

***Dedicamos este número a la memoria de
Graciela Di Filippo, nuestra querida amiga e integrante del
equipo de investigación.***

Horizontes filosóficos

*Revista de Filosofía,
Humanidades y
Ciencias Sociales*

editada por

**Centro de estudios en
Filosofía de las ciencias y
Hermenéutica filosófica del Comahue**

Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue

Año 6 – N° 6 - DICIEMBRE DE 2016

DIRECTOR Y EDITOR RESPONSABLE

Carlos Emilio Gende

CONSEJO DE REDACCION

Erasmus Catrileo Salazar

Estela Ponisio

Daniela Barroso Lannutti

Gerardo Torres

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

Alejandro Salcedo Aquino: Facultad de Estudios Superiores, Acatlán, UNAM

Ambrosio Velasco Gómez: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Cristina Di Gregori: Universidad Nacional de La Plata

Dora Elvira García González: Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, TEC de Monterrey

Elizabeth Padilla: Universidad Nacional del Comahue

Giuseppe Cacciatore: Università degli Studi di Napoli

Jean Grondin: Université de Montréal

Jesús Navarro Reyes: Universidad de Sevilla

Jorge Saltor: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Jorge Velázquez Delgado: Universidad Autónoma Metropolitana de México

Leonel Toledo Marín: Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Luis Ramos Alarcón: Universidad Autónoma de la Ciudad de México

María Rosa Palazón: Universidad Nacional Autónoma de México

Mariflor Aguilar Rivero: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Mauricio Beuchot: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Raúl Alcalá Campos: Facultad de Estudios Superiores, UNAM

Víctor Rodríguez: Universidad Nacional de Córdoba

PRESENTACIÓN

Metáfora habitual en algunas escuelas filosóficas, la del horizonte se nos ocurre un buen orientador de los propósitos que asumimos los editores de una revista académica con estas características.

El horizonte, estrictamente descripto, aparece en primer lugar como limitación. Pero si revisamos la experiencia visual a que nos remite la figura, recreando el estado de cosas mentado por ella, descubrimos que si bien es un límite más allá del cual no se puede ver, a la vez acompaña la direccionalidad de la vista en su ir avanzando. La línea imaginaria que separa cielo y tierra delimita y esclarece los dos campos, por un lado, y se constituye en condición de posibilidad para el mirar, por otro. Es un más allá del cual no se puede ver, es cierto; pero esto ocurre porque si no estuviera así dado a la mirada, no resultaría un ver el otro lado, o un ver más, u otra cosa, sino más bien la imposibilidad absoluta de ver. Es posibilidad y campo desde donde la posibilidad se experimenta, a la vez que infinitud extendida de la mirada que avanza. El horizonte no tiene lugar, no es lugar en sí mismo, pero es condición de todo lugar. Así, el mundo en su totalidad queda tematizado como horizonte absoluto; hasta donde alcancen nuestras fuerzas y nuestra capacidad para extender la mirada.

Hay un matiz intencional en el plural del nombre, pues si bien estamos prevenidos de los pasteurizados intentos por disolver campos disciplinares, que todo lo homogenizan para en definitiva inhabilitarse del esfuerzo teórico, sabemos que lo filosófico no puede elaborarse en el desconocimiento de la pluralidad. De allí que nos disponemos con esta publicación a contribuir al diálogo entre las más diversas corrientes, visiones y lenguajes. Y desde esa actitud, que reconoce la especificidad de los horizontes filosóficos, disponernos también a recibir la voz de los resultados de las ciencias sociales y de los saberes humanísticos.

ARTÍCULOS

- Dora Elvira García González:** *Sobre la posibilidad de alcanzar la paz: valores interculturales y justicia trasnacional.....* pág. 9
- Jorge Velázquez Delgado:** *La idea del progreso en Condorcet.....*pág. 25
- Olaya Fernández Guerrero:** *Cuerpo vivido e (in)visibilidad en Merleau-Ponty.....* pág. 37
- Rubén H. Ríos:** *Oswald Spengler y Friedrich Georg Jünger o la crítica de la edad mecánica.....*pág. 53
- Vivian Romeu:** *La filosofía del diálogo de Martin Buber y su importancia para los estudios de la comunicación humana....*pág. 67
- Patricia C. Dip:** *Observaciones sobre etica y comunicación: Kierkegaard y Wittgenstein.....*pág. 83
- Gabriel Livov:** *Sentido y función del vocabulario metafísico en La Política de Aristóteles.....*pág. 97
- Yolanda Isabel García Juárez:** *Las razones del arte en la educación: estrategias pedagógicas en la enseñanza del arte.....*pág. 113
- Reyna Carretero Rangel:** *La eternidad escrita en la ciudad: Zambrano y Benjamin.....*pág. 125
- Francisco Vicente Galán Vélez:** *El nuevo realismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico.....*pág. 137
- Nicolás Andrés Tacchinardi:** *La lógica del Facundo de Sarmiento.....* pág.151
- Hugo José Francisco Velázquez:** *Breves reflexiones en torno al republicanismo y la constitución nacional.....*pág. 165

PRESENTACIÓN DE LIBRO

Interculturalidad: valores y valoración, edición a cargo de Dora Elvira García y Raúl Alcalá, México D.F., UNAM, 2016.

Laura Echavarría Canto Pág. 179
Cecilia Monteagudo..... Pág. 184

RESEÑAS

Jorge Velázquez Delgado, *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana*, Ciudad de México, UAM, 2016,

José Ramón Álvarez Layna.....Pág. 193

Ilustración de tapa: campo de tulipanes en Holanda

Sobre la posibilidad de alcanzar la paz: valores interculturales y justicia transnacional

Dora Elvira García González
Tecnológico de Monterrey

Resumen:

La violencia existente en las sociedades contemporáneas desborda las fronteras de los Estados-Nación, dado que los intereses mercantilistas y de poder de dominio y sujeción prevalecen sobre las preocupaciones cívico-políticas. Se han destruido los elementos cohesionantes que se sitúan en los valores intraculturales e interculturales y con ello se han cancelado las posibilidades de que existan formas de convivencia pacífica. Esto ha hecho prevalecer la injusticia de los intereses que han sobrepasando los muros de los territorios nacionales. El texto busca entrever posibilidades para el alcance de la paz, concordia y justicia en un marco de los derechos humanos y de justicia transnacional, desde valores como la solidaridad y la hospitalidad, visualizados como compromisos éticos.

Summary:

The existing violence in contemporary societies overflows the Nation States' borders given that the mercantilistic, dominance power and subjection interests remain over the civic-political concerns. The cohesive elements have been destroyed, those which are located in the intra and inter cultural values, and with this the possibilities for the existance of peaceful coexistence have been cancelled. Thus, the injustice of the interests has prevailed, those which overflow the walls of national territories. The text searches for a glimpse of possibilities to attain peace, concord and justice in the framework of human rights and transnational justice, from such values as solidarity and hospitality, visualised as ethical commitments.

Palabras clave: paz, valores, interculturalidad, justicia transnacional

Keywords: peace, values, interculture, transnational justice

I. Desborde de lo político

Hoy día y ante los desastres causados por factores diversos como son la especulación financiera y la preeminencia del capital global, en conjunción con el narcotráfico y el crimen organizado, todos estos elementos se han venido enlazando y han producido formas de violencia

que han desbordado a los Estados-Nación. Así, la deriva de estas situaciones ha cancelado posibilidades de organización cívico-políticas tanto *ad intra* como hacia fuera de estas organizaciones políticas nacionales. Por ello, es una exigencia repensar las formas políticas existentes para evidenciar las situaciones que han venido generando violencia¹ y evitar así la reproducción de modelos autoritarios que pasan por alto la ley y reproducen en una amplia diversidad las formas de corrupción, que a su vez propician la exclusión, la muerte, la injusticia y la vejeación de los ciudadanos.

Es cierto que además de los problemas locales los procesos de globalización, lejos de haber modificado realidades injustas las han recrudecido, y han pasado de ser formas específicas y localizadas de violencia a estructuras organizadas a nivel internacional y global. Por ello, es ineludible la exigencia de reflexionar sobre los marcos políticos en los que se genera la injusticia² para que desde ahí podamos pensar y dar paso a la justicia (como lo señala Villoro), dado que “la dimensión política está implícita, y de hecho viene exigida por la gramática del concepto de justicia”.³ Esta justicia tiene que ver con cuestiones diversas que se vinculan con la distribución, pero no únicamente, tal como ha sucedido en los países con altos índices de asignación y reparto de los recursos, en donde se ha logrado articular tal distribución con formas de reconocimiento y con ello se ha buscado superar las figuras discriminatorias existentes. Ambas acciones, distribución y reconocimiento han de conjuntarse de manera tridimensional con lo político, y así, en este espacio es en donde se “señala quién está incluido y quién excluido”.⁴ Es en ese ámbito político en donde se han de dirimir las disputas económicas y culturales y resolver las “injusticias como la paridad en la participación [con todo y] los obstáculos que dejan fuera del alcance algunos aspectos importantes de la justicia”.⁵

En un marco de exclusión y pobreza sobre un subsuelo de injusticia los acuerdos sociales y políticos mínimos se quebrantan, con lo que los agentes sociales no participan en condiciones de igualdad.⁶ De ahí que sea fundamental la consideración de la justicia igualitaria en la

¹ Johan Galtung ha señalado tres tipos de violencia: la violencia directa que es la explícita, la estructural que es la que se ubica en las instituciones y en las estructuras sociales y la violencia cultural que se encuentra situada en los espacios culturales, en los imaginarios simbólicos, *Cfr.*, Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, (traducción Teresa Toda), Bilbao, Gernika Gorogatzuz, 2003, p. 57 ss y 265 ss.

² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económico, México, 2007, pp. 14 ss.

³ Nancy Fraser, “Reinventar la justicia en un mundo globalizado” en *New Left Review*, #36, 2009, p. 41 en <http://newleftreview.org/static/assets/archive/pdf/es/NLR27003.pdf>. (Revisado Diciembre 18, 2015).

⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibidem*, p.50.

participación y exigiéndose una reflexión crítica de las injusticias sufridas en la coyuntura actual, por ejemplo en México. Sabemos que bajo la tutela de la globalización y el “desarrollo” lejos de resolver los problemas vitales de la humanidad⁷ éstos se han agudizado precisamente porque no se develan las injusticias en los modelos dominantes. Los grupos más amenazados por violencias culturales y estructurales son los que sistemáticamente están en la peor situación; son ellos en quienes se explicita la violencia más cruda que evidencia la ruptura ética. Sobre los excluidos recae el peso de todo tipo de injusticias que se sitúan en esos espacios sociales, públicos y políticos, en donde han de configurarse las formas y procesos y el cómo se llevará a cabo la presencia de los términos democráticos.⁸ Desde la insultante pobreza en la que viven ciertos grupos de personas, hasta la devastación de su misma integridad personal incluyendo la física, todo ese proceso de violencias dan cuenta de un estado de cosas que han entrado en la lógica mercantilista. Las “luchas por la justicia en un mundo globalizado no pueden tener éxito a menos que se ligen íntimamente a luchas a favor de una participación implicada en los procesos de decisión de quienes participan”.⁹ La política y quienes la manejan tienen una responsabilidad por la justicia de los miembros de esa sociedad; y tal responsabilidad ética es fundamentalmente estructural.¹⁰ Como sostiene Iris Marios Young ahí algo falla moralmente, dado que la tarea encomendada a quienes están en los espacios de la política no ha sido cumplida, además de existir culpa manifiesta porque hay claras expresiones de faltas que pueden inculparse¹¹.

En estos escenarios en los que lo político¹² ha sido desbordado por la dominación, el silenciamiento, la mercantilización y la corrupción en donde se ha traicionado su espíritu, podemos ver que el mundo humano ha sido sacrificado, y por ello “todo es posible”,¹³ amenazando de manera radical a la humanidad. De ahí la necesidad de la justicia

⁷ Hessel, S. y Morin, E. , *El camino de la esperanza*, (Traducción Rosa Alapont), Barcelona, Destino/Paidós, 2012, p.15.

⁸ Nancy Fraser, “Reinventar la justicia en un mundo globalizado” p. 47.

⁹ *Ibidem.*, p. 48.

¹⁰ Young, I. M., *Responsabilidad por la justicia*, p. 69. Esta responsabilidad es compartida y a la vez personal.

¹¹ *Ibidem*, pp 89ss.

¹² En este espacio se está entendiendo lo político como espacio de libertad y deliberación pública, de lo propio de lo político que significa, en términos arendtianos, espacio de acción. La política es entendida como la organización para la administración de lo político. Al destruirse lo político se genera una política asimismo destructiva de lo humano. La política frente a lo político ha sido un concepto desarrollado por varios autores y constituye una parte fundamental de sus categorías básicas. Entre tales autores podemos señalar a Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Zoltan Szankay, Nelly Schnaith, principalmente.

¹³ Arendt, H., *Orígenes del totalitarismo*, (Traducción Guillermo Solana), España, Alianza, 1987, p. 656.

transnacional y sus exigencias. Muchos de estos factores penetran en terrenos en los que en la medida en que se desvalija a los inmigrantes en todos sentidos incluyendo el de la ciudadanía y los derechos, los ubica en una esfera en la que “todo está permitido”,¹⁴ generando limbos o tierras de nadie en donde lo que campea y domina es la violencia explícita y la ilegalidad. En ellos es en donde las autoridades o no aparecen, o están más allá de las mismas leyes, quitándolas y poniéndolas a su antojo¹⁵ y en donde la mentira se vuelve moneda de cambio que, como señala Hannah Arendt, hace que “las posibilidades de que la verdad factual sobreviva a la embestida feroz del poder son muy escasas; la verdad siempre corre el peligro de que la arrojen del mundo no sólo por un período sino potencialmente para siempre”.¹⁶

La mercantilización se agazapa de situaciones como es la pobreza que estructuralmente es causante de la indignificación de las personas y sus cuerpos, se asume como una violencia arraigada en las formas de vida social. Estas violencias sumadas a los constructos culturales son ínsitamente opresores de ciertos grupos situándolos en espacios favorables de la injusticia,¹⁷ agudizada cuando los derechos de los ciudadanos se clausuran exigiéndose así la presencia de la justicia transnacionanl. De este modo, la exclusión no regulada por lo político coloca a las personas “fuera del alcance de ciertos aspectos importantes de la justicia”¹⁸ y genera grupos a los que se les cancela “el derecho a tener derechos”¹⁹ y por ende constituye una forma de muerte política²⁰ en tanto tales grupos no tienen reconocimiento ni tampoco existen los recursos políticos que les dé voz y, tales desventajas persisten,

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Agamben, G., *Homo Sacer el poder soberano y la nuda vida*, (traducción Antonio Gimeno) Valencia, Pretextos, 1999, pp. 27 y 31.

¹⁶ Arendt, H., “Verdad y política” en Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, p. 243.

¹⁷ Es el caso de la trata en la que, como indica el *Índice Mexicano Sobre la Vulnerabilidad ante la Trata de Personas*, existen factores que estimulan la trata, los que a nivel individual aluden a aspectos personales tales como: la baja autoestima y autocontrol, niveles de educación deficiente, falta de información, pobreza y carencias económicas, hogares con numerosos miembros o hacinamiento, hogares con presencia de violencia doméstica, hogares con presencia de discriminación y violencia de género. Asimismo, se consideran los factores estructurales del entorno social, como son la falta de oportunidades de empleo digno, urbanización creciente y migración, ambiente social de discriminación racial y género, fenómeno de turismo sexual y alta demanda por personas de servicio doméstico, existencia de redes de tráfico de personas con métodos de reclutamiento muy sofisticado, falta de eficiencia en autoridades judiciales y corrupción, entre otros. *Índice Mexicano Sobre la Vulnerabilidad ante la Trata de Personas*, México, CEIDAS, 2010, pp.9-10.

¹⁸ Fraser, N., “Reinventar la justicia en un mundo globalizado”, p.39.

¹⁹ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo, Totalitarismo*, España, Alianza Edit., 1987, p. 430.

²⁰ Fraser, “Reinventar la justicia en un mundo globalizado”, p. 39.

ubsistiendo a lo largo del tiempo.²¹ Esta muerte política existe en quienes están privados de la posibilidad de formular reivindicaciones de primer orden y con ello se convierten en no-personas respecto de la justicia.”²²

Es una exigencia ética repensar las formas políticas existentes para evidenciar las situaciones que generan violencia y evitar así reproducir modelos autoritarios que pasan por alto la ley, reproducen el dolor, la exclusión, la muerte, la injusticia y la vejación. Con la prevalencia de los intereses individuales, grupales y fundamentalmente mercantiles que traspasan las fronteras nacionales se destruyen los elementos cohesionantes ubicados en los valores intraculturales e interculturales (solidaridad, interculturalidad), y con esto se cancelan formas de convivencia pacífica.²³

II. Destrucción de los valores intraculturales e interculturales

En países como México, la exclusión y la violencia son fenómenos que se han recrudecido debido a las políticas fraudulentas, voraces y favorecedoras únicamente para los grupos privilegiados. De ahí que las fuerzas del crimen organizado hayan penetrado en los intersticios sociales y en los nichos de la política y del gobierno dando lugar a un Estado débil y manteniendo la persistente y sistemática injusticia en los marcos de lo político.

Asimismo, la cancelación de los valores interculturales e intraculturales han trastocado el tejido social de dichas culturas conduciendo a la proliferación de la violencia que se ha anclado en el centro simbólico de las sociedades y las culturas.²⁴ Estas realidades han moldeado asimismo, las reflexiones que la filosofía política ha llevado a cabo en su largo caminar, enfocando sus miras a los conflictos que han de trascenderse por medio de valores comunes para dirimir y superar situaciones de violencia.

Los valores interculturales se encuentran en interacción en la urdimbre socio-cultural. La interculturalidad en tanto *factum* ha tenido rutas diversas; algunas han sido violentas pero otras se han mantenido como formas interculturales que son y han sido deseables dado que propician la paz, destacan su existencia, la construyen -cuando no existe- para promover las sanas interacciones entre las culturas. Vislumbrar así a las relaciones interculturales -como *desiderátum*- es

²¹ Abrahamson, P. “Exclusión social en Europa: ¿vino viejo en odres nuevos? En Moreno, L. (comp.), *Unión Europea y Estado de Bienestar*, Madrid, CSIC, 1997, p.123.

²² Fraser, “Reinventar la justicia en un mundo globalizado” p. 39.

²³ Las propuestas de la filosofía de la paz ubican a la paz desde una perspectiva realista, posible y por ende práctica y desde un compromiso ético.

²⁴ Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, (Traducción de Joaquín Jordá), Barcelona, Anagrama, 2005.

verlas con un ánimo que intenta superar los conflictos y edificar la paz en un marco mínimo de valores comunes. Esta dimensión ha de prevalecer en la dimensión de los valores más que la dimensión del poder²⁵ de modo que, como escribe Luis Villoro,

una teoría de la interculturalidad comprendería varios pasos. En primer lugar, trataría de identificar cada cultura en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias con otras culturas. En segundo lugar intentaría *comprenderla* [...] La comprensión de una cultura es neutra en cuanto a su aceptación o rechazo [...] la comprensión implica la puesta en cuestión de todo prejuicio.”²⁶

En la comprensión hay un segundo paso que es la valoración y es el paso que genera una posición intercultural en tanto incluye juicios de valor. Justamente, “valorar una cultura, en sus cualidades y limitaciones, forma parte de un nivel de juicio posterior a comprenderla; la supone”.²⁷ La interculturalidad se da entre varias culturas, en la pluralidad, dado que “ninguna sería susceptible de servir de patrón para evaluar a las demás”.²⁸ Esta tentación es la que genera los conflictos no resueltos y por ende la violencia y las guerras, de modo que la importancia de los valores es central y da pie a una ética intercultural que puede propiciar la convivencia pacífica.

