrumento musical, un barco, un avión, el mar, el lenguaje, una obra de arte... y tantas otras realidades presentan una vertiente objetiva, pero no se reducen a ella; ofrecen al hombre diversas posibilidades de juego creador y deben ser consideradas como ámbitos. "Tocar al piano" -como objeto- es distinto de "tocar el piano" -como instrumento-; lo primero es una actividad objetivista (una relación con un objeto), lo segundo es una actividad lúdica; significa un tipo de juego, un intercambio de posibilidades. Cuando se da esta forma de intercambio, acontece el fenómeno del encuentro, que implica la fundación de modos relevantes de unidad, el alumbramiento de sentido y la eclosión de belleza. Si hablamos con rigor, el juego no constituye un mero pasatiempo; es la fundación de ámbitos llenos de sentido (jugadas deportivas, formas musicales y artísticas, diálogos personales....) bajo unas normas precisas. Las diversas formas de juego están formadas por ámbitos que se entrecruzan, no por objetos que se yuxtaponen.

3. El fruto de la interacción o entrecruzamiento de dos o más ámbitos. Una obra musical existe propiamente en el momento de ser interpretada. Es un ámbito de realidad creado por el entrecruzamiento de varios ámbitos: el autor, la partitura, el intérprete, el instrumento. Lo mismo cabe decir de un diálogo, la botadura de un barco, etc.

Desde este método el sentido surge siempre en un contexto, en una trama de relaciones entre ámbitos. De ahí que, para captar el sentido de un hecho, una palabra, una idea, haya que sobrevolar los distintos elementos que entran en juego y ver el papel que juegan cada uno respecto a los demás y al todo.

El método que propone este autor consiste en no pasar por encima de las experiencias humanas que se sugieren en las obras, sino en detenerse y ahondar en el sentido de cada término, cada acontecimiento, cada experiencia.

➤ 2. Tragedia Griega y mundo ético

Bajo este método y a través de grupo de enfoque con 10 alumnos Universitarios se analizará la obra: **Antígona de Sófocles**, (Sófocles 1983) ¿Qué mundo ético y de valores puede enseñarnos esta tragedia?



La tragedia griega muestra como los hombres y mujeres cambian su conducta frente a las circunstancias o condiciones que le presenta la diosa fortuna y el destino. Según afirma M. Nussbaum vemos en la tragedia a personas buenas realizando acciones malvadas, que en otras circunstancias, repudiarían por su carácter y compromisos morales, como consecuencia de factores cuyo origen no son responsables.

No obstante esta sería un salida fácil para mitigar o justificar racionalmente los actos, pero la gran riqueza de la tragedia es que pone al descubierto, no sólo para un análisis racional el conflicto trágico, sino también un aspecto de reflexión profunda de los actos morales, ya que en su carácter de conflicto, puesto que observamos un acto reprobable motivado por una coerción derivada de ciertas circunstancias que imposibilitan la satisfacción de dos exigencias éticas válidas, lo cual lleva a un análisis muy agudo sobre el bien, en circunstancias de conflicto.

En la tragedia, la persona o personas o el agente se ven forzados hacer una cosa u otra, un conflicto frente al cual no se puede optar por las dos elecciones. Cada una de estas cosas atrae con fuerza a la persona, y lo que es importantísimo, es ella quién prevé, de que cualquiera que sea su decisión terminara lamentando no haber escogido la otra opción. En este sentido la tragedia no plantea una simple decisión, sino un profundo dilema, porque aún tomada una decisión el conflicto se mantiene.

Frente a estas circunstancias, no sólo se ve afectado el sujeto en su esfera psicológica en cuanto a insatisfacción, sino del bien moral debido a nuestros actos como reprobables y que como consecuencia provoca no sólo pesar, sino también remordimiento.

Ante estas circunstancias, nuestro pensamiento racional y clasificatorio le es imposible establecer un conjunto de normas o condiciones que actúen como categorías que ayuden a distinguir con precisión los casos donde se puede censurar al agente y aquellos en que no se puede. Estos aspectos son la tarea o retos que se le presentan a la ética y a la enseñanza de la misma, ya que un análisis superficial nos remitiría a la puerta falsa de la ética: el relativismo.

Lo primero que hay que observar, es qué tanto nuestras circunstancias afectan nuestros más profundos compromisos, además de que la vida misma es en realidad una compleja variedad de situaciones que se interrelacionan y se superponen de formas que escapan a una clasificación dicotómica.