La presencia y el auge de las “culturas de violencia” –que se despliegan en diversos ámbitos y registros humanos y en los espacios sociales- se alimentan de creencias, así como de expectativas e interpretaciones de la realidad social que conjugan las amenazas de quienes suponen a los diferentes, rechazando posibilidades de conjunción valoral. Los posicionamientos contrarios a la concordia en muchas ocasiones falsean las verdaderas intenciones interculturales y es cuando aparecen propósitos en los que asoma la hegemonía cultural que invalida el mundo de los dominados, lo deslegitima y lo silencia, pensándolo como carente de relevancia y de dignidad. Dichas formas de imperio generan violencia epistémica y cultural –como la llamaría Galtung- con la Escuela de *Peace Resarch*. Esas violencias se apuntalan en las visiones hegemónicas ejercidas más que mediante la fuerza física, a través del dominio estructural y cultural o, a través de ambos, invisibilizando los elementos culturales valiosos de alguna de las culturas que interactúan entre sí. Todas estas formas ideologizantes

²⁵ Si bien es cierto que en todas las culturas se presentan ambas dimensiones de valor y de poder, sin embargo, en esta propuesta se defiende la prevalencia del valor sobre el poder como dominación. La dimensión del valor se expresa en valores, sean morales en el comportamiento, estéticos en las expresiones artísticas o religiosos en relación con lo sagrado. Villoro, L., *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica Ciudad de México, México, 2006, p. 140..

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibid.*, pp. 142.

²⁸ *Idem*.

proponen mantener y legitimar las relaciones asimétricas de poder y los procesos relacionados con la exclusión y la dominación.²⁹ Las estructuras se vinculan de manera importante con los sistemas político-económicos, de éstos dependen asimismo tales estructuras y las violencias que generan. La mala distribución económica ocasiona violencia. Por ello es que Galtung insiste en que tal violencia se produce cuando no se satisfacen las necesidades básicas que en gran medida dependen de sistemas económicos injustos.³⁰

No es la indefectible existencia de la interculturalidad la que propicia necesariamente la violencia, aún con la existencia de los conflictos. La transformación y trascendencia de ellos constituyen una exigencia para poder afirmar realmente las relaciones interculturales pacíficas en las que se han de resguardar postulados práctico-morales, los cuales aspiran a cancelar aquellos valores pervertidos que defienden la naturalización y la irremediable afirmación de la violencia prevaleciente. Es preciso rescatar aquellos valores que se acrisolan en el seno de la paz -como lo son la solidaridad, la hospitalidad y la compasión- por ser valores cardinales para la humanidad, entretejiéndolos con los elementos propios de la interculturalidad.

La evidencia de la interculturalidad muestra que las culturas están ligadas unas con otras, por ser procesos ubicados en experiencias básicas en continuo tránsito con lo propio y lo ajeno. A partir del "punto de vista de la filosofía intercultural el camino para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural".³¹ Desde dicho diálogo intercultural se aspira a imaginar comunalmente la posibilidad de una fuerza alternativa que potencie cambios en el mundo en un marco plural de valores compartidos y en ámbitos políticos que desbordan los límites nacionales.

²⁹ De ahí es que surgen las críticas que conforman los estudios poscoloniales y que se constituyen como propuestas contra-hegemónicas, que si bien son necesarias, necesitan asimismo de la defensa y el compromiso de crear "nuevas formas de pensar y de transformar positivamente la realidad social. Cfr. Sidi, O., *La interculturalidad y la paz. Investigación para la paz. Estudios Filosóficos*, Barcelona España, 2010, p.175; Mignolo, W., *The darker side of Western Modernity. Global futures, decolonial options*, Duke University Press, Durham & London, London, 2011.

³⁰ Tenemos presente esta cuestión porque constituye una causal de la violencia, sin embargo, por su importancia merecería un escrito específico Si pensamos en que los procesos de paz van ligados a la reparación de los daños, tenemos que introducir necesariamente el tema de lo económico. Existen intereses, de carácter económico –principalmente- para defender la violencia; evidentemente tales intereses no se explicitan, sino que se manipulan y se llevan a cabo de manera sutil.

³¹ Fonet Betancourt, R. "En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural". En García, D. E., *Filosofía de la Cultura. Reflexiones Contemporáneas. Horizontes y Encrucijadas*. Porrúa, Ciudad de México, México, 2011, p. 7.

III. Solidaridad y hospitalidad: valores interculturales para la justicia transnacional

Amén de subsanar las carencias fundamentales y de refrendar la justicia al garantizar los derechos básicos, los estudios de paz tienen como exigencia la transformación de las formas de agresión explícitas mediante una energía conflictiva positiva con un carácter compasivo, de aceptación y con conocimientos positivos sobre nosotros y sobre los otros.³² La pretendida paz estructural buscará superar la explotación en aras de la equidad y la represión en pos de la libertad. Asimismo, averiguará sobre la solidaridad y la participación en vez de la marginación. Por su parte, la paz cultural pretende sustituir la legitimación de la violencia por la legitimación de la paz en los ámbitos culturales.³³

Los valores de solidaridad y hospitalidad evidencian una articulación entre la realidad, las construcciones epistémicas en torno a ella, los datos y los elementos deseables. Esto hace que la superación de la violencia sea algo enraizado en la realidad de modo que, desde ella se trace aquello ansiado –la paz- pero emanado desde los mismos datos reales y sus construcciones teóricas, buscando una relación de concordia entre las culturas asumiendo la posibilidad de apreciar a la paz como “el conjunto de situaciones en las que se opta por la *noviolencia*”,³⁴ En este sentido, la paz es vista como aquello que nos impulsa y coadyuva a ser “más humanos”³⁵ al pensar en los otros como en nosotros, y nos impulsa a vincularnos y relacionarnos con los demás, sean los más cercanos o los más lejanos; sea de manera concertada o de modo conflictivo. Para el alcance de la paz es preciso que los conflictos sean superados y trascendidos, lo cual no significa su cancelación –por cierto imposible- sino su saneamiento y ajuste benéfico para las partes involucradas.³⁶

³² Galtung, J., *Paz por medios pacíficos*. Bakeaz, Bilbao, España, 2003, p. 110.

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ Jiménez, F., *Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz*, Ed. Dykinson, Madrid, España, 2011, p. 117. El concepto *noviolencia* fue postulado por Aldo Capitini quien “pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte “violencia”; [...] resaltar la importancia de que la *noviolencia* se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas”. Mientras la terminología, las tipologías y las herramientas de análisis continúen asociándose al paradigma de la violencia y a las epistemologías que están a su base, difícilmente las nuevas categorías, las metodologías, y epistemologías de los Estudios de Paz adquirirán relevancia. Se trata con la *noviolencia* de preservar la vida con dignidad y en tanto tarea de *humanizar* a la humanidad o el concepto de *ahinsa*. Cfr., López, M., *Enciclopedia de paz y conflictos*, Granada, Universidad de Granada/Eirene, 2004. pp. 783ss.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Los conflictos pueden explicarse como la incompatibilidad de metas de modo que la resolución de los conflictos ha de partir de dicha incompatibilidad pero busca superar esa incompatibilidad trascendiéndola. Para Galtung existen seis aproximaciones a la resolución de conflictos: la resolución de la incompatibilidad, el acuerdo, la profundización, la ampliación, la

Comprender las conductas y las acciones humanas nos permite atender sus implicaciones con una responsabilidad solidaria que instiga el reconocimiento de los demás. Esto posibilita una interculturalidad pacífica lograda a partir de una *praxis* de vida que cultive la relación mutua con los demás, de manera incluyente y compartida; una vida en colaboración con los demás habrá de proceder bajo ciertos márgenes de paz, para desde ellos, hacer de la interculturalidad una cualidad activa y deseada en nuestras relaciones interpersonales y entre las culturas.

Entonces, podemos aseverar que puede existir la concordia aún en sociedades interculturales con conflictos que restañan la violencia, mediante la superación de esos conflictos y las actitudes valorales que apuntalan la paz. Los procesos de reconocimiento personal y valoral son lentos y son, como lo es la paz en muchas ocasiones, silenciosa. Ahora bien, cierto es que esta paz se ve cancelada y en muchas ocasiones adulterada por las formas recurrentes de injusticia constituidas como formas violentas naturalizadas y presupuestas en forma de violencias estructurales.³⁷

Al retomar la definición de la paz como “el conjunto de situaciones en las que se opta por la *no violencia*”³⁸ a partir de la promoción de situaciones de diálogo, mediante la reconciliación, la tolerancia y la solidaridad, todo esto, facilita la presencia los valores como la hospitalidad³⁹ y la regulación pacífica de los conflictos. Además, se visualizan elementos comunes que se aprecian mediante la compasión, tan ligada a la posibilidad de imaginarse en el lugar de los otros.

La solidaridad (con la compasión) y la hospitalidad son categorías valorales que suponen la pluralidad y la diferencia y, cancelan los sentimientos de sospecha tan prevalecientes en los grupos en donde hay diversidad. De este modo, tales categorías componen una tentativa de superar los recelos, los prejuicios, los odios, las violencias hacia dentro y hacia fuera de los grupos, comunidades y culturas. Lo que han promovido las leyes de extranjería endurecidas ha sido la conducción hacia una cultura del miedo y la sospecha, cancelando tanto la interculturalidad así como cualquier posibilidad encaminada a abrir nuevos horizontes para la coexistencia y la concordia. De ahí que las

integración y desintegración por el desacoplamiento. No se intenta congelar el conflicto, ni negarlo, prolongándolo mediante mecanismos de violencia estructural y cultural. Galtung, J., *Paz por medios pacíficos*, p.160.

³⁷ Galtung, J., *Paz por medios pacíficos*, p.p.160, 57 y 261.

³⁸ Jiménez, F., *Racionalidad pacífica, Una introducción a los estudios para la paz*. Madrid, Ed. Dykinson, 2011, p. 117.

³⁹ El concepto de hospitalidad constituye una categoría para el alcance de la paz y emana del pensamiento kantiano; es una actitud de apertura con la pretensión imaginativa de ponerse en el lugar de los demás, de los extranjeros, de los extraños, de los diferentes. *Cfr., Kant, I., Sobre la paz perpetua*. Biblioteca Nueva, Madrid, España, 2005.

posibilidades interculturales pretendan subsumir las transformaciones sociales necesarias en el marco de la filosofía para la paz, en tanto aspiran reconstruir normativamente las competencias humanas y la satisfacción de las necesidades básicas para alcanzar la paz y hacer las paces⁴⁰. Se aspira a atenuar el sufrimiento humano construyendo una paz positiva y logrando la justicia social. Las relaciones interculturales reafirman el valor de cada una de las culturas sin dar preeminencia al valor epistemológico de cultura alguna, como ha sucedido sistemáticamente a lo largo de la historia.⁴¹ Además, se precisa de la existencia de una responsabilidad hacia los otros y con los otros para hacernos cargo del mundo en que nos encontramos.

Sabemos que por desgracia, los valores propuestos y ya aludidos a lo largo de este escrito se han ido desgastando por el abuso y su consecuente trivialización y manipulación.⁴² La supremacía de unos seres humanos sobre otros y de unas culturas sobre otras, cancela la solidaridad y traiciona las exigencias éticas que revelan el equilibrio moral posible entre sujetos vistos como libres e iguales, en tanto solidarios. Esta última característica es una condición de los sujetos morales y políticos, y tiene que ver con el reconocimiento de la condición humana. Además, la capacidad razonable propone como fin la paz, de igual modo que el ideal kantiano que nos obliga a actuar según la idea de que la paz es el fin. El ideal humanista y su sabiduría postulan una razón moral que nos mueve del ámbito de la discordia, al de la concordia, como lo apunta Kant. Con ello, la suposición ética del vínculo solidario ha de salvaguardarse para el alcance de la paz, la cual se conseguirá al restaurarse el vínculo social y mediante una reconciliación social entre sujetos y culturas reconocidas éticamente como tales. En el reconocimiento se busca correspondencia en relación con lo que hacemos; la reciprocidad es el elemento común (*munus*) que nos vincula, y de ahí que “la violencia comienza con la ruptura de la solidaridad <originaria> en todas las interacciones humanas”.⁴³ Además la violencia quiebra la confianza ante el poder que pretende anular a los otros y convertirlos en saberes y poderes sometidos⁴⁴ sobre todo cuando éstos no se tienen por igual y no existen oportunidades de desarrollo de las capacidades.⁴⁵ Por ello, la violencia comienza con la ruptura de la solidaridad de las interacciones humanas, desgarrando la confianza y

⁴⁰ Martínez Guzmán, V., *Filosofía para hacer las paces*. Icaria, Barcelona, España, 2001, p.24.

⁴¹ Este es un objetivo de la crítica poscolonial en la que se pretende mostrar los intereses que subyacen a la producción del conocimiento al realizar una crítica que busca recuperar los conocimientos considerados como ilegítimos y por ende sometidos.

⁴² Žižek, S., *Violence, Six Sideaways Reflexiones*, Big Ideas Pcador, New York, USA, 2008, p.22.

⁴³ Martínez Guzman, F., *Op. Cit.*, p. 110.

⁴⁴ Foucault, M., *Genealogía del racismo. De la guerra de las raza al racismo de Estado*, La Piqueta/Endymiión, Madrid; Foucault.

⁴⁵ Sen, A., *Inequality, Reexamined*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 72.

destruye la comprensión y la posibilidad del ejercicio de nuestras capacidades.

Es importante señalar que plantear la solidaridad como alternativa de una sociedad que se asienta en la desigualdad y en la injusta distribución de la riqueza, es una opción que puede ajustarse a la realidad y puede además dignificar a las personas excluidas, “a los naufragos del sistema”.⁴⁶ Esta realidad pesa demasiado cuando se enfrenta a los intentos de mutilar el contenido del valor ético de la solidaridad, concepto cargado de valor humanizador y transformador de realidades injustas que lastiman a personas heridas en su dignidad. Ésta es la razón ética a partir de la cual se puede emprender un proceso solidario intentando redescubrir los recursos y posibilidades humanas.

Hoy día podemos hablar de cuatro modelos de la solidaridad, tres de los cuales han hecho desviarnos sobre su auténtica comprensión porque manipulan su verdadero significado. Entender la solidaridad como tan recurrentemente se usa hoy día en tanto espectáculo o como campaña la desvían de su verdadera impronta. Lo mismo sucede en su caracterización como cooperación que en muchos casos simula ayudas, como explicaremos en breve. Únicamente, entendiéndola como encuentro⁴⁷ es posible comprenderla en su más hondo significado. En el espectáculo, la solidaridad se convierte en un artículo de consumo que “enmascara los problemas sociales, políticos y económicos de fondo, provocando reacciones emocionales y que generan una sensación de utilidad”.⁴⁸ En este modo de pseudosolidaridad no hay toma de conciencia y por ende no hay posibilidad de trastocar la injusticia porque se lleva a cabo en un horizonte sociopolítico establecido; son el mercado y sus leyes los que manejan este tipo de solidaridad. El segundo tipo de solidaridad, en tanto campaña, ésta puede analogarse como una derivación del modelo anterior. Las desgracias de diversa índole suelen ser responsabilidad de los sistemas y esto evidencia que tal responsabilidad nadie la quiere asumir, de modo que, en el trance de tales desgracias a la solidaridad se le añade el componente de “ayuda humanitaria”. Son campañas en las que dicha ayuda no resuelve el problema ni sus causas estructurales, sólo atiende a lo urgente y por sí misma no zanja las crisis.⁴⁹ Desde la perspectiva ética nos encontramos con una solidaridad distante en la que la acción se centra en lo económico. Es una solidaridad que desahoga culpas y se expresa por la conveniencia.

El tercer tipo de solidaridad, la solidaridad como cooperación, se ha reforzado con la aparición de las ONGs y con ellas se le dio el nombre

⁴⁶ Latouche, *El planeta de los naufragos*, Acento, Madrid, 199, pp.9-12.

⁴⁷ Aranguren, L., *Educación en la reivindicación de la solidaridad*, Cuadrenos Bakeaz, 22, Bilbao, 1997, pp. 2-6.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁹ Zizek, *op. cit.*, p. 14

de cooperación para el desarrollo. Esta solidaridad es inmediatista e insiste en proyectos y no en la realidad sociopolítica. El modelo ético de esta forma de solidaridad puede ser una ética del consenso, el problema es que a los acuerdos a los que se llega no incluyen a los verdaderos interesados. Es la cooperación rígida, verticalista, y realizada desde los patrones culturales dominantes en los que predomina la lógica del proyecto que no potencia las capacidades de los protagonistas de los procesos de desarrollo humano.

Por último, el cuarto modelo es el de la solidaridad como encuentro, que se vincula con la otra categoría del marco valoral de la paz, la compasión. Ante el sufrimiento hemos de construir una forma de solidaridad situada en el acompañamiento compasivo que nos obliga a no quedarnos indiferentes ante el dolor. Significa además, la capacidad para pensar y vivir de otra manera que implica la capacidad de analizar reflexiva y críticamente la inhumanidad y la injusticia prevaletes en nuestra realidad, dado que en ella están quienes están heridos en su dignidad. A diferencia de la solidaridad de cooperación, en la solidaridad como encuentro los proyectos no son fines en sí mismos sino medios de crecimiento y desarrollo humano de los necesitados; se convierte en una experiencia radical de encuentro que evidencia la fuente originaria de la ética de la compasión.

La experiencia de la solidaridad requiere la actitud de procurar atención al otro, como otro distinto a mí, y sin convertirlo en objeto de nuestros intereses. Esto nos impulsa a ponernos en el lugar de los demás, induce a aprender a ver el mundo desde la perspectiva que abren los demás, dando validez a la visión de la realidad surgida desde esa otra perspectiva. Desde ahí cabe visualizar y asumir la responsabilidad que es intransferible.⁵⁰ Esta solidaridad es un encuentro, es compasiva y se puede concebir como una deuda social cuyas bases están en la antropología sustentada por Martin Buber.⁵¹ La persona es encuentro, relación y diálogo y tales dimensiones le vienen de fuera desde que nace en el encuentro con los demás.

Así, la solidaridad es principio ético que pretende el alcance de la justicia, en virtud del cual las personas quedan afectadas por la realidad del otro, y esa afección lejos de paralizar, impulsa a reaccionar a través de las acciones personales y comunitarias, marcándose como un deber, en orden a la restitución y promoción de la persona desde su propio reconocimiento.⁵² Y la compasión se vincula con el reconocimiento dado que ser solidario significa sacar a alguien del

⁵⁰ Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2002.

⁵¹ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986, p. 146.

⁵² Autores como Fidel Tubino han trabajado el tema de la otredad, línea teórica con la que coincidimos y señala que “en nombre de la Razón se niega la otredad. La barbarie son los otros” en Tubino, (2007) “Ciudadanía plurales y esferas públicas”, disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/141.pdf> . Consultado 20-09-15.

anonimato, visualizándolo y apreciándolo como persona que necesita el reconocimiento y los recursos para encumbrarlo en su humanidad. Así, la solidaridad compasiva es la búsqueda de la justicia social universal en la defensa de los derechos que comprenden los derechos de paz, (como lo han señalado los documentos de la UNESCO; el Programa del Milenio y la misma Carta de la Tierra). Todos estos documentos amén de cuestionar los grandes desequilibrios del planeta nos urgen a pensar y a vivir de otro modo; el valor central se advierte en la solidaridad compasiva en donde se acrisola la realización de la justicia⁵³ y de la paz.

En relación con la solidaridad se vincula de manera muy cercana hospitalidad, a la cooperación y a la compasión y “responde a las experiencias éticas fundamentales que tejen la vida” de las personas, y en ese intercambio hospitalario se manifiesta la primera forma de una humanidad general.⁵⁴ Así, la “categoría de la hospitalidad puede servir para articular la teoría moral en virtud de su universalidad cultural y la riqueza de sus significaciones”,⁵⁵ de modo que tal hospitalidad es una apertura a la alteridad a partir del reconocimiento de la dignidad reconocida por otros. En el anonimato nadie puede recibir hospitalidad porque no tiene lugar de nacimiento, ni historia, ni patrimonio ni referencia alguna; de ahí que se requiera entonces de la identidad y la subjetividad.⁵⁶

La defensa de la hospitalidad intercultural e interpersonal es una exigencia ética frente al predominio del capital, porque en este último se intensifica y se agrava la desigualdad entre las personas, condicionándose, desmembrándose y dislocándose las exigencias de carácter ético. Aquellos que no caben en el marco de esta hospitalidad del capital son devorados y excluidos,⁵⁷ y siguiendo la máxima derrideana podemos decir que la hospitalidad conlleva siempre un *deber*,⁵⁸ con lo que se ratifica el orden ético.

Cooperación, hospitalidad, concordia y otras actitudes de respeto y colaboración con los congéneres de la especie humana han pervivido en nuestras culturas a lo largo de años “como esferas (esporas) de paz”,⁵⁹ como paces silenciosas. Ahora bien, la hospitalidad entendida en el marco de la ética, necesita de la política y del derecho para poder

⁵³ Aranguren, op.cit., 1997, p.13.

⁵⁴ Innerarity, D., *Ética de la hospitalidad*, Ed. Península, Barcelona, 200, p.13.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Derrida, J, *La hospitalidad*, Ed. La Flor, Buenos Aires, 2000.

⁵⁷ Penchaszadeh, A., “Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida” en *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, núm.44, pp. 256-271, Madrid, 2011, pp. 258-259.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁹ Muñoz, F., “Sobre el origen de la paz” en *Presupuestos Teóricos y éticos sobre la paz*, Ed.Eirene, Universidad de Granada, Granada, 1993, p.109.

lograr su realización, en su defensa y apertura a la otredad y a lo diverso.⁶⁰

En suma, trascender la violencia frente a la delincuencia organizada transnacional exige plantear una justicia transnacional que nos permite prepararnos para vivir en paz, lo cual implica desarrollar medios pacíficos⁶¹ en un marco de humanización que, como imperativo ético nos obliga a equiparnos valoralmente y mediante leyes efectivas. Con esto se avalarían mejores situaciones vitales y se regularían las situaciones de injusticia social para el contingente de la humanidad que ha de alcanzar la justicia transnacional en un marco valoral que permita superar dichas injusticias en el marco de los Estados pero también entre ellos.

Bibliografía

- APPADURAI, A., 1988. "Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography". En LOW, S., M. & LAWRENCE-ZUNIGA, D. (Eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. pp. 337-349. Malden. United Kingdom.
- ARANGÜREN, L., 1997. *Educación en la reinención de la solidaridad*. Cuadernos Bakeaz, 22, 3-6, Bilbao.
- ARTETA, A. 1996. *La compasión: antropología de una virtud bajo sospecha*. Paidós. Barcelona.
- BADA PANELLO, J., 2000. *La paz y las paces*. Mira Editores, Zaragoza .
- BAUMAN, Z., 2005. *Vidas desperdiciadas*. Paidós, Barcelona.
- BISSET, E., 2007. Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad. *Δαιμων, Revista de Filosofía*, 40, Universidad de Murcia.
- BUBER, M., 1986. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- CHOZA, J., 2002. "La cultura es más radical que la razón". En LINARES, J. y SÁNCHEZ DURÁ, N. (Eds.). *Ensayos de Filosofía de la Cultura* (pp. 41-57). Biblioteca Nueva, Madrid.
- CLASTRES, P. 2004. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- CORTINA, A., 1985. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca.
- DERRIDA, J., 2000. *La hospitalidad*. Editorial de la Flor, Buenos Aires.
- DERRIDA, J., 2003. *Voyous*, Gailée, París, citado en BISSET, Emmanuel "Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad" en *Δαιμων, Revista de Filosofía*, nº 40, 2007, Universidad de Murcia, Murcia.

⁶⁰ Derrida, J., *Voyous*, Gailée, París, citado en Emmanuel Bisset, "Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad" en *Δαιμων, Revista de Filosofía*, nº 40, 2007, Universidad de Murcia, Murcia, 2003, p. 139.

⁶¹ Galtung, *Paz por medios pacíficos*. Bakeaz, Bilbao, 2003.

- ETXEBERRÍA, X. 1985. *La educación ante el fenómeno de la violencia*. Hitz Irakaskuntza, Bilbao.
- ESPOSITO, R., 2006. *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires.
- FORNET BETANCOURT, R., 2000. *Interculturalidad y globalización*. DEI, San José.
- FORNET BETANCOURT, R., 2011. "En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural". En GARCÍA, D. *Filosofía de la Cultura. Reflexiones Contemporáneas. Horizontes y Encrucijadas*. Porrúa, Ciudad de México.
- FOUCAULT, M., 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Harvest Press, Herfordshire.
- FOUCAULT, M., 1992. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. La Piqueta / Endymión, Madrid.
- GALTUNG, J., 1993. "Fundamentos de los estudios sobre la paz". En RUBIO, A. (Ed.), *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz* (pp. 15-45). Universidad de Granada, Granada.
- GALTUNG, J., 1996. *Peace by Peaceful Means*. PRIO International & Sage Publications, Oslo.
- GALTUNG, J., 1998. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bakeaz/Gernika Gogorautz, Bilbao.
- GALTUNG, J., 2003. *Paz por medios pacíficos*. Bakeaz, Bilbao.
- GALTUNG, J., 2010. *Transcender y Transformar Una introducción al trabajo de conflictos*. Editorial Quimera, Ciudad de México.
- GARCÍA, D. E., 2010. "La guerra como prueba de fuego para la construcción del cosmopolitismo: la paz como proyecto de una ciudadanía cosmopolita". En ALCALÁ, R. y GÓMEZ M. (Eds.), *Ciudadanía y cosmopolitismo*. UNAM/Instituto Campechano de Cultura, Ciudad de México.
- GARCÍA, D. E., 2011. "Interculturalidad y sentido común. In D. E. García (Ed.), *Filosofía de la Cultura. Reflexiones Contemporáneas. Horizontes y Encrucijadas*. Ed. Porrúa, Ciudad de México.
- GARCÍA, D. E., 2014. *El sentido común. Reflexiones ético-políticas*. Ed. Plaza y Valdés/Cátedra UNESCO de Ética y Derechos Humanos, Ciudad de México.
- GIRARD, R., 2005. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona.
- GRAMSCI, A., 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Lawrence & Wishart, London
- INNERARITY, D., 2001. *Ética de la hospitalidad*. Península, Barcelona.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, F., 2011. *Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz*. Ed. Dykinson, Madrid.
- KANT, I., 2005. *Sobre la paz perpetua*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- LADRIÈRE, J., 1977. *El reto de la racionalidad*, Sígueme-UNESCO, Salamanca.
- LATOUCHE, S., 1993. *El planeta de los naufragos*. Acento, Madrid.

- LEVINAS, E., 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V., 2001. *Filosofía para hacer las paces*. Icaria, Barcelona.
- MIGNOLO, W., 2011. *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. D.U.P., Durham & London, London.
- MUCHEMBLED, R., 2010. *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Paidós, Contextos, Madrid.
- MUÑOZ, F., 1993. "Sobre el origen de la paz". En *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*. Editorial Eirene/Universidad de Granada, Granada.
- MENCHÚ, R., 1996, *Diario 16*, (03/12/96). Lima.
- OMAR, S., 2010. *La interculturalidad y la paz. Investigación para la paz*. Estudios Filosóficos, Barcelona.
- PENCHASZADEH, A., 2011. "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida". *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*. Núm. 44, pp. 256-271. Madrid.
- RICOEUR, P., 2005. *Caminos del reconocimiento*. Editorial Trotta, Madrid.
- SEN, A., 1992. *Inequality. Reexamined*, Clarendon Press, Oxford.
- TODOROV, T., 2009. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI Editores, México D.F.
- TORRES, M., 2010. *¡La guerra!, Enfermedad congénita de la Humanidad*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- TUBINO, F., 2007. *Ciudadanías plurales y esferas públicas*. Disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/141.pdf> . Consultado el 20.09.14.
- VILLORO, L., 2006. *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- ZIZEK, S., 2008. *Violence, Six Sideaways Reflections*. Big Ideas Picador, New York.

La idea del progreso en Condorcet

Jorge Velázquez Delgado
Universidad Autónoma Metropolitana

Nuestras esperanzas sobre los destinos futuros de la especie humana pueden reducirse a estas tres cuestiones: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad en un mismo pueblo y, en fin, el perfeccionamiento real del hombre
Condorcet

Resumen:

El artículo propone destacar la vigencia de Condorcet, en particular en momentos en los que existen fuerzas ideológicas que, en sus propias confusiones y visiones viscerales, quieren confiscar y monopolizar los valores de una ciudadanía que vive o se siente terriblemente huérfana, moral y políticamente, a consecuencia de todo lo ocurrido en este mundo durante las largas décadas de la dominación neoliberal.

Summary:

The article proposes to highlight the validity of Condorcet, particularly at times when there are ideological forces that, in their own confusions and visceral visions, want to confiscate and monopolize the values of a citizenship that lives or feels terribly orphaned - morally and politically - as a result of everything that happened in this world during the long decades of neoliberal domination.

Palabras clave: Filosofía de la historia, Política, Republicanismo Ilustración

Keywords: Philosophy of History, Politics, Republicanism, Illustration

Existen infinidad de razones para leer y revalorar la filosofía política de Marie-Jean-Antoine Nicolás di Cariat, Marqués de Condorcet (1743-1793, Bourg La-Reine). En especial, su filosofía de la historia. Más que ser considerado un pensador extraordinario del siglo XVIII francés, fue un personaje que quizá como ningún otro de su tiempo impulsa la libertad y la igualdad siguiendo los grandes principios del republicanismo. Conviene decir de entrada que si ha existido una desviación de la idea del progreso en el siglo XIX, obedece al auge e importancia que tuvo el liberalismo doctrinario como la gran filosofía e ideología del capitalismo. En particular lo que se trastoca fue la importancia que se asigna a una sociedad basada en la construcción de una ciudadanía acorde a los nuevos tiempos y a los valores ético-políticos del arte o vida civil moderna, por el surgimiento del

individualismo moderno como la figura que mejor responde a los reclamos y exigencias del liberalismo doctrinario.

Para Condorcet, lo verdaderamente importante que debe promover la fuerza revolucionaria de la nueva sociedad es el espíritu de la Ilustración o nueva racionalidad crítica y científica como medio de lucha en contra del fanatismo y la superstición. De este modo, la mejor manera de consolidar el espíritu de las luces es por medio de la educación republicana. Pues lo fundamental de todo plan racional basado en el progreso es y debe ser la institución pública del ciudadano a través de la instrucción pública como medio para la conservación, fortalecimiento y difusión de la República. Por decir las cosas de esta forma: lo que importa del proyecto educativo condorcetiano es, a partir de la gran experiencia filosófica y científica de los siglos XVII y XVIII desarrolladas y promovidas particularmente en Francia e Inglaterra, fomentar los valores republicanos. Instruyendo y constituyendo la subjetividad correspondiente a las más profundas motivaciones de la Modernidad.

Condorcet resulta ser, pues, un filósofo de extraordinaria vigencia. En particular en momentos en los que existen fuerzas ideológicas que, en sus propias confusiones y visiones viscerales, quieren confiscar y monopolizar los valores de una ciudadanía que vive o se siente terriblemente huérfana -moral y políticamente-, a consecuencia de todo lo ocurrido en este mundo durante las largas décadas de la dominación neoliberal. Lo que el filósofo y científico francés del siglo XVIII ofrece como punto de partida para llevar a cabo la revalorización crítica de los valores y sentimientos republicanos, es la definición crítica de la ciudadanía consistente en: “ilustrar a los hombres para convertirlos en ciudadanos”.

A parte de ser calificado como un personaje extraordinario y admirable de la historia de Francia, cabe decir que desde su particular modo de pensar las cosas del mundo bajo su envidiable experiencia vital pues cabe señalar que su vida transcurre entre dos fuegos de gran trascendencia: la Ilustración y la Revolución Francesa de 1789; es un filósofo que trata de conciliar las diversas concepciones filosófico-políticas más representativas de su tiempo. Con tal inquietud no busca ni pretende establecer la armonía filosófica de su tiempo. Ni la síntesis entre los diversos sistemas filosóficos que hereda o con los cuales se encuentra comprometido desde su propia filosofía; en especial su filosofía de la historia y su proyecto educativo para la nueva ciudadanía. Lo relevante es que no establece su proyecto para el ciudadano moderno a partir de sentirse desgarrado por habitar en su mente la influencia de los grandes enciclopedistas y de los ilustrados franceses y escoceses de su siglo. Su privilegiada mente albergaba también los planteamientos de Descartes, Newton, Bacon, Locke, Montesquieu, Rousseau, Voltaire y Turgot, entre otros representativos científicos de los siglos de la temprana modernidad.

Lo que hace Condorcet es dar margen a exponer su propia filosofía a partir de un principio ontológico consistente en definir al hombre como un ser capaz de poseer sensaciones. Las sensaciones son una facultad con la que nace el hombre. A través de ellas no sólo transmite, en el potencial de posibles combinaciones, placeres. El dolor es también parte de las mismas. La cuestión es marcar la posibilidad que en conjunto y mediante los dispositivos del progreso y del racionalismo moderno, sean encausadas hacia lo que establece que es la meta y fin del progreso humano: la felicidad del hombre sustentada en la convicción y en el bien común. No olvidando que el bienestar y la generación de la riqueza desde su óptica igualitaria, esto es, republicana, son útiles en la medida en cómo logren establecer, desarrollar y conservar al bien común. De lo contrario tienden a ser inútiles y, por tanto, causa de otro grave error en la historia de la humanidad.

Es su concepción sobre las sensaciones lo que no evita pensar que la misma era parte de un denso debate al interior del movimiento ilustrado. Sin ser en su caso particular Rousseau la excepción. Recordemos lo que el ginebrino asienta en *Las confesiones*: “Sentí antes de pensar; tal es destino común de la humanidad. Recordemos también su invaluable y célebre Emilio o de la educación. Las sensaciones son el dato antropológico y gnoseológico del que parte el proyecto educativo con el cual el grueso de los ilustrados --escoceses y franceses-- más se identificaron. Era, si se quiere, la base de su proyecto de reforma para el género humano y fundamento radical de la idea de progreso que promueven. Llevando las cosas a otro nivel histórico y problemático, lo que tal proyecto propone es la construcción de un principio de hegemonía el cual, a través de su instrumentalización en la institución e instrucción educativa, sirva para hacer de los hombres ciudadanos en el pleno y amplio sentido del concepto. Pues en general para ellos, por fuera de sus diferentes y a veces encontrados posicionamientos filosófico-políticos, la República es el ámbito ético-político para la realización de las facultades y vocaciones de los hombres libres e iguales. Como es a su vez lo que permite el mejor desarrollo de su espíritu crítico como el mejor remedio contra la ignorancia y los prejuicios que constituyen y son causa del error.

De este modo, la mejor manera para caracterizar a la ilustración es aceptarla como una estrategia para la construcción de un nuevo tipo de sociedad. La Ilustración es por ello: una filosofía política que en el caso de Condorcet se presenta como compromiso y militancia en la lucha en contra del error y la ignorancia. La cuestión aquí no es plantear el problema sobre la muy eventual posibilidad de reforma del hombre. O si por medio del proyecto ilustrado el hombre alcanza su salvación. Lo que Condorcet percibe como lo verdaderamente urgente de la nueva condición histórica que abre la Ilustración y la Revolución Francesa, es transformar al mundo aprovechando esa extraordinaria coyuntura histórica. Coyuntura bajo la cual los viejos principios que posibilitaban la

desigualdad social y el despotismo, se volatizaban a una velocidad increíble.

Insistimos en ver a Condorcet como un gran personaje particular en la historia quien desde su trinchera científica y filosófica pretende, incluso con ayuda de su criticable eclecticismo, resolver los dilemas de todo ese nuevo mundo que nace con la Ilustración y la Revolución Francesa. Lo innegable es que el filósofo francés hace de la idea del progreso sustentada en estas dos extraordinarias experiencias históricas, una verdadera profesión de fe. Hecho que por cierto Hegel criticara en su concepción de la historia. Pero, los hombres que dieron forma y cuerpo a la idea del progreso y sus insustituibles acompañantes: la libertad, la igualdad, la democracia y la racionalidad, más no la Razón, no podían actuar de otro modo en su famosa lucha contra la superstición y las formas de poder del Antiguo Régimen. Es decir, sin legitimar una nueva profesión de fe la cual para muchos se antoja y se veía --más allá del ateísmo y sentimientos anticlericales que caracteriza a todo este movimiento e incluso más allá del proceso de secularización que promueve--, como un simple por no decir ridículo desplazamiento de la fe religiosa por la fe en el progreso.

Para Condorcet la cuestión no es sustituir un sistema de la fe por otro. Buscando el autocomplaciente refugio en ensoñaciones utópicas, pasadas o futuras. El verdadero problema que abre la Revolución es cómo defenderla una vez que se encuentra amenazada por emergentes fuerzas despóticas que oscilan entre el Terror y el Termidor. La posición de Condorcet era sumamente difícil, pues, como se sabe, él fue un activo girondino y gran amante de la libertad y de la igualdad. Pero sobre todo alguien que planteaba muy seriamente el problema de la libertad y de la igualdad como una cuestión universal y no únicamente como un problema que tiene solución aparente mediante la acción de cierta ingeniería social avocada a su formulación formal. En cierto modo fue, desde nuestro particular punto de vista, un rusioniano radical. Un filósofo que entiende que la Ilustración o el espíritu enciclopédico que comprende como nueva visión del mundo, son letra muerta, la cosa más inútil si se prescinde de la formulación de un nuevo tipo de humanismo o si se ignora que por sí misma la Ilustración como la propia Enciclopedia quedan fuera de todo contenido político; por fuera del arte social.

Recordemos que lo que estos movimientos de la historia europea de los siglos XVII y XVIII se propusieron fue la construcción de un nuevo tipo de sociedad. Sociedad que supuestamente debería negar todo despotismo y elitismo. Para el logro de tan trascendente propósito se sostuvo que era necesario también educar a la propia racionalidad. No se trata de ilustrar a los hombres para que surjan nuevos déspotas y tiranos; se trata, como dice Condorcet, de ilustrarlos para hacerlos ciudadanos. De otro modo el único sentimiento y conciencia de igualdad que comparten los hombres es la ignorancia. El igualitarismo de la ignorancia. Es esto lo que pone en juego el dilema entre el Terror y el

Termidor. La igualdad como base de la nueva sociedad o el elitismo como desprecio a los valores de la República y motivo de nuevos y conflictivos dramas históricos. Lo que busca Condorcet no es el igualitarismo. Es el reconocimiento de la igualdad como parte de la naturaleza humana. Pues para él todos los hombres, independientemente de su raza, sexo, credo religioso y político, son iguales.

De este modo, los principios de una educación laica se sustentan en el ideal igualitario y en la proyección del bienestar universal basado en la instrucción pública y en el sistema de riqueza y propiedad como producto del espíritu industrial, comercial y emprendedor que promueven los nuevos agentes sociales. Pero debemos poner énfasis en lo siguiente: para nuestro filósofo lo que se busca verdaderamente a través de la construcción de la nueva sociedad y por medio de la moral que la debe caracterizar, es suprimir toda eventual forma de exclusión y marginación. Por ello es que propone como principio que la educación o instrucción pública sea un asunto que el Estado debe tomar muy en serio. Es decir: para él la educación es y debe ser pública, obligatoria y gratuita. Siendo responsabilidad del poder público defenderla y apoyarla como un derecho y como parte sustantiva de la libertad e igualdad entre los hombres.