Sin pretender crear un nuevo dilema entre si la vida puede considerarse como compleja o dicotómica para el análisis ético de la tragedia. Los investigadores en este campo han optado por considerar un elemento de guía primario para el conflicto moral: aquel que en ciertas circunstancias ocasiona un daño irreparable a otra persona como resultado del incumplimiento de un compromiso anterior grave relacionado con valores importantes.



Volemos a Aranguren (1986) para fundamentar la importancia que tiene comprender la responsabilidad de los propios actos frente al otro u otros, Aranguren parte de la idea de que el hombre tiene que considerar la realidad antes de efectuar un acto, lo cual significa moverse en la irrealidad, es el mundo de la posibilidad y de la libertad que reposa en la estructura inconclusa de las tendencias o referencias que abren así, el mundo de las posibilidades de las preferencias, esta dimensión de la libertad para preferir en vista de algo, convirtiendo así los estímulos en instancias y recursos, es decir en posibilidades. Por tanto el hombre tiene que justificar (ajustamiento a la realidad, coherente con ella) sus actos, la cual constituye la estructura interna del acto humano.

➤ 3. Antígona de Sófocles:

En Antígona según nos señala Nussbaum, el conflicto se ubica a nivel de la razón práctica y la manera en que ésta ve el mundo y lo organiza, es una crisis práctica y con una afirmación acerca del modo correcto de interpretar sus exigencias y concluye de que la prudencia es el elemento más importante del buen vivir humano.

También versará sobre la enseñanza y el aprendizaje, porque Antígona muestra cómo se va transformando la propia visión del mundo, va desde un saber seguro a un nuevo saber más esquivo. Así pasamos por un saber que es insuficiente frente al conflicto, a un no saber, hasta llegar a un saber menos pretencioso, menos arrogante.

Dado que es un conflicto de la razón práctica, en un sentido, Sófocles presenta a quien delibera y no sabe qué hacer, está confuso, es una escena de deliberación práctica y cotidiana que presenta dificultades para decidir, pues su ánimo le muestra argumentos en ambas direcciones.

Posteriormente nos muestra a un Creonte muy satisfecho de la salvación de la ciudad y considera que el motivo más justificado de orgullo del hombre es la prudencia o la sabiduría práctica. Para él la mente sana es aquella consagrada a la seguridad y al bienestar de la ciudad.

Por ello el ataque de Antígona sobre los valores civiles es interpretado como signo de incapacidad mental. Esta percepción puede confirmarse cuando se insta a Hemón a no perder la razón adoptando la postura enferma de Antígona.

En primera instancia Creonte es mostrado como un hombre lleno de cordura, porque lo único que desea es el bien de la ciudad. Creonte utiliza ciertos términos que pueden designar al



mundo ético que él concibe, a saber, bueno-malo, honorable-vergonzoso, justo-injusto, amigo-enemigo, piadoso-impío.

Estos atributos pueden emerger juntos, pero también pueden encontrarse separados, es decir, no necesariamente ser amigo te hace justo y piadoso. En otras ocasiones puede ser que el amor y la amistad bajo determinadas circunstancias te exijan cometer una injusticia, así como la acción justa puede conducir a la impiedad, la defensa del honor puede requerir una acción contraria a la amistad.

Entonces para ver claramente la naturaleza de estos atributos hay que comprender sus diferencias con los demás, sus posibilidades de combinación y oposición con otros, así como el conflicto puede surgir en su interior.

Resumamos un pequeño esbozo fruto de un análisis preliminar con los estudiantes participantes en esta investigación en el siguiente esquema:

Situación Conflictiva de Creonte



Para Creonte:

- ➡ Polinices → es pariente cercano → obligación de enterrar su cadáver
- ➡ Polinices → fue también enemigo de la ciudad, un traidor → los traidores no podrán ser enterrados

De ahí se deriva:

- ➡ Creonte → Pariente
 - ➡ Creonte → Representante de la ciudad
- } Obligaciones --- Crea



Lo asombroso de estas situaciones es que Creonte actúa al margen del conflicto que consideramos obligado. Creonte replantea su situación y trasforma los atributos éticos, antes mencionados, dentro de una perspectiva con relación al bienestar de la ciudad, el cual él ha establecido como único bien intrínseco.