La instrucción es determinada como el medio a través del cual se quiere superar la ignorancia promoviendo el desarrollo integral entre los ciudadanos. Así, lo que anota Torres del Moral en la introducción que hace al Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, es, respecto a la cuestión de la instrucción obligatoria y gratuita, lo siguiente:

La primera consecuencia consiste en que, al ser el progreso en las luces un factor importantísimo para mejorar la suerte de la humanidad en todos los órdenes, la instrucción se constituye en obligación muy principal de la sociedad, de las instituciones, de los poderes públicos, como medio de liberación, de perfeccionamiento y, sobre todo, de igualación real de los ciudadanos. Condorcet lo afirma categóricamente y lo justifica en las palabras con que encabeza su Memoria sobre la instrucción pública y lo repite en varias ocasiones. Debe ser obligatoria y gratuita, como ahora se dice, para <no dejar subsistir ninguna desigualdad que entrañe dependencia>, pues dependencia hay cuando uno no es lo suficientemente instruido para ejercer por sí mismo sus derechos sin someterse a la razón de otro; los individuos desigualmente instruidos no ejercen ni disfrutan igualmente sus derechos: <no combaten con iguales armas...>

Más aún: precisamente en esa situación de dependencia por ignorancia, dice Condorcet, cuando el respeto de los derechos, de la independencia personal y de la igualdad se tornan benéficos en peligrosos, pues campo abonado para que la astucia, la impostura, la audacia, la perfidia, la hipocresía, la complicidad, el engaño, la calumnia, la ambición, la indignidad, la seducción, y el terror

ejerzan <bajo la máscara de la libertad, la más vergonzosa y feroz tiranía>. Y un pueblo poco instruido es incapaz de arrancar la máscara a los tiranos. Lo mismo puede decirse de los derechos estrictamente políticos: <Habéis reservado al pueblo el derecho de elegir. Pero la corrupción, precedida de la calumnia...le dictará su elección...> En cambio, un pueblo instruido no puede ser presa fácil de los charlatanes y embaucadores. Por eso debe ser obligatoria y gratuita la instrucción, que es el arma infalible para la mejora social y política. Pero incluso lo es para el progreso moral (...) Y, por último, la instrucción debe ser obligación de la sociedad porque perfecciona al hombre incluso como especie. Es decir, que facilita y promueve el desarrollo integral del hombre.

La obra de Condorcet fue publicada por vez primera en 1804 en doce volúmenes. Entre 1847 y 1849 aparece la segunda edición de sus obras. En nuestro medio este pensamiento pasa prácticamente desapercibido y no existen, más allá de esporádicas ediciones del Bosquejo o de sus ensayos sobre el problema educativo, más referentes. Por tanto, estudios e investigaciones son muy extraños en países de habla hispánica.

Por razones que en estos momentos todos quienes estamos involucrados por la enseñanza y defensa de la filosofía y de la educación pública en los términos en que el filósofo francés lo planteó, es decir, que debe ser laica, gratuita y obligatoria; y que en particular la enseñanza de la historia debe ser útil en un doble sentido: como experiencia sobre el error humano y como expectativa para la comprensión de la idea del progreso, sus reflexiones en torno al problema educativo en la nueva sociedad, resultan aleccionadoras y de gran importancia para la reformulación de la educación como irrenunciable valor universal. Es urgente debatir este problema para superar la visión que desde el poder establece que la educación debe ser un servicio o extraordinario negocio; la educación debe ser así clasista y elitista.

Sin duda alguna Condorcet fue uno de los más grandes filósofos de la educación de su tiempo. Desde el punto de vista que se le quiera ver en su tesis o principio educativo sostiene que lo esencial es educar a los hombres para hacer de ellos ciudadanos, para muchos puede parecer un anacronismo de enormes dimensiones. El desvarío de un ilustrado radical que participa vivamente del proceso revolucionario francés de fines del siglo XVIII. Un lunático que sostiene que la ciencia debe estar al servicio de la Revolución. O peor aún: Lo que comprende y propone es que la instrucción pública debe ser un método o instrumento para promover las condiciones de la igualdad ciudadana. Algo que por lo mismo ahora se reconoce por razones más de índole política, como parte indiscutible e irrenunciable de los Derechos Humanos. Lo que todo esto supone es que no existe ningún criterio que haga pensar que la naturaleza del proceso educativo es útil para promover el elitismo y la desigualdad social a partir de la burda idea que unos hombres nacen

para mandar y otros para obedecer a partir de la reproducción del monopolio del conocimiento basado en la riqueza.

Lo que él filósofo francés quería era suprimir lo que consideró fue la causa profunda de un grave error humano: la ignorancia y la superstición. Promovida justo por una concepción sobre el conocimiento humano sustentado por un grupo privilegiado. Monopolizado principalmente por la Iglesia y su visión del mundo. Cabe decir que para los ilustrados en general pero en particular para Condorcet, de lo que depende en este sentido todo eventual sistema de dominación, es del engaño y la mentira. Es a partir de esto por lo que, de acuerdo con él, es importante denunciar la “superstición de los déspotas”. Como luchar contra “crímenes del fanatismo y de la tiranía”. Para ello es necesario que los hombres vivan de acuerdo a lo que es el nuevo grito de guerra de las luces entre los hombres: razón, tolerancia y humanidad. Como es igualmente importante no caer en un nuevo tipo de sacerdocio al reconocer que: “todos los hombres conservan un derecho igual al conocimiento de la verdad. Todos podían tratar de descubrirla para comunicarla a todos, y para comunicársela entera”. Lo que convenía hacer respecto de esto último al interior del desarrollo de la filosofía, era evitar caer en las tentaciones del sistema, sacrificando con ello la verdad.

Pero sus hombres ilustrados, dice Condorcet, sus sabios, que en seguida tomaron el nombre más modesto de filósofos o amigos de la ciencia, de la sabiduría, no tardaron en perderse en la inmensidad del plan demasiado extenso que habían adoptado. Quisieron penetrar en la naturaleza del hombre y la de los dioses, el origen del mundo, el del género humano. Trataron de reducir toda la naturaleza a un principio, y los fenómenos del universo a una sola ley. Buscaron un precepto moral del que habían de derivarse las reglas de la virtud y el secreto de la verdadera felicidad. Así, en vez de descubrir la verdad, forjaron sistemas, descuidaron la observación de los hechos, para entregarse a su imaginación, y, al no poder apoyar en pruebas sus opiniones, trataron de defenderlas con sutilezas.

El Bosquejo es la última obra que escribe Condorcet. En cierto sentido y por lo aquí dicho esta obra tiene entre nosotros hoy débiles ecos. Su influencia al interior del historicismo es prácticamente inexistente. Es importante decir que esta obra fue escrita bajo una condición extrema y extraordinaria: en la persecución política de la que fue objeto su autor durante las tormentosas Jornadas del Terror revolucionario. Condorcet redacta el Bosquejo desde su escondite. Lugar en el que muere al poco tiempo de –aparentemente- haberla concluida. Su muerte ha dado pie a mucha dudas. Muere en 1793 (Bourg-la-Reine, París) por causas sobre las cuales ha dado pie a especulaciones en las que se habla de suicidio, envenenamiento o por alguna causa natural (edema pulmonar). El Bosquejo se publica al poco tiempo de su muerte.

En 1794 aparece su célebre concepción de la historia sobre el progreso humano. Para los especialistas sobre la obra de Condorcet, el Bosquejo es, por lo motivos señalados, un texto inconcluso. Otros opinan que el mismo merece ser adoptado como su testamento filosófico-político. Sin embargo, otros lo ven como un escrito esperanzador y optimista; un texto en el cual es posible detectar una lúcida idea de lo que debe ser el arte social y su despliegue en una vez que el hombre ha arribado a la décima edad de su larga trayectoria histórica.

Como se ha establecido anteriormente, para Condorcet el significado profundo del progreso es una compleja y conflictiva continuidad que, sin embargo, tiende siempre a logros y conquistas superiores en referencia a lo que entiende debe ser la vida civilizada entre los hombres. Por ello, el progreso es la mejor forma de ejercitar el entendimiento. Tomando en cuenta que una vez que se ha llegado a un cierto nivel, el nuevo arte civil impone ciertas tareas al presente, la principal de ellas debe ser evitar la decadencia de las luces. Tareas encaminadas todas ellas a motivar y promover la mayor felicidad posible. La felicidad no es, como se llega a creer, una cuestión individual o trasnochada ensoñación utópica. Es una enorme tarea y responsabilidad histórico-social que define a la vez el carácter artificial de la nueva sociedad. De este modo, el Bosquejo encuentra su mejor arraigo una vez que marca su línea de identidad histórica con el Humanismo republicano, en un doble sentido. Por responder, por un lado, a la vieja tradición humanista que determina a la historia y su enseñanza como un vigoroso campo de experiencia y expectativa. En esto consiste el problema de la comprensión histórica de los errores del pasado. Algo que las nuevas generaciones deben conocer bajo la premisa de no reproducir esquemas de dominación. Es decir, asumir la libertad sin dominación. Por otro lado, como un proyecto universal de igualdad. Lo relevante de dicho proyecto es promover la soberanía y la verdadera democracia, es decir, como “la combinación de elementos del sistema representativo y del gobierno popular directo”.

Las épocas del progreso humano.

Antes que nada es importante señalar que Condorcet no es historiador. Fue matemático, político y filósofo, principalmente. Lo que establece en el Bosquejo es la Idea de la historia como despliegue de la Idea del progreso humano. La tarea del filósofo es ya diferente a todo lo que se hacía en toda la filosofía anterior a su tiempo. Para él la filosofía tiene una misión muy diferente, consistente en que:

la filosofía ya no tiene nada que adivinar, ya no tiene hipotéticas combinaciones que hacer; ya no le queda más que reunir y ordenar los hechos, y mostrar las verdades útiles que nacen de su encadenamiento y de su conjunto.

Lo que se trata de mostrar a través del cuadro del progreso humano es que las tareas del presente indican que es posible acelerar los progresos en referencia a la idea de felicidad que subyace en ellos. De ahí que la época que por muchas razones emerge como la más relevante de esta importante obra de Condorcet, se la última: la de las esperanzas. El Bosquejo es, pues, una narración o relato histórico que habla de los combates por el progreso humano. O, si se prefiere y siguiendo lo escrito por su autor, es la historia de esos combates y la caída en los prejuicios que son parte de los errores en toda formación social. Lo relevante es comprender el comportamiento oscilante de dicha historia a través de sus diferentes épocas.

Primera época: Los hombres se reúnen en población. Parte de la necesidad de un jefe y por el origen de las primeras instituciones políticas. Durante esta época se forma el lenguaje y aparece la danza. El invento más notorio es el arco. Pero aparece también la crueldad y la venganza. Los errores y las supersticiones que determinan el origen de la desigualdad entre los hombres al separarlos en dos clases principales. Una que cumple el rol de enseñar y la otra el de creer. De este modo aparecen los charlatanes y brujos. Los primeros impostores que a quienes se les atribuye ser la causa de la “credibilidad de los primeros ingenuos”.

Segunda época: Los pueblos pastores, paso de ese estado al de los pueblos agricultores. La relación fundamental en esta época la constituye la organización de la vida productiva en pueblos pastores y agricultores. Aparece la esclavitud al considerar por costumbres que “es mejor conservar esclavos a los prisioneros de guerra, en vez de degollarlos”. Origen de la propiedad y de la herencia. En esta época aparece la beneficencia pero también la desigualdad de los derechos. Se observan las estrellas y aparece y se perfecciona el arte del engaño a partir de la creencia en potencias sobrenaturales. Se reconocen a los primeros pontífices.

Tercera época: Progresos de los pueblos agricultores hasta la invención de la escritura alfabética. Origen de los Imperios, la tiranía y el despotismo. Se necesitan nuevos sistemas de legislativos que operan con mayor regularidad. Nace la República. Se generan las primeras redes comerciales y con ello normas de hospitalidad. Aparece la nobleza hereditaria. Se formulan leyes sobre los movimientos celestes. Origen de las ciencias y de la escritura. Se origina el hábito de fermentar las bebidas. Aparece el sacerdocio como una relación que desarrolla por fin no instruir, sino dominar.

Cuarta época: Progresos del espíritu humano en Grecia hasta el tiempo de la división de las ciencias, hacia el siglo de Alejandro. Homero. Esplendor de la cultura griega como afortunada circunstancia. Oscilaciones y contradicciones entre la tiranía y la sabiduría de los antiguos filósofos griegos. Surgimiento de los primeros sistemas

filosóficos. Condorcet crítica a los sabios griegos quienes: “en lugar de descubrir verdades, forjaron sistemas...se entregaron a la imaginación”, y abusaron de los vicios del leguaje al “embrollar al espíritu en pueriles equívocos”. La filosofía queda sujeta a “la noche de aquellos sistemas”, y a las diferentes escuelas rivales promueven también “ideas afortunadas”. Movimiento oscilante entre la educación y la decadencia. Entre la corrupción y el error. Situación que provoca serios problemas en la relación entre moral y política. Muerte de Sócrates. “La Ley se hace para quien la impone”. Nacimiento de la economía política.

Quinta época: Progreso de las ciencias desde su división hasta su decadencia. Caída de las repúblicas griegas. Crisis de las ciencias políticas. Tiempo de sensibles progresos en las ciencias y de decadencia. Platón, Aristóteles. Arquímedes, padre de la mecánica racional. Estoicismo. Importancia y valor de las leyes. Romanos, padres de la jurisprudencia. Multiplicación de los retóricos. Nacimiento de las religiones sacerdotales. Proliferación de nuevas sectas. Orígenes de la doctrina que habla la igualdad en la esclavitud. Empieza el desprecio por las ciencias. Cristianismo.

Sexta época: Decadencia de las luces hasta su restauración, hacia el tiempo de las cruzadas. Tiempo infortunado. Noche profunda. Fantasías teológicas. Intolerancia religiosa. Moral única. Nueva tiranía sacerdotal. Despotismo militar. Oriente/Occidente. Desprecio a las letras. Invasiones bárbaras. Latín como lengua única. Ejércitos de monjes. Triple tiranía: reyes, sacerdotes y guerreros. Gérmenes de la futura libertad. Ignorancia y corrupción. Querellas teológicas. Mahoma. Árabes: restauradores.

Séptima época: Desde los primeros progresos de las ciencias, con su restauración en Occidente, hasta la invención de la imprenta. Intolerancia sacerdotal. Escandalosa codicia. Desorden de las costumbres. Inquisición. Rivalidad entre los emperadores y el poder papal. Renacimiento italiano: nuevas repúblicas que despliegan los deseos de libertad, igualdad y democracia. Dominio escolástico. Esclavitud del espíritu.

Octava época. Desde la invención de la imprenta hasta el tiempo en que las ciencias y al filosofía sacudieron el yugo de la autoridad. Aparece la imprenta y la opinión pública. Conquista española de América. Primeras críticas al euro centrismo y al monopolio comercial de Europa. Reforma protestante encabezada por Martín Lutero. Intolerancia religiosa y fanatismo. Nuevas sutilezas teológicas. Nueva concepción filosófica consistente en reconocer la igualdad natural entre los hombres como fundamento de toda filosofía moral verdadera. Ilustración. Libertad de pensamiento. Reformadores: no conducen a la verdadera libertad de pensamiento. Derecho positivo. Época de revoluciones y movimientos populares. Hipocresía: “cubrió a Europa de hogueras y de asesinatos”. Surge el espíritu crítico. Errores de la educación religiosa. Bacon-Galileo-Descartes.

Novena época: Desde Descartes hasta la formación de la República francesa. Camino hacia el perfeccionamiento. Las Leyes establecidas como garantía de la libertad individual y civil. Nueva concepción del hombre como un ser que al abandonar la esclavitud, debe aprender a ser verdaderamente libre. Estados despóticos. Desarrollo del espíritu comercial. Progreso general de las luces. Hombre “ser capaz sensible, capaz de formar razonamientos y de adquirir ideas morales. Prosperidad pública. Combates de la razón contra el despotismo, la tiranía y el fanatismo. Grito de guerra: razón, tolerancia y humanidad. Tiránica administración económica. Hombres: condenados a la ignorancia voluntaria. Libertades civiles. Simple buen sentido. Imperialismo inglés. Revolución americana. Revolución francesa, es más completa. Sociedades científicas. Apóstoles de la perfectibilidad humana. Locke. Turgot. Voltaire. Rousseau. Smith. Cálculo. Progreso: su influencia sobre el bienestar de la masa en general. No dividir a los hombres en dos clases: mando-obediencia. Horizonte del hombre libre.

Décima época: De los futuros progresos del espíritu humano. Futuro: esperanza o degeneración. Revolución: “debe ser dirigida por la sabiduría”. Crítica a la dominación europea. Igualdad de la instrucción. Arte social. Instrucción bien dirigida. Progresos de la industria y el bienestar. Marcha regresiva u oscilación entre el bien y el mal. Responsabilidad respecto a los hombres que no han nacido aún. Mejorar: leyes, instrucción y las ciencias.

Bibliografía

CONDILLAC, E., *Lógica. Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, Hyspanamerica, 1984.

COUTEL, Ch., *Condorcet, instituir al ciudadano*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.

CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Nacional, 1980. Ed. Preparada por A. Torres del Moral.

CONDORCET, N., *Cinco memoras sobre la instrucción pública*, Buenos Aires, Del Signo, 1994.

ROBINET, J., *Condorcet*, Buenos Aires, América Lee, 1945.

SÉVERAC, J. B., *Condorcet*, Paris, Societé des Editiosn Luouis-Michaud. s/f.

HEGEL, G., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

VENTURI, F., *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona, Grijalbo, 1980.

Cuerpo vivido e (in)visibilidad en Merleau-Ponty

Olaya Fernández Guerrero
Departamento de Filosofía
Universidad de Zaragoza

Resumen:

Este trabajo parte de la fenomenología de la corporalidad desarrollada por Merleau-Ponty, y centra el análisis en las dimensiones de visibilidad e invisibilidad que emergen de la noción de cuerpo vivido (*Leib*) según la entiende el autor francés. Desde esa perspectiva, se examinan las vivencias del ser-para-sí y el ser-para-otros, y el concepto de carne (*chair*) en su relación con lo visible y lo tocable.

Summary:

This paper is based on the phenomenology of corporeality carried out by Merleau-Ponty, and it focuses the analysis on the dimensions of visibility and invisibility emerging from the notion of Lived body (Leib) as it is understood by the French author. From this perspective, there will be examined the experiences of being-for-itself and being-for- others, and the concept of flesh (chair) in connection with the visible and the touchable.

Palabras clave: Cuerpo vivido, Fenomenología, Merleau-Ponty-Visibilidad

Keywords: Lived body, Phenomenology, Merleau-Ponty, Visibility

*No todo lo que se ve es visible a la luz.
Aristóteles, Acerca del alma, Libro II*

1. Introducción: cuerpo, mundo y ontología de lo visible

Merleau-Ponty ocupa un lugar destacado entre las aproximaciones contemporáneas a la cuestión del cuerpo. El francés plantea un análisis existencialista inspirado en la fenomenología husserliana, a la que aporta novedosas consideraciones que parten de la dimensión corporeizada-encarnada de la existencia y exploran las consecuencias ontológicas derivadas de ese enfoque.

Su obra reivindica la centralidad del cuerpo como núcleo de la existencia y punto de referencia ineludible para todas nuestras experiencias sensibles y todos nuestros contenidos de conocimiento, porque “el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo

es para un viviente conectarse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 1945: 97). Nuestro ser corporal es nuestra modalidad de estar en el mundo y de tener un mundo, y ello se debe precisamente a que el cuerpo está originariamente situado en el mundo y constitutivamente abierto hacia él, de tal manera que ese carácter intencional de la conciencia al que ya se había referido Husserl (2005) solo es posible, de hecho, por medio de la incardinación de esa conciencia en una estructura corporal concreta, experimentada como facticidad que participa de la esfera del Ser. Siguiendo la intuición husserliana de que “toda explicación del espíritu, en el único modo en que puede ser universal, envuelve lo físico” (Husserl, 1965: 184), Merleau-Ponty aborda un estudio ontológico de la corporalidad, buscando los modos en que el ser se explicita, determina y auto-comprende a partir de ese plano somático que no se circunscribe al cuerpo en sentido fisiológico según lo entiende la medicina, sino que abarca un extenso campo de experiencias y posibilidades que conforman el horizonte fenomenológico del cuerpo viviente. Al inicio de sus indagaciones, Merleau-Ponty retoma la distinción husserliana entre el cuerpo objetivo que tenemos (*Körper*) y el cuerpo vivido que somos (*Leib*), aunque se interesa particularmente por ese segundo aspecto de la corporalidad en tanto que núcleo de intencionalidades no representativas.

Javier San Martín, entre otros, ha puesto de relieve que “el tema del cuerpo es el primero que debe considerar la fenomenología nada más empezar a describir la vida humana trascendental de una manera concreta” (San Martín, 2010: 170), pues ceñirse a una concepción de la existencia en sentido abstracto, desatendiendo lo psicosomático, proporciona respuestas incompletas a la pregunta por el Ser. En consonancia con esto, Merleau-Ponty confiere al cuerpo el estatuto de fundamento ontológico en un sentido radical, al entender que todas las demás categorías del ser indicadas por Heidegger y Husserl surgen en primera instancia de ese plano de confluencia y (con)fusión entre conciencia, cuerpo y mundo:

Yo no estoy en el espacio y el tiempo, no pienso el espacio y el tiempo; soy del espacio y el tiempo, mi cuerpo se vuelca en ellos y los abraza. La amplitud de esa abertura mide la de mi existencia (Merleau-Ponty, 1945: 164).

La estructura intencional del cuerpo abarca una multiplicidad de matices imposibles de revisar pormenorizadamente en este trabajo, por lo que centraremos nuestro análisis en un aspecto concreto del cuerpo vivido: la dimensión de visibilidad. Se trata de un tema clave para el propio Merleau-Ponty y a elucidarlo dedica diversos pasajes de su *Phénoménologie de la Perception* y de su obra *póstuma Le Visible et l'Invisible*, aunque también alude a este asunto en otros escritos.

Si bien “hay muchas maneras para el cuerpo de ser cuerpo” (Merleau-Ponty, 1945: 144), una de esas maneras es en tanto que cuerpo que ve/es visto; esa dualidad se sigue del hecho de que el cuerpo, por una parte, se sitúa ante las cosas del mundo e inaugura un punto de vista único con respecto a ellas, y por otra parte, y en virtud de esa misma toma de posición en el mundo, es cuerpo captado por otros cuerpos y sometido a las miradas ajenas: *esse est percipi*, afirmó Berkeley, y ese régimen de visibilidad es inherente a la existencia humana. Cada vida concreta fluye y prolifera en los intersticios de la carne (*chair*) que para Merleau-Ponty se desdobra en carne del cuerpo y carne del mundo, que remiten la una a la otra en una relación de reciprocidad y reversibilidad de la que emerge, entre otras cosas, el campo de lo visible. “Nuestro mundo es principalmente y esencialmente visual” (Merleau-Ponty, 1964a: 115) y esta condición tiñe todos los aspectos de la realidad; hay regiones del ser que participan de esa visibilidad en sentido positivo y que conforman el campo potencial de lo visible, y otros ámbitos que muestran negativamente esa cualidad y que se determinan como lo invisible, cuya comprensión solo es alcanzable a partir de los indicios o huellas que lo invisible deja en lo visible. Lo invisible no es, por tanto, totalmente opaco a la mirada, pues su presencia se deja intuir en los propios márgenes de todo campo visual, lo cual significa que lo invisible se define siempre en relación con lo visible, como su contrapunto o como trasfondo difuminado del que lo visible surge.

El cuerpo participa de esas cualidades de lo visible/lo invisible de manera paradigmática, porque “lo que es ‘revelado’ es que los cuerpos son más visibles que toda revelación” (Nancy, 1992: 53). En efecto, la propia corporalidad es el punto cero de ese régimen de visibilidades e invisibilidades que ora se despliega en torno al cuerpo que percibe el mundo circundante con sus áreas claras y sus zonas de penumbra, ora se repliega sobre el propio cuerpo tomado como elemento de auto-percepción y del que también emergen partes mucho más visibles que otras. En las páginas que siguen se intentará arrojar luz sobre estas cuestiones.

2. Mi cuerpo como punto de vista ante el mundo: la perspectiva situada

La filósofa letona Maija Kule señala que para la fenomenología el cuerpo “sirve como un centro en torno al que se disponen las demás cosas. Miro al mundo desde mi sitio en el mundo” (Kule, 2002: 133); este planteamiento es compartido por Husserl, Heidegger o Merleau-Ponty, quien sostiene que “nuestra relación con las cosas no es distante: cada una habla a nuestro cuerpo” (Merleau-Ponty, 2004: 63) y solamente “tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1945: 97). Vemos que, rompiendo con el solipsismo de raíz cartesiana, Merleau-Ponty no solo no pone en cuestión la existencia del mundo, sino

que la postula como fundamento originario y unificador de nuestro campo sensorial. Para él resulta obvio que toda percepción está asociada a un punto de vista concreto: “si es necesario que los objetos no me muestren nunca más que una de sus perspectivas, es porque yo mismo estoy en un lugar desde donde los veo” (Merleau-Ponty, 1945: 108), y ese “lugar” es el propio cuerpo. Así, de igual manera que no duda de la existencia del mundo, tampoco duda de que existe un sujeto, un Yo que sintetiza todos los fenómenos, experiencias y sensaciones que conforman su vida, ya que “la sensación no puede darse más que a condición de existir para un Yo central y único” (Merleau-Ponty, 1945: 253).

Consecuentemente, percibir es ante todo captar una determinada faceta de un objeto o conjunto de objetos que se hacen presentes a mi cuerpo situado ante ellos, el cual es capaz de percibir los rasgos de las cosas en virtud de un complejo esquema sensorial cuyo funcionamiento no explican bien ni la fisiología ni la psicología. El fracaso de esas aproximaciones se debe a que el cuerpo no es una simple yuxtaposición de órganos ensamblados, ni el resultado fijo de una unidad sintética articulada a nivel psíquico, sino que se determina principalmente como punto de anclaje en la existencia y, desde la perspectiva de la visibilidad que nos interesa, como el eje en torno al que se dispone todo el campo visual:

Toda percepción de una cosa, una forma o un tamaño como real, toda constancia perceptiva remite a la posición de un mundo y de un sistema de experiencia donde mi cuerpo y los fenómenos están estrechamente conectados” (Merleau-Ponty, 1945: 350).

El cuerpo está situado en el mundo e intencionalmente abierto hacia él y la mirada, en tanto que canal sensorial de acceso al mundo, está también dotada de intencionalidad: “no vemos más que lo que miramos” (Merleau-Ponty, 1964b: 17), nuestros ojos pueden recorrer distraídamente el campo visual lanzando una mirada general sobre las cosas dispuestas en torno a ellos, pero solo “ven” verdaderamente cuando reparan en un objeto específico y en alguna de sus facetas; emerge entonces lo visible. El sujeto percipiente, desde la perspectiva concreta en la que está situado, fija su atención en una u otra cosa del mundo, entresacando de ese fondo indefinido algunas formas concretas que son captadas en su singularidad.

Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología de la mirada, buscando los fundamentos de la experiencia del mirar y las configuraciones del mundo que posibilitan dicha experiencia. El ojo es un órgano privilegiado porque nos permite ver el mundo y detectar sus matices: distinguir colores, distancias, movimientos; a partir de la visión se me abre un horizonte mundano que se da, en primera instancia, como campo visual en potencia, como espacio donde se explicitan todas las percepciones de facto. Lo visible se dispone en torno a mi cuerpo que

está ya situado e integrado en ese horizonte, puesto que “el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente vivo el espectáculo visible, lo anima y nutre interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1964b: 234). El mundo se compone de objetos heterogéneos e interrelacionados entre sí, cada uno de ellos con distintas facetas que discernimos mediante mi mirada.

Empero, el hecho de que la existencia sea incorporada -inscrita en un cuerpo y anclada en *ce corps que je suis*- conlleva la imposibilidad fáctica de llegar a percibir de manera absoluta todas las cosas del mundo en todas sus facetas, pues mi cuerpo necesaria y permanentemente me impone un punto de vista sobre los objetos que me rodean y si la cosa y el mundo pudiesen definirse de una vez por todas [...] y el mundo fuese pensado sin punto de vista, entonces nada existiría, yo sobrevolaría el mundo” (Merleau-Ponty, 1945: 382-383). La percepción del mundo con carácter de totalidad, desde una des-localización radical, es inconcebible; por esta misma razón la parte “visible” del mundo no se agota en ninguna mirada singular, o ni siquiera en la suma de todas las miradas de todos los individuos, porque cada perspectiva únicamente recoge una imagen concreta, sincrónica, de una parcela de realidad en constante devenir. La fenomenología enfatiza que “el todo siempre se nos escapa porque es un proceso diverso de organización, y de recomposición de sentido de la materia y la vida, que no son más interpretadas como sustancias, sino como relaciones, que se conjugan infinitamente” (Flores-González, 2005: 559). Partiendo de esta posición más modesta, la filosofía asume las limitaciones inherentes al hecho de que todo conocimiento es situado y parcial, y acata que siempre habrá elementos del mundo que resulten inaprehensibles.

Lejos de interpretar negativamente esta circunstancia y concebirla como traba al conocimiento, Merleau-Ponty opta por una lectura positiva -en clave existencialista- y acepta que el sentido del mundo no está dado de manera definitiva sino que va surgiendo como resultado de procesos humanos de comprensión de la realidad que se entretajan y conforman un horizonte móvil. “El privilegio de la visión no es el de abrirse *ex nihilo* sobre un ser puro hasta el infinito: ella tiene, ella también, un campo” (Merleau-Ponty, 1964a: 115). De ahí se sigue que el mundo vivido no es solo

la suma de las cosas que se ponen o podrían ponerse ante nuestros ojos, sino también el lugar de su posibilidad, el estilo invariable que muestran, que reconecta nuestras perspectivas, permite la transición de una a otra (Merleau-Ponty, 1964a: 29).

Nuestro entorno se nos da como conjunto de potencialidades de lo visible, pero no se agota en su visibilidad sino que presenta en su envés áreas de penumbra, zonas de invisibilidad, puntos ciegos que

nuestra mirada no consigue atisbar, pues “ver es por principio ver más de lo que se ve, es acceder a un ser de latencia. Lo invisible es el relieve y la profundidad de lo visible” (Merleau-Ponty, 1960: 29), es el fondo sobre el que lo visible deviene nítido al definirse sus contornos. Lo visible y lo invisible están intrínsecamente conectados y el correlato entre ambas dimensiones se pone de manifiesto en distintos momentos de nuestra experiencia del mundo, aunque quizás el caso más llamativo sea el que atañe al propio ojo, que todo lo ve y que sin embargo es invisible a sí mismo: mi ojo me descubre las facetas visibles de la realidad pero, paradójicamente, él mismo no forma parte del campo de lo visible: yo no puedo “ver” mi ojo viendo, por ende el órgano de la vista resulta invisible para quien ve.

3. Mi cuerpo para otros, mi cuerpo para mí

Nacer es devenir visible simultáneamente para el mundo y para uno mismo, y esa visibilidad solo es posible porque hay cuerpo o, mejor dicho, porque somos cuerpo: “decimos que un hombre nace en el instante en que él, que no era en el fondo del cuerpo materno más que un visible virtual, se hace a la vez visible para nosotros y para sí” (Merleau-Ponty, 1964b: 23). Comenzar a existir implica dar el paso de la visibilidad en potencia a la visibilidad en acto, y nacer es abrir los ojos al mundo y entrar inexorablemente en ese entramado de relaciones de ver y ser visto, de ser sujeto y objeto de la mirada, en el que todos los seres humanos estamos inmersos por el simple hecho de existir in-corporados y en el mundo. Esto se debe a que “nuestro cuerpo es un ser con dos facetas, de un lado cosa entre las cosas y de otro, el que las ve y las toca” (Merleau-Ponty 1964a: 180), y ambos polos se integran en la propia estructura somática.

La primera dimensión, la de mi cuerpo en tanto que percibido, se despliega de forma dual en el ámbito del ser-para-sí y del ser-para-otro, ya que en parte tomamos conciencia de nuestra propia corporalidad a partir de la percepción que otros tienen de ella:

no empezamos nuestra vida inmersos en nuestra propia auto-conciencia (o en la de las cosas), sino en la experiencia de otras personas. No me percato de mi propia existencia hasta que no he tenido contacto con otros (Merleau-Ponty, 2004: 86).

Nuestro autor señala que el ser-para-otro es previo al ser-para-sí y propicia su surgimiento, y que “el en-sí no aparecerá más que después de la constitución del otro” (Merleau-Ponty, 1960: 212); el sujeto surge primero en el mundo e interactúa con su contexto, solo ahí descubre su propia subjetividad, siempre mediante el concurso del cuerpo que, “retirándose del mundo objetivo, desvelará los hilos intencionales que lo reconectan a su entorno y finalmente nos revelará al sujeto percipiente” (Merleau-Ponty, 1945: 86). Según esta lectura, es

absurdo hablar de conciencia pura, puesto que la conciencia solo puede comprenderse y auto-captarse ligada a la facticidad de un cuerpo concreto situado en un mundo concreto.

Ese cuerpo, además de existir para-sí, siempre está situado en el mundo, y por ello es a la vez visible para otros: “un cuerpo es una imagen ofrecida a otros cuerpos” (Nancy, 1992: 105), es decir, un nodo de significados que se inscriben en el cuerpo y que otros decodifican a partir de su interacción con él, poniendo en juego distintos contenidos físicos, culturales o simbólicos asociados a la corporalidad. No obstante, para Merleau-Ponty el encuentro con la mirada ajena no resulta tan negativo como para Sartre, al que critica. Frente a la interpretación sartreana que asume drásticamente que “ser visto me constituye como un ser indefenso ante una libertad que no es mi libertad” (Sartre, 1943: 326), y que “mi alienación que es el ser mirado implica la alienación del mundo que organizo” (Sartre, 1943: 322), Merleau-Ponty sostiene que “soy sacado de mí-mismo por la mirada del otro, pero su poder sobre mí está exactamente medido por el consentimiento que yo he dado a mi cuerpo, a mi situación, y no hay fuerza alienante más que si yo me alieno a mí mismo” (Merleau-Ponty, 1964a: 100). La mirada ajena no es necesariamente alienante, y de hecho para que lo sea es imprescindible que el individuo se preste a ello y acepte, tácita o explícitamente, asumir ese rol dentro de un contexto dado. Los otros forman parte de mi mundo en la medida en que soy visible para ellos y que soy consciente de esa visibilidad inherente a mi ser-para-otro; a partir de ahí, las miradas de los demás pueden tomar distintos significados y afectarme de diferentes maneras de las que, al menos en parte, yo soy también responsable en virtud de mi libertad. Finalmente, se concluye que “la mirada del otro que me asalta de golpe no aporta a mi universo ninguna nueva dimensión, me confirma solo una inclusión en el ser que ya sabía interiormente” (Merleau-Ponty, 1964a: 101). Ser visible y comparecer ante los ojos de los otros no pone en riesgo mi libertad, sino que esa dimensión forma parte de mi ser-en-el-mundo, es un ingrediente más del contexto en que transcurre mi existencia y de esa situación en la que me elijo.

Avanzando en este estudio, examinaremos ahora el modo en que se nos hace visible nuestra propia corporalidad (mi cuerpo para-mí). En este punto, Merleau-Ponty llama la atención sobre el desajuste existente entre la percepción que el individuo tiene de su propio cuerpo y la perspectiva que otras personas tienen de él. Ello se debe a que más allá (o más acá) de la dimensión del cuerpo en-sí, como organismo vivo y complejo cuyo funcionamiento es explicado por la fisiología, la química o la psicología, yo percibo mi propio cuerpo desde su interioridad y en el puro devenir de mi “ser cuerpo” en acto, lo experimento espontáneamente como una suerte de permanencia que está siempre a mi lado, lo que quiere decir que “nunca está verdaderamente ante mí, que no lo puedo captar con mi mirada, que permanece al margen de mis

percepciones” (Merleau-Ponty, 1945: 106) y que a la vez es condición de posibilidad de todas ellas. Los otros perciben mi cuerpo como una entidad material de contornos definidos, con distintas partes yuxtapuestas que conforman un todo ordenado y organizado: un organismo vivo. Por el contrario, yo carezco de esa perspectiva con respecto a mi propio cuerpo, cuyas partes “remiten unas a otras de una manera original: no se disponen unas junto a otras, sino que se envuelven unas a otras” (Merleau-Ponty, 1945: 114). Cuando estiro mi mano para alcanzar el bolígrafo que está sobre el escritorio, no percibo solamente el movimiento de esa mano, sino que capto la acción de mi cuerpo dirigida hacia un objeto exterior a mí. No es mi mano la que se mueve, soy yo quien se mueve y realiza esa acción, ya que “mi cuerpo completo no es para mí un conjunto de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como una posesión indivisible” (Merleau-Ponty, 1945: 114). Tengo cuerpo y soy cuerpo, y ambas afirmaciones son equivalentes.

Asimismo “hay una relación de mi cuerpo consigo mismo que hace de él el *vinculum* entre mí y las cosas” (Merleau-Ponty, 1960: 210), y esa relación se plasma en una especie de conocimiento espontáneo y precategorial del cuerpo denominado “esquema corporal” y que, entre otras cosas, hace posible a cada instante conocer la posición de cada uno de nuestros miembros con respecto a los demás miembros y con respecto al espacio y los objetos que nos rodean. El esquema corporal viene parcialmente determinado por el desarrollo psicomotriz del individuo, pues empieza configurándose “durante la infancia, a medida que los contenidos táctiles, kinestésicos y articulares se asocian entre ellos o con los contenidos visuales” (Merleau-Ponty, 1945: 115), pero no es una simple colección de asociaciones establecidas a partir de la experiencia sino que implica además “una toma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una ‘forma’ en el sentido de la psicología de la *Gestalt*” (Merleau-Ponty, 1945: 116). Ese esquema corporal no es algo de lo que el individuo sea plenamente consciente -en parte, es invisible a los sentidos y a la conciencia-, y su presencia se refleja de forma indirecta en los actos y vivencias que el individuo despliega desde su cuerpo, donde aparecen indicios de la existencia y continuidad de ese esquema corporal que no siempre concuerda exactamente con el cuerpo tal y como es percibido exteriormente.