Mediante esta estrategia asegura la simplicidad y la ausencia de tensiones. Dentro de esta lógica es claro concluir que Creonte identificará lo bueno y lo malo, ya no con la excelencia personal, sino con lo bueno y lo malo para el bienestar de la ciudad, entonces:

El peor → es el hombre que rehúsa poner su capacidad al servicio de la ciudad

El malvado → es el que se contrapone a cualquier bien dispuesto hacia la ciudad

Por lo tanto:

Antígona → es una mujer malvada de naturaleza civil

Polinices → el peor, pues es enemigo de la ciudad





Según Creonte

1. El honor y el respeto corresponden a los benefactores de la ciudad y la vergüenza recae sobre quienes abandonan sus responsabilidades públicas.
2. La justicia es la acción que responde al bien de la ciudad y el justo aquel que se ha puesto al servicio de la ciudad.
3. La excelencia humana digna de elogio es la productividad relacionada con el bienestar público

Uno se preguntaría ¿todos comparten esta visión y simplificación que hace Creonte? En la obra misma se puede observar que los ciudadanos piensan que también debe honrarse a quienes deshonran a la ciudad, si lo hacen buscando otro fin honorable y también creen que el respeto de Creonte al bien público colisiona con otros deberes.

Esta transfiguración de los atributos éticos que realiza Creonte con lo justo, lo bueno, malo etc. Son como el preámbulo de su alteración de valores porque aún son más violentos los cambios con los valores de: amor y piedad.

➤ 4. Lenguaje y sentido

Pero si avanzamos en esta investigación, no es suficiente entender una obra como Antígona, desde sólo los ámbitos que plantea Quintás, sino es pertinente e indispensable preguntarnos cómo es que el lenguaje nos lleva a la comprensión de los símbolos que se encuentran en la obra misma y por tanto nos desvelan el sentido de su ser en el ámbito.

El lenguaje es un intermediario que hace posible la comprensión del sentido. La reflexión sobre el lenguaje, es la reflexión sobre la comprensión; es decir, es una reflexión sobre el sentido. La comprensión y el sentido son los temas estudiados por la hermenéutica, ésta apunta al sentido privilegiando o priorizando el símbolo, por su sentido, sobre el signo.

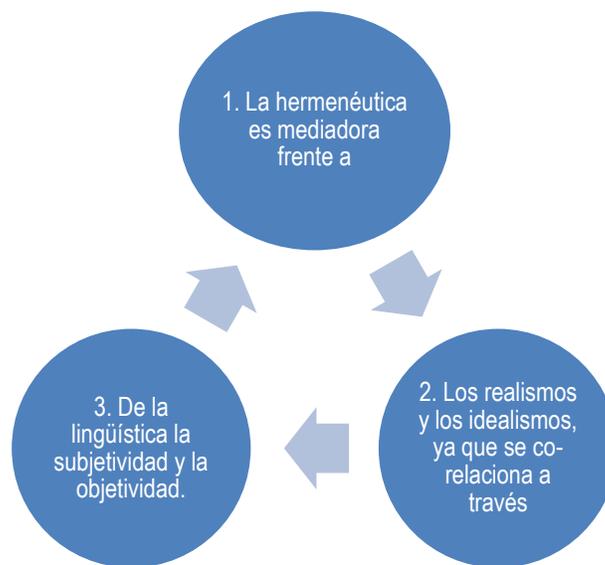
«La hermenéutica del lenguaje es un esfuerzo por develar el sentido del sentido, sin reducirlo a un significado cósmico. La hermenéutica es también un intento de elaborar un lenguaje de los demás lenguajes, un lenguaje que nos permita comprender y valorar nuestros lenguajes». (Ortiz – Osés 1995).

Dentro de esta perspectiva conocer implica la comprensión del sentido, e involucra también una interpretación del lenguaje mediante la lingüística. Si se habla de sentido, esto nos lleva



necesariamente a la idea de verdad y en este contexto, Gadamer dirá que el lenguaje es el ámbito en el que emerge la verdad, pero no es una verdad absoluta, en sí o de suyo, sino como nuestra verdad, siempre en correlación con la comunidad del sujeto que la apalabra y la dice. Por tanto la propuesta hermenéutica es mediadora, frente a los realismos y los idealismos, ya que co-relaciona a través de la lingüística la subjetividad y la objetividad. (Citado en Ortiz – Osés 1995)

Veamos cómo se articulan estas ideas en el siguiente esquema:



Cassirer (Cassirer 1998) considera que el sentido de los lenguajes no es posible comprenderlo en abstracto, sino poniéndolo en relación con la experiencia antropológica vital, con la actividad humana de la que surgen y a la que configuran, por lo tanto puede concluirse que no hay conocimiento sin interrelación.