El ejemplo que ilustra estas tesis sobre el esquema corporal es el fenómeno del “miembro fantasma”, que se produce cuando alguien que ha perdido un miembro -un brazo, una pierna- sigue percibiendo la presencia del miembro faltante como si este estuviese todavía ahí. Para el autor, esto demuestra la existencia de un esquema corporal que trasciende la percepción sincrónica que el individuo tiene de su propio cuerpo, y apunta hacia una cierta estabilidad y consistencia de nuestro ser-en-el-mundo que expresa de forma general la actitud y posición del cuerpo con respecto a sus propias tareas. El cuerpo vivido (*Leib*) no

concuera exactamente con el cuerpo objetivo (*Körper*), y ese desfase que se da en la vivencia del “miembro fantasma” solo se comprende asumiendo que “nuestro cuerpo tiene dos niveles distintos, el del cuerpo habitual y el del cuerpo actual” (Merleau-Ponty, 1945: 97). Del segundo nivel se ocupan la medicina y otras ciencias naturales, mientras que el primero es objeto de estudio para la fenomenología. Mi cuerpo que yo veo, pero sobre todo mi cuerpo que yo siento, no es el cuerpo que describe la fisiología o el que otros ven, sino que es una corporalidad vivida desde dentro y captada a partir de la acción en que está inmersa. Entonces, el cuerpo fenoménico es mucho más que el cuerpo abordado en sentido puramente material, y la reflexión sobre la corporalidad desde este enfoque permite barruntar la existencia de dimensiones invisibles, o intuir regiones de difícil visibilidad, que la corporalidad arrastra consigo y que tiñen todos sus movimientos, de tal modo que “nunca es nuestro cuerpo objetivo el que movemos, sino nuestro cuerpo fenoménico” (Merleau-Ponty, 1945: 123). Esa dimensión somática contiene “la verdad del cuerpo tal y como lo vivimos” (Merleau-Ponty, 1945: 493), excede los contornos visibles del cuerpo y lo sitúa más allá o más acá de sí mismo, abierto a la vez hacia el mundo en que está situado y hacia sus propias acciones libremente elegidas.

4. Los cuerpos de los otros: lo (in)visible y la alteridad

Al analizar las modalidades en que se nos muestran los otros, Merleau-Ponty insiste en la reciprocidad o reversibilidad entre mirar y ser mirado; se trata de una relación simétrica, bidireccional, y posibilitada por esa condición de seres corporales que compartimos en tanto que vivientes. De ello se sigue que, si bien los demás nos conocen en primera instancia a partir de nuestra carnalidad, es decir, ven nuestro propio cuerpo desde una perspectiva de exterioridad a la que nosotros mismos nunca tendremos acceso –y en este sentido nuestro cuerpo conlleva una dimensión de ser-para-otro que nos resulta invisible, como se ha explicado anteriormente-, igualmente los demás se hacen accesibles a nuestro conocimiento a través de sus cuerpos –esto implica que son seres-para-mí-, y solo así podemos llegar a captar nuevos aspectos y facetas del otro, aunque habrá ámbitos de esa alteridad que permanezcan más allá de los límites de mi percepción:

Otros seres humanos nunca son espíritu puro para mí: solo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, su discurso –en otras palabras, a través de sus cuerpos. Por supuesto que otro ser humano es para mí más que un simple cuerpo: más bien, ese otro es un cuerpo animado por todo tipo de intenciones, el origen de numerosas acciones y palabras. (Merleau-Ponty, 2004: 56).

Esta cita sintetiza las consideraciones de Merleau-Ponty a propósito del conocimiento de los demás y de los límites del mismo. De

acuerdo con Sartre, acepta que la conciencia de otro nunca será accesible de manera directa al mismo nivel en que lo es la propia conciencia, pues “jamás podré, en rigor, pensar el pensamiento del otro: puedo pensar que él piensa” (Merleau-Ponty, 1960: 214) pero no puedo pasar de ahí, y mi conocimiento del otro halla en ese límite una barrera infranqueable. Esto es debido a que los propios proyectos, deseos y recuerdos son captados espontáneamente y sin mediación, pero ese tipo de contenidos tal y como se muestran a la conciencia de otro, es decir, tal y como el otro los conoce para-sí, resultan inalcanzables de forma directa, y únicamente los podemos llegar a intuir, parcialmente, por medio de las manifestaciones externas que el otro hace de sus deseos, proyectos y recuerdos.

El autor indaga en ese nivel comunicativo implícito en la propia corporalidad y que forma parte del ser-para-otros y del entorno de intersubjetividad en el que se despliega el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esa representación visible de las intenciones y proyectos ajenos, que nos aproxima al otro y nos permite captar retazos de su conciencia, se realiza siempre por medio del cuerpo; el otro habla, se mueve, actúa físicamente, y a partir de la observación de sus gestos, de la escucha atenta de sus palabras, consigo acercarme al otro y comprender sus actos. “A través de su cuerpo, el alma del otro es alma a mis ojos” (Merleau-Ponty, 1960: 217) o, por decirlo con Nancy, “el alma es la forma de un cuerpo, y por tanto, cuerpo ella misma (*psyché* expandida)” (Nancy, 1992: 67). El cuerpo es la parte visible de ese espesor de la existencia sintetizado y condensado en el otro situado frente a mí y con el que co-existo. Su corporeidad se hace presente a mi mirada bajo la modalidad de superficie significativa, ámbito de emisión de mensajes que descifro como manifestaciones del ser que el otro es y que posibilitan que pueda aprehender su alteridad e interactuar con él.

La dimensión comunicativa es central en el pensamiento de Merleau-Ponty, pues la palabra me anuncia la presencia del otro y lo pone en relación conmigo. El lenguaje siempre es koiné, nos da entrada a un mundo compartido porque “esa vida extraña, como la mía con la que ella se comunica, es una vida abierta” (Merleau-Ponty, 1945: 406). No somos mónadas sin ventanas al estilo leibniziano sino que somos a un tiempo seres naturales y sociales, ambos planos se integran en nuestra estructura ontológica de tal manera que, junto a la experiencia solipsista en la que la conciencia se conoce a sí misma, surge un plano de intersubjetividad propiciado por las palabras que pronunciamos o escuchamos: “por la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común” (Merleau-Ponty, 1945: 407) , un mundo de la vida que compartimos con otros y que nos insta a la interacción. De ahí se sigue que “mi ser queda configurado en su relación con los demás, con lo que desaparece el mito de una subjetividad aislada y soberana” (Aragüés, 2014: 106) y se abre un espacio para la colectividad.

En ese mundo común detecto la co-presencia de otros cuerpos y conciencias que no son mi cuerpo ni mi conciencia, pero que sin embargo son análogas a mi cuerpo y mi conciencia –o, al menos, así las interpreto. Mi apercibimiento de la existencia de otros seres humanos no se limita a observarlos en tanto que cosas u objetos en su simple materialidad, sino que esos cuerpos visibles para mí apuntan hacia otros campos de visibilidad que emergen en torno a ellos: “el otro cuerpo no es simplemente un fragmento del mundo, sino el lugar de una cierta elaboración y como de una cierta ‘vista’ del mundo” (Merleau-Ponty, 1945: 406). Cuando recorro con la mirada el mundo que me rodea, veo que en torno a mí hay otros que a su vez ven el mundo desde otra perspectiva diferente a la mía; la constatación más radical que puedo tener en este sentido es la de que, cuando el otro ve el mundo, mi cuerpo forma parte de su campo visual.

Yo y el otro tenemos en común la experiencia de ver el mundo, pero cada uno de nosotros lo hace desde una perspectiva única, definida por las coordenadas de la existencia que nuestro cuerpo nos marca. Cuando capto al otro concreto volcando su mirada hacia el mundo, asisto a su visión y comprendo que ahí “hay una forma que se parece a la mía, pero ocupada en tareas secretas, poseída por un deseo desconocido” (Merleau-Ponty, 1960: 214), al menos desconocido para mí. En cualquier caso, la presencia del otro siempre se abre hacia una nueva perspectiva sobre las cosas; anuncia otros planos de visibilidad que en ocasiones se superponen a mi propio campo visual, y que en otras ocasiones quedan fuera de mi alcance y solo puedo intuirlos, veladamente, bajo la apariencia de “lagunas de no-ser, de no-seres relativos y localizados, de relieves o lagunas en el mundo” (Merleau-Ponty, 1964a: 94). Esas zonas de invisibilidad que el otro encierra, esas regiones oscuras del ser a las que mi mirada no tiene acceso, adquieren para nuestro autor suma importancia, ya que fundamentan el surgimiento de la alteridad en el nivel ontológico: “si verdaderamente el otro es otro, es decir, un Para-sí en sentido fuerte tal y como yo lo soy para mí, es necesario que él no lo sea jamás a mis ojos, es necesario que ese otro para-sí no caiga jamás bajo mi mirada” (Merleau-Ponty, 1964a: 110). El ser-para-sí y el ser-para-otro son planos distintos de la existencia y toda experiencia posible de la alteridad requiere necesariamente que se preserve la distancia entre ambos niveles. Si la interioridad de la conciencia ajena me resultase plenamente visible todo conocimiento del otro quedaría subsumido en la dimensión del para-sí, lo Otro se diluiría en lo Mismo, cancelándose entonces la posibilidad de conocer a otros desde la perspectiva de la exterioridad, de captarlos como semejantes a mí pero sin ser yo, como no-yoes.

Conozco al otro a partir de su cuerpo y de los indicios de sus intenciones y deseos expresados a través de ese cuerpo, porque mi estructura sensorial me da acceso a ese contenido externo y material que forma parte de su ser-para-otro. Recíprocamente, los otros me conocen a

partir de los trazos de mi conciencia que se traslucen en los actos de mi cuerpo percibidos por los demás. No obstante, ni yo tengo acceso directo a la conciencia de otros, ni otros tienen acceso directo a mi conciencia, y este hecho se interpreta positivamente porque hace posible la apertura al mundo y la emergencia de la intersubjetividad, entendida como encuentro con la alteridad. “Es al hacer al otro no solo inaccesible, sino invisible para mí, que garantizo su alteridad y salgo de mi solipsismo” (Merleau-Ponty, 1964a: 110). Esta afirmación permite repensar la alteridad en términos visuales y de multiplicidad: estar en el mundo implica aceptar que estoy rodeado de otros a los que percibo de modo parcial a partir de sus cuerpos, pero cuyos núcleos resultan opacos a mi mirada; la relación con la alteridad nace de la constatación de la existencia de esas regiones de invisibilidad, de esos puntos de vista que están fuera de mí y que son inasumibles para mí. Mis ojos pueden ver los ojos de los demás, incluso pueden ver que esos ojos miran el mundo, pero no pueden ponerse en su lugar y ver el mundo tal y como ellos lo ven, desde esa perspectiva que es radicalmente otra. Por otra parte, aunque no puedo ver exactamente lo mismo que el otro ve, la mirada del otro me revela que tanto sus ojos como los míos son “dos entradas hacia el mismo Ser” (Merleau-Ponty, 1964a: 114), y entonces salgo de mi ensimismamiento y asumo que el mundo no se reduce a las facetas de él que yo fijo en mi retina, sino que más allá de mi conocimiento particular existe un flujo inagotable de perspectivas y campos de visibilidad pasados, presentes y futuros. En síntesis, de este análisis fenomenológico puede concluirse que la mirada nos revela la presencia de la alteridad y nos pone en contacto con ella, aunque sea de forma indirecta como presencia-ausencia de lo que escapa al escrutinio de nuestros ojos.

5. A modo de cierre: la confluencia de lo visible y lo tocable en la noción de “carne” (*chair*)

Como apunte final y para concluir nuestro análisis de la relación entre cuerpo vivido y visibilidad en la obra de Merleau-Ponty, debe mencionarse la estrecha conexión que este autor establece entre la vista y el tacto, que funcionan a la vez como vías de acceso al conocimiento del mundo exterior y como contextos de experimentación de la propia corporalidad. La tesis de partida es que “todo lo visible está modelado por lo tangible, todo ser táctil promete de algún modo la visibilidad” (Merleau-Ponty, 1964a: 177), puesto que todo lo que se ve se puede también tocar, y todo lo que tocamos deviene visible.

En sus últimos trabajos acuña la noción de “carne” (*chair*), que se deriva de sus concepciones generales sobre el cuerpo recogidas en la *Phénoménologie de la Perception* y que a la vez hace hincapié en los dos niveles, el de lo visible y lo tangible, que forman parte de la existencia corporal. Según ha apuntado la literatura crítica, para Merleau-Ponty “la noción de ‘carne’ designa el horizonte común al que todos los seres

pertenecen” (Carbone, 2006: 133). La *chair* es interpretada como elemento -en el sentido griego del término- situado en la base de la ontología: originariamente, esa carne se da de modo indiferenciado como “carne del mundo” y “se manifiesta en la sensibilidad corporal, que es general o anónima y, por tanto, anterior a la articulación de la intencionalidad de la conciencia individuada” (López Sáenz, 2008: 174). Esto quiere decir que, previamente a la existencia particularizada y fáctica del ente concreto, hay un continuum de carnalidad que establece las condiciones de posibilidad para que la existencia pueda surgir. Esa carnalidad no se reduce a la materia en sentido físico, ya que incluye otros niveles heterogéneos asociados a las vivencias del cuerpo fenoménico, entre ellos el despliegue de un campo perceptivo que permite el surgimiento de las sensaciones dobles de ver y ser visto, o de tocar y ser tocado, que nos revelan simultáneamente la existencia de otros y nuestra propia existencia en un mundo compartido:

la carne de que hablamos no es la materia. Es el recubrimiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se percibe sobre todo cuando el cuerpo se ve y se toca en el acto de ver y de tocar las cosas” (Merleau-Ponty, 1964a: 191-192).

La incardinación e in-corporación en el mundo y la aprehensión de esa conexión con el entorno mundano nacen de la experiencia del cuerpo vivido que, “en tanto que ve y se mueve, tiene las cosas en torno a sí, estas son un anexo o prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición” (Merleau-Ponty, 1964b: 19). La carne es un doble polo de individuación y de relación, pues cada cuerpo concreto es a la vez carne particularizada y abierta al mundo, espontáneamente envuelta en la interacción con otros cuerpos que también se manifiestan primero en su carnalidad sensible -visible y tocable-.

Asimismo, de ese horizonte carnal surge toda posibilidad de crear sentido: veo y toco el mundo y por ello puedo conocerlo, interpretarlo, descifrar su entramado y aventurar hipótesis sobre el estilo del mundo que se basan en mi punto de vista con respecto a él. Interactuar con el mundo implica ya de entrada un intento de conocer su estructura y descubrir las distintas modalidades en que me afecta y en que soy afectado/a por él. Aflora una dimensión hermenéutica de la carne que, en último término, viene posibilitada por la estructura intencional del cuerpo y de la conciencia. Profundizando en esa hermenéutica, puede afirmarse que la carne visible deviene carne inteligible, debido a que “la carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve sobre sí y se ajusta a sí misma” (Merleau-Ponty, 1964a: 192), no es materia informe sino que se organiza en distintos niveles y estructuras. Nuestra existencia no es indiferente al mundo sino que se conecta intrínsecamente a él, y de igual

manera la mirada que recorre el entorno mundano no se limita a sobrevolar las cosas sino que se detiene en ellas, atiende a algunas facetas de los objetos y entresaca de ese fondo indiferenciado algunas formas que cobran protagonismo y adquieren sentido dentro de un determinado campo de visibilidad cuyas fronteras siempre son difusas porque ese campo contiene un trasfondo de presencia-ausencia, e incluye zonas palpables-visibles y áreas intangibles-invisibles cuya existencia intuimos por la vía del no-ser. “Nuestros ojos de carne son mucho más que receptores de luz, colores y líneas: son ordenadores del mundo que tienen el don de lo visible” (Merleau-Ponty, 1964b: 25), marcan una perspectiva concreta desde la que organizan, jerarquizan y dan sentido a las cosas que se muestran ante ellos, y son capaces también de apuntar hacia lo que no se muestra, hacia lo latente o ausente que se adivina más allá de las regiones de visibilidad.

Los ojos ven el mundo en derredor y hacen que ciertas cosas del mundo devengan visibles, otras invisibles, y otras parcialmente iluminadas por la mirada escrutadora de esos ojos que persisten en asomarse a lo que no se ve, pues saben o adivinan que no todo lo que se ve es visible a la luz.

Bibliografía

ARAGÜÉS, J. M. (2014) “La guerra que tuvo lugar: sobre el humanismo en Merleau-Ponty”, en J. M. Aragüés y J. Ezquerro (coords.), *De Heidegger al postestructuralismo. Panorama de la ontología y la antropología contemporáneas*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 103-112.

CARBONE, M. (2006) “Flesh. Towards the history of a misunderstanding”, en T. Toadvine (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II, Nueva York y Londres, Routledge, pp. 133-147.

FLORES-GONZÁLEZ, L.M. (2005), “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación ‘Yo soy mi cuerpo’ en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada”, *Anuario filosófico*, nº 38/2, pp. 555-574. <http://www.dadun.unav.edu/handle/10171/5021>

HUSSERL, E. (2005), *Investigaciones Lógicas*, Buenos Aires, Alianza.

HUSSERL, E. (1965), *Phenomenology and the crisis of Philosophy*, New York, Harper and Row.

KULE, M. (2002), *Phenomenology and Culture*, Riga, University of Latvia.

LÓPEZ SÁENZ, M. C. (2008), “Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº44, pp. 173-184.

<http://www.revistas.um.es/daimon/article/view/96541/92761>

MERLEAU-PONTY, M. (2004), *The World of Perception*, London and New York, Routledge.

MERLEAU-PONTY, M. (1964a), *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1964b), *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1960), *Signes*, Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard.

NANCY, J.-L. (1992), *Corpus*, Paris, Métailié.

SAN MARTÍN, J. (2010), "El contenido del cuerpo", J. Conill, C. Moreno y M. L. Pintos (eds.), *Investigaciones Fenomenológicas*, monográfico 2, Cuerpo y alteridad, pp. 169-187.

http://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.02/pdf/09_SAN_MARTIN.pdf

SARTRE, J.-P. (1943), *L'Être et Le Néant*, Paris, Gallimard.

Oswald Spengler y Friedrich Georg Jünger o la crítica de la edad mecánica

Rubén H. Ríos
Universidad de Buenos Aires

Resumen:

En la filosofía de la técnica, las posiciones de Oswald Spengler y Friedrich Georg Jünger coinciden en adelantarse críticamente al decurso de la edad mecánica. El primero, en paralelo con su obra *La decadencia de Occidente*, en 1931 arroja la primera sospecha sobre la idea del progreso técnico, mientras el segundo, en los años de la Segunda Guerra Mundial, compone un cuadro radicalmente adverso a la mecanización del mundo. En ambos, contra el optimismo moderno, las máquinas del industrialismo ejercen la destrucción sistemática de la naturaleza. Pese a las limitaciones epistemológicas de sus análisis, tanto el uno como el otro abren una comprensión no humanista de la técnica y de sus consecuencias en la existencia humana, que recién en nuestra época – ya posmecánica – se hacen evidentes.

Summary:

In the philosophy of technique, the positions of Oswald Spengler and Friedrich Georg Jünger agree critically anticipate the course of the mechanical age. The first, in parallel with his work *The Decline of the West*, in 1931 throws the first suspicion on the idea of technical progress, while the second, in the years of World War II, composes a radically inimical to the mechanization of the world picture. In both, against modern optimism, exercise machines industrialism systematic destruction of nature. Despite the epistemological limitations of their analysis, both the one and the other not open a humanistic understanding of the technique and its consequences in human existence, that only in our time - already post-mechanics - become evident.

Palabras claves: Edad mecánica, Mecanización del mundo, Progreso técnico, Naturaleza, Voluntad de poder.

Keywords: Mechanical age, Mechanization of the world, Technical progress, Nature, Will to power.

I.

En la filosofía de la técnica es conocido el corte de ella en dos grandes tradiciones: la ingenieril y la de humanidades, que realiza Carl Mitcham, en *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (1989). En la primera

incluye a quien se considera el fundador del campo, el hegeliano de izquierda Ernst Kapp, y a otros ingenieros como P. K. Engelmeier (promotor del movimiento tecnocrático), Eberhard Zschimmer, Jacques Lafitte (teórico de la “mecanología”), Hendrik van Riessen y el teólogo Friedrich Dessauer. También la integran, el sociólogo Alfred Espinas – que prosigue en una obra de 1897 con la concepción de Kapp de la técnica como prolongación de los órganos humanos –, Gilbert Simondon y el filósofo argentino Mario Bunge, cuyo positivismo construye para Mitcham el sistema más amplio de la filosofía ingenieril de la tecnología. La segunda tradición (humanista o “romántica”) está conformada por Lewis Mumford (autor del clásico estudio *Técnica y civilización*, publicado en 1934), José Ortega y Gasset, Martin Heidegger y el filósofo libertario Jacques Ellul. Pero si se acepta, al menos provisoriamente, este esquema aparecen algunos problemas.