El lenguaje bajo esta intención, no es una mera copia de una realidad cósmica o relacional abstracta, sino que su misión es simbolizar el sentido, y este sentido puede ser dicho de múltiples maneras y también puede tomar un cuerpo representativo de configuraciones. El sentido es una cuestión metalingüística, porque la significación deslinda el orden superficial de los significantes, en otras palabras, entre el hilo fonético--sintáctico del discurso y el orden profundo de la significación hay una ruptura de nivel. Precisando, podemos decir que la captación del sentido; es un proceso de implicación de la propia subjetividad, de inmersión en el contexto-vital, en el mundo de la vida. (Ibidem p.81).



El lenguaje entonces, es una manifestación del sentido y explica su contenido, no su forma, sino el dinamismo cualitativo de la estructura que permite comprender la forma.

En este mismo camino, es de relevancia suprema para este trabajo considerar las estrategias para la comprensión y el entendimiento del sentido que se revela en el lenguaje y en el contexto cultural y temporal en que se ubica. Para esto es necesario recuperar, si así lo queremos llamar, el aspecto didáctico y filosófico de lo que es un símbolo.

➤ 5. La pérdida del carácter simbólico del lenguaje

Debemos preguntarnos en esta misma línea, ¿qué relación guarda la filosofía con el lenguaje? Sabemos que existe una ruptura de origen, ya que si asumimos el carácter simbólico que le subyace al lenguaje, y consideramos que una parte de la filosofía nace contra la tradición mitológica y trágica, excluyéndose y desligándose de los mitos tradicionales, eliminado así a los símbolos, sustituyéndolos por signos, separando al hombre de su unidad cósmica, arrojándolo a un dualismo entre lo que piensa y las cosas pensadas, entre subjetividad y objetividad. Instaurando de esta manera un dualismo, donde queda finalmente atrapada.

Observamos entonces que dicha ruptura se establece en el momento en que la humanidad pasa del mito al *logos* (que marca el nacimiento de la filosofía), y que Platón inicia, al concebir el dualismo al plantear, el mundo material y el mundo ideal, pero cabe aclarar, que no es tan radical, sino que él enfatiza una coincidencia de los opuestos con el establecimiento de una jerarquía axiológica y ontológica intermedia como el *Eros*, *daimos*, etc. Estos son seres intermediarios entre la ignorancia y la sabiduría o entre los hombres y los dioses.

Es precisamente Aristóteles quien lleva a cabo la ruptura con los orígenes y el *logos* inicia su reinado. El pensamiento simbólico es reemplazo por el pensamiento directo y por la lógica binaria, basada en el principio de no contradicción, así el mundo simbólico cambió a ser un mundo mecanicista gobernado por leyes, las cuales deben ser construidas y explicadas si queremos conocer al mundo, y el sentido fue marginado.

Frente a estos cuestionamientos, la filosofía busca ahora ese sentido a través del lenguaje como vehículo primordial, entonces cuál es el reto de la pedagogía, que su objeto de estudio se vuelva el lenguaje, probablemente no, pero sí deberá considerar que está en posibilidades de complicar el pensamiento directo y el pensamiento indirecto.



Toda la pedagogía moderna aunque no toda la que se erige como científica es influenciada por Descartes, donde el dualismo Aristotélico se hace explícito y consecuentemente formalista, las sustancias de *res cogitans* y *res extensa* son vistas como formas separadas entre sí e incomunicadas, la conciencia se erige como el único fundamento del saber y cubre con un velo de agnosticismo a todo aquello que escapa de su poder de captación o lo que no puede ser explicado por ella.

➤ 6. La hermenéutica: el camino hacia lo simbólico

Gilbert Durand (citado en Garagalza 1990) gran precursor de esta tarea, considera que Hermes está estructurado en torno a tres temas fundamentales que lo configuran:

1. La potencia de lo pequeño: Es un pequeño dios, vecino del gran dios, y simboliza en este sentido a la luna que ilumina durante la ausencia del sol: es el mensajero e intérprete de la voluntad divina, y por tanto del sentido profundo.
2. El mediador: Hijo de Zeus y de una de las pléyades, representa una naturaleza intermedia, que tuvo acceso al Olimpo sin haber renunciado a un pasado ni a sus orígenes demoníacos de titán. Es por tanto, capaz de comunicar los contrarios representando su armonía.
3. El conductor de las almas: Transforma a los muertos en vivos, siendo guía, iniciador y civilizador (inventor de la letra y del lenguaje).