Por empezar, los conceptos que permiten la partición en dos tradiciones no siempre se ajustan a la subsunción que realizan, en especial respecto de la filosofía de la tecnología a las humanidades. Esta (a la que Mitcham también denomina “hermenéutica”) se define por interrogar el significado humano y extrahumano de la tecnología en un sentido no-tecnológico, mientras la tradición ingenieril se ocupa de la tecnología en sí misma desde un horizonte donde domina la comprensión tecnológica del mundo. En otras palabras, es la diferencia entre la filosofía “de la tecnología” como genitivo objetivo (la de los filósofos) o subjetivo (la de los ingenieros), cuyas tendencias también difieren: la primera prefiere la crítica. Esta dicotomía, sin embargo, no alcanza para incluir a Dessauer en la línea ingenieril (concibe la técnica en términos de trascendencia divina), ni en la contraria a Mumford – el mismo Mitcham consigna que no desarrolla un cuestionamiento completo de la tecnología – o a Heidegger, ya que en *La pregunta por la técnica* (1954) se refiere a dos modos de “desocultamiento” técnico, solo uno de los cuales – el moderno – presenta caracteres de explotación de la naturaleza y, en esa medida, discutible. Mitcham, por otra parte, hace de Ortega y Gasset el primer filósofo que se ocupa de la tecnología al dictar varios cursos sobre el tema en 1933, luego publicados en 1935 por el diario *La Nación* de Buenos Aires, como Meditación de la técnica, cuando el primero es Oswald Spengler con *Der Mensch und die Technik* (El hombre y la técnica) publicado en 1931.

Por lo demás, Mitcham utiliza la palabra “tecnología” (*technology*) como más general que “técnica”, en cuanto comprende artefactos creados por la ciencia moderna, pero la mayoría de los filósofos que comenta (a excepción de Espinas) emplean el vocablo “técnica” (*technik, technics, technique*). Mitcham reconoce que su terminología no concierne a las filosofías que analiza, pero no pocas veces procede como si fuera así. Esto no sólo confunde las semánticas o los significados sino también las épocas. Desde *Grundlinien einer Philosophie der Tehnik* (Principios de una filosofía de la técnica, 1877) de

Kapp hasta la última versión de *La technique ou l'enjeu du siècle* (1960) de Ellul se trata siempre de “filosofía de la técnica” en los autores que comenta Mitcham y, del mismo modo, en todos aquellos que participan del gran debate sobre la técnica en Alemania entre la época de Bismarck (1871-1890) hasta el incendio del Reichstag en 1933, según señala Dessauer, y aún después.

En este período de la filosofía de la técnica que piensa la mecanización del mundo –concluido por McLuhan– se publica *El hombre y la técnica* de Spengler, una obra apenas clasificable bajo el binarismo de Mitcham, porque se mantiene a relativa distancia tanto de una visión tecnicista o tecnológica del mundo como de una hermenéutica del significado humano o no humano de la técnica. Publicada después de *La decadencia de Occidente* (1918-1923), de la cual es un apéndice, inaugura la filosofía crítica del orden técnico en general. En todo caso, su originalidad no descansa en la idea de la técnica como extensión de los órganos humanos (que procede de Kapp y, antes, del artículo “Lucubratio ebria” de Samuel Butler publicado en 1865) sino en la lógica de la voluntad de poder, que excluye cualquier soteriología del progreso técnico. El nietzscheanismo de derecha de Spengler no es ajeno a cierto biologismo, aunque eso mismo lo impulsa hacia una sensibilidad antimoderna acerca de las consecuencias del maquinismo que solo vuelve a reaparecer, en la discusión sobre la técnica en la edad mecánica, en *Die Perfektion der Technik* (1944) de Friedrich Georg Jünger.

Estos dos pensadores, Spengler y Jünger, quienes no desconocen la tesis de Kapp, con el tiempo han demostrado que su filosofía de la técnica se ha acercado más que las demás (a salvedad quizá de Heidegger) a aprehender la tendencia general del proceso de mecanización del mundo, en una época en la cual todavía no había señales de desastre ecológico. La heurística en la que se apoyan, no obstante, presenta serias limitaciones. En el caso de Spengler, el modelo zoológico lo conduce a un organicismo social –como el de Comte o Spencer– próximo a la teorización nazi del *Lebensraum* (“espacio vital”), entre otros elementos biopolíticos. Con relación a Jünger, La perfección de la técnica (el revés de El trabajador, ha dicho su hermano Ernst) se inscribe en el llamado “pensamiento poético”, cuyos fundamentos, por lo tanto, no pertenecen al género racionalista sino a una filosofía pagana de la naturaleza con raíz en los mitos griegos. El antitecnicismo de Jünger, de ese modo, se desprende de un conservadurismo antitético de la modernidad y de todo humanismo. A pesar de ello, tanto él como Spengler nos han legado los primeros textos críticos de la filosofía de la técnica acerca de una edad que se extingue.

II.

En Spengler la técnica es la táctica de la vida animal. Esto se encuentra en correspondencia con la movilidad de los animales y su lucha (equivalente a la voluntad de poder de la vida misma) para

imponerse a la naturaleza orgánica o inorgánica, o perecer. La técnica no consiste en la fabricación de máquinas o herramientas (armas, por ejemplo), sino en el manejo de estas (la lucha vital). En cuanto tal, hay técnicas sin instrumentos (la administración del Estado, la manipulación química de gases, etc.), aunque siempre tienen una finalidad. Cada máquina obedece sólo a un manejo. Desde la guerra entre los animales primitivos, y la emboscada como arma primordial, a los artefactos modernos se extendería una continuidad, llamada progreso. Spengler se opone a la idea de un progreso infinito de la “humanidad”, que se confunde con la historia de los europeos occidentales, debido a que toda evolución –en analogía con el ciclo de vida de los organismos– se dirige fatalmente hacia su final. La transitoriedad define lo vivo y, en consecuencia, las civilizaciones humanas.

El hombre, para Spengler, es un animal de presa, rapaz. Esta taxonomía etológica la establece a través de una “fisiognómica” (extraída de Goethe) no corporal o anatómica respecto de los rasgos de vida en que se expresa el animal, en cuanto ánima, y de la teoría del *Umwelt* (“mundo circundante”) del biólogo neokantiano Jakob von Uexküll. Los animales, se sigue de ello, se mueven en dos grados (o mejor, conforme a dietas diferentes) más allá de la anatomía: el herbívoro, sujeto a la vida vegetal inmóvil, y el rapaz, que vive de matar a otros animales, superior al otro porque es ofensivo y ataca o acecha, además, en movimiento rectilíneo. La diferencia de órganos sensorios hace que difieran en la relación con su contorno natural (advertido o no) y, por consiguiente, en la transformación de este en un *Umwelt* diferente para cada uno de ellos. En los herbívoros más evolucionados predominan el olfato (el sentido propio de la defensa, según Spengler) y el oído, mientras que en los rapaces es la vista, la mirada capaz de fijarse en un punto, con la que fascinan a la presa.

De allí que los ojos en paralelo del hombre que miran hacia adelante abren su “mundo circundante”, colorido y luminoso, en perspectiva espacial (en afinidad con el “perspectivismo” nietzscheano) de movimientos y objetos. De acuerdo con esta “fisiognómica”, los herbívoros unguilados de ojos laterales no tienen perspectiva y, de ese modo, no pueden dominar con la mirada el *Umwelt* – mundo perceptual y efectual, a la vez –, hacerse una imagen. El par de ojos frontales de los animales rapaces, y con ellos el hombre, sitúan las cosas respecto del horizonte como un campo de batalla en el que disponen el ataque. El animal rapaz señorea a los herbívoros con su mayor poder y toma al mundo ante su mirada como presa y botín. En última instancia, la civilización humana brota de esta superioridad congénita, del despliegue hacia fuera y hacia adentro de su poderío. El psiquismo humano (o el alma individual) no sería más que la interiorización de ese *Umwelt* para sí, un mundo opuesto a cualquier otro, una propiedad territorial de su rapacidad.

Spengler considera que la lucha del hombre contra la naturaleza externa no es –en contradicción con el evolucionismo darwinista– una lucha por la vida sino una táctica de poder de su idiosincrasia anímica. La técnica del animal permanece inalterable e impersonal, fijada al instinto de la especie. Por el contrario, la técnica humana no responde a esta porque es invención individual, creación subjetiva de la táctica vital, cuyo revés interior produce la cultura. Este tipo superior de animal rapaz se eleva sobre los demás al conjugar la mirada, la audición y la mano, la cual debió reconfigurar el cuerpo y generarse de súbito. Con esto, de nuevo, Spengler desafía a la teoría darwinista esta vez respecto de la evolución del mono en hombre apelando a la noción de “mutación” del genetista Hugo de Vries, expuesta en *Die mutationstheorie* (1901-1903), lo que le sirve tanto para explicar la bipedestación y la morfología corporal humana como el surgimiento, a la vez, de la mano y de su extensión, la herramienta. Ambas se configuran la una a la otra de manera sincrónica, a una vez.

El nacimiento del hombre se origina –ahora sí, en el decurso temporal– en esa mutación de la mano-herramienta, en la adquisición del manejo técnico, en la producción reflexiva de armas y en la libertad de elección de estas. Con ello rompe con la determinación de la especie. El hombre, como ningún otro animal rapaz, piensa a través de los ojos y de la mano-herramienta. Del primer modo de pensar deviene la teoría (verdad de la conexión de causa y efecto) y, del segundo, el pensamiento práctico que procede según medios y fines (hechos). El acto de la mano pensante, que crea la cultura humana, se ejerce contra la naturaleza como objeto y medio. Spengler define el carácter anímico humano, por lo tanto, como el de un guerrero solitario que tiene por enemigo a su propio Umwelt, y que sólo por accidente se reúne en la horda primitiva. Enajenado de la naturaleza, el hombre se alza sobre ella con su mano armada artificialmente, como un ser antinatural o no natural que crea su mundo mediante la habilidad técnica, desde el arte (*τεχνη*, *tejné*, en griego) del arco hasta el que hace posible las obras artísticas. Pero aquí, para Spengler, comienza la tragedia del hombre, porque la naturaleza es más fuerte que él.

En el relato spengleriano ocurre una nueva mutación entre el quinto y el tercer milenio A. C., cuando se generaliza la agricultura del Oriente Próximo en todo el sur y centro de Europa, la ganadería en Eurasia y aparecen las formaciones urbanas de la Mesopotamia. Este nuevo salto consiste en el acto de la mano pensante según un plan realizado y verificado entre muchos y, en consecuencia, en el origen del lenguaje verbal en función del mutuo acuerdo práctico. A partir de este hablar-hacer de la asociación en común, que incrementa el artificio técnico, se libera la palabra del sometimiento a la acción manual y se constituye la actividad puramente reflexiva y el cálculo. El pensamiento constructivo se inicia, junto a la domesticación de plantas y animales y la esclavitud. También una división social del trabajo en directivo, que

piensa, y otro que ejecuta, estableciendo así la técnica fundamental de la rapacidad humana. En base a esto Spengler infiere, aplicando con demasiada simpleza el juego de fuerzas de la voluntad de poder, que existen hombres nacidos para mandar y otros para obedecer en un sentido político y económico.

La empresa en común dirigida por el lenguaje coarta la libertad tanto en los que mandan como en quienes obedecen, promoviendo el pasaje de lo orgánico a la organización, de lo natural a lo artificial, de la horda al pueblo y a la clase, y finalmente al Estado. La guerra impone la ley al vencido, como el derecho del más fuerte, y establece así la paz. Pero la guerra se continúa en la política por otros medios (lo que Foucault llamaría la “hipótesis Nietzsche”), del mismo modo que la índole anímica del animal individual de rapiña se traslada al pueblo organizado y orientado, de acuerdo a su orden interno, hacia la política (el poder) o la economía (el botín). Como sea, las civilizaciones humanas superiores, cuya existencia comienza en el tercer milenio a.C. y no duran más que mil años, representan una férrea jaula para el animal superior que las ha construido por obra de la técnica, la cual no disminuye el trabajo sino cada nueva invención necesita de otra, hasta la última catástrofe.

En la narrativa de Spengler, en el segundo milenio D. C., después de la Edad Media, se configura la cultura “fáustica” europeo-occidental, en línea de continuidad con las grandes culturas urbanas que comienzan en Egipto y Babilonia. La técnica generada por estas, en conformidad con la división en clases y el lujo material y cultural de la ciudad, se caracteriza por el refinamiento y la espiritualidad. Las pirámides egipcias o las zigurat sumerias solo alcanzan un dominio técnico sobre masas pesadas. En la cultura fáustica, en cambio, la lucha humana contra la naturaleza por medio de la técnica ha llegado a su final. Este ciclo, de acuerdo a Spengler, se abre con la época vikinga (entre 789 y 1100) y los primeros frailes (Robert Grosseteste, Roger Bacon, Alberto Magno, Witelo) que en los siglos XIII y XIV investigan el método científico –a los que denomina “vikingos del espíritu”-. Al modo genealógico nietzscheano, constituyen la casta guerrera y sacerdotal que se alzan en la cumbre de toda civilización y que se distinguen entre sí, en este caso, en que una valoriza los hechos y la otra las verdades. La cultura fáustica está atravesada por esta antítesis, en la cual los animales rapaces se rebelan contra el pensamiento puro como nunca antes.

Pero, desde el principio, esta teoría de la naturaleza (que, según Spengler, es un mito subordinado a la religión, como todo pensar teórico) se presenta como una hipótesis de trabajo para hacerse de un botín espiritual, para subyugar las fuerzas del universo físico –el mismo Dios se concibe como una energía infinita– y ponerlas a disposición de los fines del animal rapaz. De allí la exigencia del método matemático y del experimento, el ideal de la máquina de movimiento perpetuo, el sueño fáustico de crear un mundo técnico enteramente humano. Las

nuevas exploraciones “vikingas” emprendidas en el siglo XV, el invento de la pólvora y la imprenta, nuevas técnicas, incrementan en poco tiempo la voluntad de poder europeo-occidental. Con el racionalismo (siglos XVII y XVIII) irrumpe una religión materialista de la técnica, la creencia en su progreso eterno al servicio de la humanidad. A partir de entonces no sólo la vida se torna cada vez más artificial sino, a medida que avanza el maquinismo impulsado por fuerzas naturales inorgánicas, crece la tensión y el resentimiento en el interior de la división social del trabajo. En ella los empresarios e inventores (los que mandan) destinan a los operadores de máquinas (los que obedecen) a tareas que ya no consiguen referir al sentido de su propia vida. Se introduce así el aplanamiento de la experiencia en el mundo mecánico.

En Spengler, el trágico ocaso de la cultura fáustica consiste en la insurrección de las máquinas contra su creador, el animal rapaz nórdico. Desde principios del siglo XX, el poderío económico, político y bélico de Europa occidental y Estados Unidos se asienta en la superioridad de la técnica industrial, pero no se miden sus efectos. Si bien el resto de los países sólo se integran como productores de materias primas y consumidores de productos industriales, para Spengler la mecanización del mundo ingresa ya en una fase destructiva de la naturaleza (desertificación, trastornos climáticos, extinción de especies animales) y de otras culturas humanas. La civilización de la máquina, ella misma maquinica, se apresta ahora a caer sobre la naturaleza orgánica. En la contraparte de la mecanización absoluta (un ímpetu espiritual y anímico, pero no vital) hace implosión la inquietud por una vida más natural, el cansancio de las grandes ciudades, el ocultismo, las religiones orientales, la tasa de suicidio, el malestar de las masas.

La cultura fáustica, por igual, parece por la difusión mundial del saber técnico que le permitía monopolizar la industria y fundamentar en ello su poderío. No obstante, Spengler solo entiende esta adopción de la técnica del industrialismo por otras naciones “de color” (incluye a los rusos), como un arma en la lucha contra el predominio europeo-occidental. En sus propios términos, esta unilateralidad de las consecuencias de la técnica no puede darse y, de hecho, no se ha dado. El estadio destructivo de la naturaleza y la nivelación de la experiencia subjetiva suscitada por la mecanización del mundo no se ha limitado a las regiones en que se desplegó por primera vez, sino se ha expandido planetariamente en distintos grados. Esto no quiere decir que los países subalternos no han utilizado la técnica industrial como un arma contra la civilización fáustica. Por el contrario, ha sido una estrategia constante que pocas veces se ha percatado de su doble filo.

III.

En La perfección de la técnica, cuyo objeto es la edad mecánica moderna, también Jünger piensa como Spengler que la técnica no ahorra trabajo ni, por lo tanto, facilita el ocio. Esta creencia, a su juicio, se halla

entre las que fundamentan el progreso técnico como si lo uno se siguiera necesariamente de lo otro, cuando no existe ningún nexo intrínseco entre técnica y ocio. Por otra parte, las máquinas aumentan el trabajo manual al aumentar, y en forma constante, la cantidad del mecánico en la totalidad de la organización técnica. En ella, todo está conectado. No hay, por lo tanto, posibilidad alguna que se incremente el trabajo total sin que lo haga también el de la mano –que ha creado las herramientas– donde aquel no se efectúa mecánicamente. Tampoco el progreso técnico engendra riqueza, en el sentido de posesiones materiales, salvo en el grupo social de los industriales y técnicos, quienes no por eso están exentos de perderlas. La técnica de las máquinas realiza una racionalización del trabajo (producción más veloz y más barata, es decir, una economización según el principio *input-output*) en espejo con una situación de escasez y, en consecuencia, al fundarse sobre este supuesto, está impedida de abolirla. La ratio técnica reproduce la pobreza porque es consustancial a ella.

En realidad, para Jünger, es una ilusión esperar de la organización técnica algo no técnico. Ella crece donde lo no organizado técnicamente decrece y a la inversa. De la misma manera que se regula la caza de ballenas conforme al peligro de la escasez (causado por la técnica), se distribuye la pobreza, con lo cual esta se amplía. La racionalización organizativa del pensamiento técnico, a medida que se expande, no incrementa la riqueza sino la carencia de modo racional, haciéndose así más poderosa y coactiva ante la merma de lo no organizado. Esto implica, su vez, la dilatación de la burocracia administrativa de la organización tecnicista. La racionalización, al aumentar el hambre, acrecienta el consumo que no se confunde con la abundancia, antes bien se relaciona con la indigencia, la necesidad, el trabajo forzado. Las máquinas son ciclopes voraces y entrópicos que gastan más energía que la que engendran, con lo que están imposibilitadas de crear riqueza. Lo único que producen es un consumo permanente, una explotación insaciable de la naturaleza.

Esta voracidad de la mecanización del mundo, desde la época de la máquina a vapor, lleva adelante una devastación de los entes naturales, incluidos los seres humanos. La técnica industrial contamina el agua y el aire, arruina los bosques, mata a los animales y, por eso mismo, requiere que se preserve la naturaleza y se cerque grandes zonas de esta como si fueran museos. La proletarización de las masas en los yacimientos y las fábricas tiene su origen en esa explotación universal de la tierra. El progreso técnico, cuya racionalidad de la escasez también se aplica a la producción de alimentos, ha transformado a estos en dependientes de los procedimientos artificiales. Las máquinas caen también bajo el apetito voraz de la técnica, que consume y da a consumir, ya que luego de un tiempo se vuelven obsoletas, basura. La racionalización, por lo tanto, en vez de crear riqueza, consume la que ya existía y ese modo, al progresar el trabajo racional, aumenta su

destrucción. No es que la técnica sirva a la economía sino a la inversa. Esto hace que cada vez más la tecnicidad del trabajo sea más importante que el beneficio económico. Más todavía, el homo faber cree que la naturaleza no reacciona a los métodos técnicos que le impone, cuando lo hace con la misma violencia. Por ello los misterios de Ceres (o Deméter, diosa de la agricultura y la fecundidad) ordenan devolver con sacrificios periódicos aquello que se sustrae a la tierra.