El pensamiento hermenéutico se caracterizó a partir de esta figura, por una visión coimplicadora de los contrarios, en virtud de la cual desaparece la ruptura o separación dualista entre el hombre y el cosmos, entre cuerpo y alma, entre lo sagrado y lo profano. Es la similitud la que permite vincular y cohesionar a dichos opuestos o contrarios.

Desde este punto de vista, la figura de Hermes representa para Durand y C.J. Junq (ibídem p.34) la única posibilidad de recuperar el primitivo pensamiento simbólico como objeto de la percepción interna, como revelación de algo que se manifiesta y se evidencia en su facticidad inmediata, así Hermes es considerado como dios desreprezor y podrá el hombre moderno escapar a la dictadura del pensamiento directo y acceder a la experiencia del sentido que antecede a la conciencia del yo. De estas ideas se nutre y se construye una metodología hermenéutica, la cual tiene cuatro postulados. (Garagalza 1990).

1. La no-metricidad: Aquí se subrayan los aspectos cualitativos de la realidad y no los análisis estadísticos, ya que la similitud trabaja sobre las cualidades y las homologías que revelan. Las cosas dirá Durand, tienen un sentido, una cualidad que se oculta al pensamiento directo y que es imprescindible aprehender.



2. El no-causalismo objetivo: No existe una única objetividad, sino diversos métodos de objetivación o niveles estratégicos desde donde abordar la realidad, así la noción de causalidad es remplazada por la de sincronidad, que representa un principio de coherencia a-causal.
3. El no-agnosticismo: El tránsito de la cosa al sentido, está siempre dado para este conocimiento gnóstico, que como no intenta eliminar el misterio último de la coincidencia de los opuestos, no cae en antinomias sino que las penetra, manteniendo reunidos los elementos contradictorios.
4. La no-dualidad: Donde coinciden los elementos contrarios por una similitud interna que los cohesiona, las contradicciones no se superan al estilo hegeliano, sino que se mantienen vivos, conservando a los contrarios reunidos.

El lenguaje así es simbólico, esta idea nos lleva a concebir la importancia de la dimensión cultural humana, la naturaleza del hombre, lo biológico no le garantiza la supervivencia, viéndose obligado a relaborarla en una interpretación cultural, por lo que la naturaleza y la cultura se encuentran inseparablemente reunidas en el hombre.

Podemos decir que el lenguaje posibilita la interpretación del hombre, el lenguaje lleva a cabo también la interpretación de la realidad en sus diversas simbolizaciones, al parecer con estas ideas argumentamos que no existe acceso directo o inmediato a lo real, sino que todo conocimiento es simbólico, ya que pasa por el lenguaje quien conforma el caos de sensaciones en una experiencia.

Esta conformación, dada su naturaleza de polivalente y multifuncional, no es cerrada, sino plural y abierta, cada nivel estratégico (mente, lenguaje y logos) lleva a cabo este proceso, esta interpretación es de una manera específica e inconmensurable. Por lo tanto dirá Durand: «La simbolización no es algo ulterior y secundario, como un añadido con el que se recubriera la experiencia, sino que es constitutiva de la experiencia misma».

Para Durand (ibídem p. 45) la interpretación del lenguaje según el modelo simbólico, teniendo a la similitud en el seno del símbolo, se instaura entre la imagen y el sentido, entre lo visible y lo invisible. Así interpretado, el lenguaje aparece configurando un mundo lingüístico (simbólico o imaginario) en él la subjetividad y la objetividad están mutuamente coimplicadas y que juega el papel de una realidad intermedia entre, *res cogitos* y *res extensa*.

A través de la imagen del símbolo se vivencia un sentido, se despierta una experiencia antropológica vital en la que se ve implicado el intérprete. En el momento de la interpretación, el sujeto debe apartar su propio imaginario, el cual actúa como medio en el cual se despliega el sentido y debe atender a la resonancia, a los ecos afectivos que en él se despiertan y acontecen.

Para comprender al símbolo, es necesario reconsiderar el papel de la imaginación, la cual había sido relegada a ser una facultad inferior en la teoría clásica del conocimiento occidental,



identificada como la maestra del error y de la falsedad. No hay ruptura entre lo racional y lo imaginario.

La imaginación, dentro del campo simbólico, se le ha considerado como el factor general de equilibrio, que tiende a restablecer un acuerdo entre las tendencias contrapuestas, es decir juega un papel de mediador en la dualidad del símbolo.

Restaurador del equilibrio, el pensamiento simbólico se manifiesta en cuatro sectores:

a) El vital, b) El psicosocial, c) El antropológico y, d) El cósmico.

1. En el vital se puede observar a la imaginación como una fuerza de la vida frente a lo inevitable de la muerte, esta fuerza nos lleva a la eufenización, que es un proceso en el que la representación se debilita disfrazándose con el nombre o atributo de su contraria. Así la eufenización imaginaria se levanta frente al rostro de la muerte, pero este proceso no debe confundirse con el engaño o autoengaño, ya que este eufenismo nos permite seguir viviendo, exorcizar el mal, el absurdo, la náusea, inyectando una dosis de esperanza. Por lo tanto, imaginamos que la muerte es un reposo, un sueño, un descanso.
2. La imaginación como equilibrio psicosocial. Aquí se le da el sentido de ser un medio de curación y por tanto terapéutico directo, en términos psicológicos, podría ser el llamado soñar despierto, que combate a la depresión mediante imágenes antitéticas. Tanto Jung como Cassirer consideran la enfermedad como una pérdida de la función simbólica. En términos más generales, la imaginación también es considerada en la historia de las culturas como una dialéctica equilibradora vital para la sociedad, por esta razón existe el desarrollo de las artes, la evolución de los sistemas religiosos, de los sistemas de conocimiento y de valores, que persigue la compensación.
3. La imaginación como restauradora del equilibrio antropológico de la especie. Durand establece que la razón y la ciencia sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres es la representación afectiva por ser vivida y que constituye el reino de las imágenes. La posibilidad de comunicación y de comprensión se basa, más bien en la común naturaleza humana, en el inconsciente colectivo que todos compartimos en cuanto seres humanos, y en sus expresiones más directas, las imágenes.
4. La antropología simbólica, aquí se enfatiza que todo simbolismo apunta hacia una teofanía, en este sentido la imaginación es un supremo esfuerzo homeostático, que pretende equilibrar el mundo material, temporal, la vida fugaz mediante un ser intemporal, sin principio ni fin, que permanece eternamente, con lo que el símbolo se convierte en teofanía.

➤ 7. Epílogo

La Ética y la tragedia

La esencia Ética de la tragedia es la tensión psicológica de los personajes, esta tensión se caracteriza por la puesta simultáneamente, por un lado; de los sentimientos, las palabras y los actos del héroe trágico derivando de su carácter, de su ethos, y por el otro, estos mismos sentimientos,



palabras y acciones, aparecen al mismo tiempo como la expresión de un poder religioso, de un daímon que actúa a través de ellos.

Así la vida del héroe se desarrolla en dos planos y la tragedia trata de presentar como inseparables uno del otro, cada acción aparece en la línea y la lógica de un carácter, de un ethos, en el momento mismo en que revela la manifestación de un poder del más allá, de un daímon. Ethos-Daímon entre esta distancia se construye el hombre trágico.

Si no analizamos a la obra, según afirma J. Vernant, desde la perspectiva de esta tensión se pierde su carácter enigmático, su ambigüedad y por lo tanto, ya no hay conciencia trágica, porque para que exista la tragedia debe significar dos cosas a la vez: en el hombre es su carácter lo que se llama daimon; y a la inversa, en el hombre lo que se llama carácter es en realidad un daimon.

El que convivan estos dos planos puede denominarse la lógica de la ambigüedad, pero para nosotros actualmente no es muy difícil comprender esto, pues de alguna manera nuestra lógica es excluyente; o sí o no, nunca sí y no.

Siguiendo por esta línea, la tragedia pasa de un plano a otro y marca las distancias y subraya las contradicciones, sin llegar nunca a la conciliación ni a la superación de los contrarios. Así que esta tensión de contrarios nunca aceptada completamente ni enteramente suprimida, hace de la tragedia una interrogación donde no hay respuesta.

Dentro de la tragedia el hombre y la acción humana no se presentan como realidades sino como problemas, se presentan como enigmas cuyo doble sentido no puede fijarse ni agotarse.

➤ El conocimiento y la tragedia

La elección humana y la conformación de un conflicto hace referencia a una consideración de qué es el conocimiento y como se adquiere. Así tenemos que los cantos corales nos muestran la existencia, frente a la elección, de un proceso deliberativo y de auto-descubrimiento a partir de la atención a todos los elementos que prefiguran el conflicto: palabras, imágenes e incidentes concretos y su constante re-interpretación.

A diferencia de aprendizaje teórico, la tragedia nos conduce a las profundidades de lo particular, explorando sus detalles a fin de contemplarlo en toda su riqueza. Al profundizar vamos encontrando relaciones entre los acontecimiento de forma horizontal, de tal manera que construimos un todo que articula cada hilo con el cual se ha tejido esta expresión humana.



El aprendizaje en esta obra no va de lo particular a lo universal para contemplar las ideas puras de Platón, sino que se reflexiona de las complejidades enigmáticas de lo concreto percibido. Este tipo de aprendizaje pone el énfasis en la sensibilidad en lo particular y frente a lo concreto.

La reflexión de este tipo de aprendizaje es de agudeza y de flexibilidad perceptiva, es un escudriñar y colocar las cosas en un centro que nutre la periferia de acontecimiento y consecuencias.

No podemos dejar de lado la reacción emotiva pues es un medio también de aprendizaje en el caso del coro de Antígona, éste duda y siente profundamente estableciendo vínculos con el mundo concreto que provoca temor, aflicción y amor. Por ello se dice que para contemplar lo particular en su plenitud es necesario amarlo.

Para provocar esta emoción y esta deliberación, la tragedia era representada acompañada de música, danza y diálogo. Elementos olvidados en el aprendizaje en nuestros días de ahí la necesidad de crear, no representaciones griegas que por supuesto serían de gran provecho, sino de generar nuevos escenarios educativos.

Es esencial rescatar la virtud propia del humanismo que es la presencia equilibrada e integrada del hombre y el cosmos. Se requiere superar el olvido del ser y la pura visión técnica del mundo. Hay que aprender a actuar en la realidad pero al mismo tiempo escuchar y contemplar lo que es en su propio ser.

Debemos buscar un equilibrio entre el ser, y el estar, aceptar al ser y a la intención conquistadora y transformadora del hombre, hay que buscar aquietar las aguas para poder escuchar, se dice que debemos reencontrar la capacidad receptiva, en el sentido oriental, que no es simple capacidad inerte, sino es la base para activar las fuerzas profundas del interior humano y para crear nuevas e intensas formas de vinculación con el universo.

El saber implícito en el humanismo abre caminos para repensar el problema de la naturaleza humana, superando los dualismos, y el esencialismo de la tradición metafísica. Por ello el humanismo apuntará hacia una nueva ontología del hombre y una teoría de valores con los cuales seamos capaces de enfrentar los problemas actuales. Hablaremos entonces de nuevas disposiciones con base a criterios abiertos donde prevalezca la idea de que la diversidad enriquece la unidad.



➤ Referencias

1. Aranguren, J.L (1997). *Ética*. Biblioteca Nueva. Madrid.
2. Aristóteles (1972). *Ética Nicomaquea*. México. UNAM.
3. Camps, V. (1988). *Historia de la Ética*. Barcelona. Grijalbo Crítica.
4. Cassirer, E. (1998). *Filosofía De Las Formas Simbólicas: El Pensamiento Mítico*. Fondo de Cultura económica, México.
5. González, J. (1997). *Ética y Libertad* México. UNAM/FCE.
6. González, J. (1997). *El Ethos, Destino del Hombre* México. UNAM/FCE.
7. Garagalza, L.; y Ortiz-Osés (1990). *La Interpretación De Los Símbolos: Hermenéutica y Lenguaje En La Filosofía Actual*. Barcelona, Anthopos.
8. Nussbaum, M. (1995). *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega* Madrid. Visor La balsa de la medusa.
9. Ortiz-Osés, (1986). A. *La Nueva Filosofía Hermenéutica Estudios de Filosofía Hermenéutica*, Barcelona, Anthopos.
10. Sófocles. (1988). *Tragedias Completas*, México, Rei- México.
11. Vernant, J-P. (2002). *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua*, Barcelona, Paidós Orígenes.