Según Jünger, la perfección a la que aspira la técnica se muestra, ante todo, en el automatismo de las máquinas. En este sentido, progreso técnico significa proliferación de autómatas que producen otros destinados a repetir la producción mecánica y automática. El trabajo humano, luego, se vuelve también mecánico y uniforme, repetible interminablemente como un disco fonográfico. El autómata, desde antiguo, portaría algo siniestro al introducir el movimiento de lo inorgánico en el seno de la vida, como el reloj mecánico, hipostasiado en el modelo cartesiano de los cuerpos vivos. Desde Descartes, que rechaza la teoría aristotélica del influjo físico (*systema influxus physici*), se escinden el alma y el cuerpo y este se transforma en un autómata. Por igual, la corporalidad de los animales se concibe como un mecanismo de la res extensa, como tal, fácilmente explicable de modo mecánico e imitable con el fin de dominar y expoliar la naturaleza. Descartes y Francis Bacon, coinciden en oponerse a la teleología tomista y en postular el causalismo, que se desarrolla junto con el universo mecánico. El capitalismo, sin más, se resume en la ramificación de las leyes mecánicas a la economía.

Por otra parte, observa Jünger que si en la mecánica galileo-newtoniana el tiempo es un absoluto cósmico que fluye *aequabiliter* (con igualdad, uniformemente, regularmente), en Kant, en cambio, se da como una representación apriorística de la sensibilidad humana que carece de toda realidad en sí. A pesar de ello, coincide con el mecanicismo de Galileo y Newton al formular un tiempo único y general, infinito e infinitamente divisible, lineal y compuesto de partes cualitativamente semejantes y equivalentes. Como sea, físico o a priori, todos los procedimientos de medición del tiempo (la invención de Huygens del reloj de péndulo, en 1656, se inspiró en las investigaciones de Galileo) se basan en el supuesto de que este fluye *aequabiliter*. Los relojes miden ese transcurso mecánico, que regularizan a la vez la temporalidad humana, y hacen posible la ciencia natural (comprensión, a su vez, de los mecanismos repetibles de la naturaleza según causa y efecto) y los autómatas. Desde el momento en que los métodos de medición del tiempo ganan en precisión y exactitud se inicia el maquinismo industrial y la técnica moderna misma. Esta es poco más que un reloj que marcha con puntualidad estricta respecto de las fracciones temporales y, por eso, persigue el objetivo de subsumir toda la actividad humana bajo el orden cronométrico.

El tiempo del reloj, en comparación con el humano, donde no hay ningún instante igual a otro, es tiempo muerto, uniforme y mecánico, organizado y racionalizado, mediante el cual se mide su consumo de modo lo más exacto posible. Con el progreso técnico se incrementa la penetración del tiempo muerto en el vivo, hasta desplazarlo, imponiendo ese fenómeno de la falta o pobreza de tiempo del hombre moderno. El sistema industrial reprime el ocio (temporalidad ilimitada) y solo concede, en su lugar, cuotas de tiempo libre y vacaciones en función del mantenimiento de la fuerza de trabajo. La utilización mecánica del tiempo muerto, al acotar o reemplazar al vivo, exige la adaptación a su funcionamiento automático. Esta servidumbre, según Jünger, se percibe claramente en el tránsito automovilístico, a cuyo automatismo deben someterse quienes ingresan con su vehículo. El movimiento giratorio y repetitivo de la rueda, la uniformidad mecánica de su retorno, ya supone tiempo muerto, reloj.

La progresiva mecanización también lleva a la especialización del trabajo. Del mismo modo que la máquina es divisible y desarmable, el trabajo se despedaza en funciones que se suceden mecánicamente sobre una cinta temporal uniforme y vacía, con el correlato de tornar funcional la intervención del obrero. Se pierde así la prolongación de la mano en la herramienta manual y su adecuación al cuerpo. Al especializarse y fraccionarse el trabajo, este se libera del obrero, que pasa a ser una función intercambiable por completo sujeta a la maquinaria y a la organización técnica. La relación laboral contractual, que sucede al derecho corporativo del feudalismo en época de las manufacturas, otorga las condiciones para la expansión del industrialismo y, de esa manera, la expropiación del trabajo del obrero privado de los medios mecánicos de producción. Marx, de acuerdo a Jünger, no aprehende más que la dependencia económica del proletariado, cuando en realidad depende laboralmente por completo de las máquinas fabriles, a las que se encuentra ligado desde su origen. La mecánica industrial crea el obrero.

En el análisis de Jünger, una de las características generales de la técnica es el funcionamiento causal y teleológico a una vez. Con referencia al último, entendido como los medios técnicos adecuados a fines, señala que solamente se puede aplicar con limitaciones ya que no se sabe a qué fin último obedecen los entes naturales o la existencia humana. La adecuación técnica a fines es válida cuando aquellos se refieren a los medios y no a sí mismos en tanto alcanzados, en razón de que solo cuando un fin logrado se vuelve medio para un nuevo fin se hace adecuado como medio (en otras palabras, lo que Horkheimer define como "razón instrumental"). A su vez, esta relación de medios y fines se corresponde en paralelo con la de causas y efectos, la cual influye sobre la primera, y tiene sentido dentro de los límites del proceso técnico y sus productos especializados, pero no más allá. De este funcionamiento causal y teleológico unido proviene la conectividad en red y centralizada

a la vez –no jerárquica– de la organización técnica, que en tanto satisface necesidades sociales obliga a depender de ella.

En cualquier caso, el proyecto biotécnico de fundir o conectar la vida orgánica con la mecánica exige abandonar la ley de causalidad de la vieja física. Las relaciones causales, en tanto irreversibles, no son lo suficientemente elásticas en comparación con la función matemática, reversible a gusto. El pensar funcionalista limita los juicios causales a relaciones funcionales o directamente los sustituye por funciones. Para Jünger, estas no componen más que encadenamientos de grados de movimiento que se despliegan en el tiempo muerto del automatismo. El funcionalismo es una doctrina instrumentalista que impulsa el perfeccionamiento de la organización técnica, de tal manera que ella se reduzca a un conjunto de funciones en cuyos intersticios se inserten los seres humanos. El progreso en la mecanización automática del trabajo significa la progresión de un orden funcionalista donde, en última instancia, las máquinas funcionen solas. El funcionalismo apunta, por esto, a un funcionamiento general y, en esa medida, a la contracción del hombre a un sistema de funciones. A través de esta funcionalidad técnica se expresa una voluntad de poder que quiere dominar y explotar la naturaleza, según un nuevo método más racional para doblegarla y consumirla.

Esto quiere decir: se persigue la conversión en productos técnicos de todos los medicamentos y de la alimentación humana de origen natural y, donde no es posible, se los envasa y uniforma de modo técnico-publicitario (o sea, el actual *packaging* de la mercadotecnia). Desde la invención de la margarina en 1869, por encargo de Napoleón III al químico Hippolyte Mège-Mouriés para que encontrara un sucedáneo más económico de la manteca, se viene implantado en la alimentación (y Jünger lo anota en 1939) una serie de falsificaciones y simulacros sintéticos de elementos naturales, legal o ilegalmente. En consecuencia, los alimentos se estandarizan siguiendo el mismo criterio con el que se fabrican repuestos de máquinas y conforme al cálculo –tablas de nutrición y calorías– del porcentaje mínimo para la subsistencia del organismo humano. El progreso técnico, en una palabra, disminuye las posibilidades de una alimentación natural.

El *homo technicus* ya no siente el antiguo temor ante la violentación de la naturaleza. La mecanización se dirige fundamentalmente a herirla y explotarla de manera artificial y constante, pero las fuerzas elementales, como parte del mismo proceso técnico, también se expanden por todo el mundo mecánico. El orden industrial, en Jünger, evoca al taller de Vulcano (o Hefesto, dios del fuego, los volcanes y los metales) y los fenómenos de las erupciones volcánicas: ceniza, chispas, humo, gases, nubes nocturnas que resplandecen. Las fuerzas tónicas puestas en movimiento por las máquinas transitan aprisionadas por la cañerías, las ruedas, los hornos, los cables. Los ruidos que emiten provienen de su resistencia al tiempo muerto del

automatismo y, en ese sentido, hay que tenerlos por signos demoníacos, igual que a la luz fría de las lámparas de mercurio y de neón que iluminan de noche las ciudades. La dimensión de lo demoníaco (del griego daimon) es abierta por la técnica, en una regresión hacia lo telúrico, al someter a las fuerzas elementales de la naturaleza que así se vuelven contra los hombres.

El carácter titánico de la mecanización del mundo no solo evoca a Vulcano sino también a bestias gigantes y, a nivel de la exactitud del trabajo masificado, a insectos. Allí, el accidente laboral –inevitable e involuntario– sobreviene cuando el obrero se distrae del mecanismo que manipula y, por un momento, la fuerza elemental subyugada se libera y se venga destruyendo al operador y la máquina. La necesidad de seguridad crece con la perfección de la técnica, una edad saturnina que devora a sus propios hijos. En la interpretación de Jünger, el juicio del mito del titán Prometeo es desfavorable sobre el destino del homo faber, porque el fuego que roba para donarlo a los hombres tiene un origen solar. Lo que castigan los dioses es la profanación y servidumbre de Helios (el Sol), lo cual indica el peligro que amenaza a la técnica humana que somete a las fuerzas elementales. Las divinidades olímpicas, que han vencido a los titanes en la regencia del mundo, desprecian la aspiración titánica de Vulcano (un dios contrahecho) y combaten lo titánico de la técnica. En Jünger, la mecanización del mundo no puede continuar sin fin debido al agotamiento de las existencias que consume, entre ellas el mismo hombre. El progreso de la mecánica está condicionado, y eso marca su límite, por la respuesta destructiva de las fuerzas elementales que explota y que se revierten en contra. En cuanto la tecnicidad depende de lo no organizado que gradualmente consume, por la misma razón es incapaz de neutralizar la relación inexorable entre progresión mecánica y retorno violento de las fuerzas de la naturaleza exterior que oprime.

En todo caso, si esta ecuación de Jünger, derivada de una mística pagana, donde la técnica devasta la tierra y libera entes demoníacos, resulta reprochable por su falta de rigor metodológico –al menos para cierto paradigma del pensamiento–, su efecto de verdad –lo que importa-supera ese defecto. Más hoy, cuando las secuelas depredatorias de la edad mecánica se hacen cada vez más evidentes. Al punto que La perfección de la técnica, en gran parte, se ha vuelto prácticamente un truismo (y no cualquiera). Como en Spengler, en ella el desciframiento de la técnica se lleva a cabo a través de la noción de voluntad de poder, con una diferencia: Jünger la identifica con la mecanización moderna del mundo y no con la vida en general. Por esto logra despejar, en un segmento particularmente significativo del análisis, la mediación funcional del obrero en el automatismo del trabajo, con lo que se disuelve la continuación de la mano en la herramienta manual. Aquí la concepción de Kapp de la técnica como prolongación del cuerpo humano quizá llega al umbral de su fin y, también, a su inversión. Cuando

McLuhan divise que con las técnicas electromagnéticas aquello que se extiende es el cerebro como servomecanismo –la última extensión posible de órgano–, un nuevo funcionalismo ya habrá dado comienzo.

Bibliografía

CAMACHO, L., (1990) “Tendencias actuales en filosofía de la tecnología”, en *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, XXVIII (67-68), pp. 21-25.

DESSAUER, F. (1964), *Discusión sobre la técnica*, Madrid, Rialp.

FOUCAULT, M. (2000), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE.

HORKHEIMER, M. (1969), *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.

JÜNGER, E. (2007), *Los titanes venideros*, Barcelona, Quinteto.

JÜNGER, F. G. (1968), *Perfección y fracaso de la técnica*, Buenos Aires, Sur.

MITCHAM, C. (1989), *¿Qué es la filosofía de la técnica?* Barcelona, Anthropos.

NIETZSCHE, F. (1975), *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza.

SPENGLER, O. (1963), *El hombre y la técnica*. Buenos Aires, Editorial Ver.

UEXKÜLL, J. VON (2016), *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires, Cactus.

La filosofía del diálogo de Martin Buber y su importancia para los estudios de la comunicación humana

Vivian Romeu
Universidad Iberoamericana

Resumen:

En este texto se aborda el pensamiento filosófico de Martin Buber con vistas a reflexionar su importancia en la conceptualización de la comunicación intersubjetiva. Su filosofía del diálogo, también conocida como filosofía personalista, resulta relevante para la comprensión de la comunicación como diálogo. La obra de Buber puede considerarse fundadora de los acercamientos más claros en torno a la ontología y la teleología de la comunicación. Ello nos permitirá pensar la comunicación desde una visión trans-mediática que posibilite a su vez reflexionar en torno a los problemas de la comunicación a partir de un lente ético e intersubjetivo que soporta su quehacer más en la relación entre sujetos que en la relación de la tradición cognitivista sujeto-objeto.

Summary:

In this text the philosophical thought of Martin Buber addressed in order to reflect their importance in the conceptualisation of inter-communication. His philosophy of dialogue, also known as personalist philosophy, it is relevant to an understanding of communication and dialogue. Buber 's work can be considered the founder of the clearest around the ontology and teleology of communication approaches. This will allow us to think communication from a trans - media vision that enables in turn reflect on the problems of communication from an ethical and inter- lens supporting over his work on the relationship between subjects in the relationship of tradition cognitive subject-object.

Palabras clave: Buber, Comunicación dialógica, Comunicación intersubjetiva, Diálogo, Teoría personalista.

KeeWords: Buber, Dialogic communication, Intersubjective communication, Dialogue, Personalistic theory.

Introducción

La filosofía siempre se ha preocupado por la comunicación como fenómeno y proceso fundamental en la vida humana. Unas veces anclada en el lenguaje y otras en la relación entre personas, la filosofía ha transitado reflexivamente por el papel del símbolo, la palabra y las artes, por la ontología y la teleología de la comunicación tanto desde una visión

trascendente como antropológica, por los problemas de la interpretación y la intersubjetividad, por la naturaleza comunicativa del hombre, entre otros muchos tópicos más. Específicamente, en este texto abordaremos el pensamiento filosófico de Martin Buber, judío vienés nacido a finales del siglo XIX, cuya obra resulta a todas luces una de las más lúcidas en torno a lo que pudiéramos llamar comunicación intersubjetiva o comunicación dialógica, que es el lugar donde queremos anclarnos en esta exposición.

Martin Buber es ante todo un humanista. Su filosofía del diálogo, también conocida como filosofía personalista, resulta ser una filosofía que oscila entre lo trascendente y lo antropológico. Por una parte, su visión sobre la comunicación deriva en una especie de ontología trascendental que define a la comunicación como diálogo (aspecto que en este texto, tal y como ha aparecido ya en otros textos anteriores se interpretará más bien como teleología de la comunicación), pero fuertemente anclada a lo histórico, en términos fenomenológicos y antropológicos. En ese sentido, nos interesa de manera particular la obra de Buber, porque es capaz de ofrecer información en torno al “deber ser” de la comunicación, lo que además posibilita, amén de la multiplicidad de referencias conceptuales que contiene, pensar la comunicación desde una visión trans-mediática y en consecuencia posicionar los problemas de la comunicación a partir de un lente ético e intersubjetivo que soporta su quehacer más en la relación entre sujetos que en la relación de tradición cognitivista sujeto-objeto.

Apuntes generales sobre la obra de Martin Buber

En general, la obra de Buber ha estado enfocada en reflexionar sobre la manera en que el individuo se aproxima a Dios a través de su acción cotidiana. O sea, para Buber, el sentido religioso de su filosofía se halla acotado por la necesidad de establecer un vínculo entre el sujeto y lo divino.

Esto se debe a la profunda convicción que extrae del hassidismo sobre la inmediatez de la presencia de Dios en el mundo de los hombres y en consecuencia el esfuerzo que debe de hacer el ser humano por acercarse a Dios en su actuar diario, es decir, en su praxis de vida.

Por ello, la obra de Buber hay que leerla en doble clave exegética, por un lado su sentido trascendente ontológico, que como ya hemos dicho se halla relacionada con lo religioso y el que en este trabajo tomaremos en términos teleológicos, es decir, como finalidad o propósito trascendental de la comunicación, y por otro, en el sentido concreto, fenomenológico, vinculado al momento histórico en el que el ser humano despliega sus relaciones con otros seres humanos, el mundo físico y simbólico, y con Dios.

En su libro *¿Qué es el hombre?*, Buber, al preguntarse sobre el hombre en términos antropológicos, hace un recorrido por la historia de

la filosofía para develar cuáles han sido los filósofos y las épocas en que dicha pregunta ha intentado contestarse y por qué. Su hipótesis es que la pregunta sobre el hombre sólo puede formularse en épocas de angustia e incertidumbre para el hombre pues cuando el hombre descansa al cobijo de lo que llama “mansión cósmica”, no se pregunta por sí mismo, o sea, no se cuestiona quién es ni cuál es su papel en la vida.

A ese tenor, el sentido angustioso de la existencia viene a ser para Buber el modo en que al ser humano se le facilita pensarse como ser. Las crisis existenciales se insertan en esta propuesta como el motor impulsor de la reflexión y la autorreflexión humana en términos que son sumamente cotidianos pues a su modo de ver nunca, como en tiempos de crisis, necesitamos estar tan cerca de Dios, pero –aclaremos- para Buber, no se trata de un Dios protector e inalcanzable, sino de un ser Infinito con el que el ser humano puede entrar en relación desde su finitud pues es justamente la limitación humana lo que cobija al ser; en otras palabras, es precisamente el hecho de que el ser se sienta finito respecto al infinito lo que le ofrece conocimiento de su limitación en el mundo. La conciencia de dicha limitación constituye, según el autor, el momento en el que el hombre se abre a Dios; de ahí la importancia de la humildad y el respeto al otro que no es más que el modo en que se nos revela Dios en el mundo de la vida diaria.

De acuerdo con Dilthey, Buber pensaba que la autorreflexión humana debía darse en la relación con otros hombres, pues es justamente en dicha relación donde se da el entendimiento, es decir, el diálogo. La conciencia de la experiencia personal crea conocimiento sobre el sí mismo, y esto es lo que tanto para Dilthey como para Buber, crea la necesidad de la autorreflexión.

Como se puede notar, la antropología filosófica de Buber está enfocada a dar respuesta a las preguntas de Kant desde la premisa de que el hombre que piensa sobre el hombre (el filósofo) también está limitado como habitante del mundo, por lo que la pregunta tiene necesariamente que contestarse siempre, mostrando con ello el dinamismo mismo de la vida social en la que la vida del individuo está inserto, y al mismo tiempo, proponiendo la pregunta sobre el hombre, es decir, la autorreflexión como ontología del ser.

La idea del hombre como devenir, como algo inacabado, es una idea que concuerda con el pensamiento nietzscheano sobre el hombre como proyecto. Claro está, el concepto de superhombre en Nietzsche no puede ser asumido por Buber como válido debido a que Buber no cree en el fin del proceso, sino más bien en el proceso mismo, aspecto éste sobre el que volveremos más adelante.

De hecho, Buber asume la idea de la finitud o “incompletud” del hombre como cierta y buena para la autorreflexión, justamente porque el hombre debe pensarse siempre en su trayectoria de vida que es el camino siempre cotidiano y distinto por el que transita para relacionarse con los otros hombres. Para Buber el superhombre no existe porque si

existiera la relación con Dios sería sólo un Destino, como lo es para Kierkegaard, uno de los filósofos que también le influyen.

Kierkegaard entiende que el hombre “encarna” una relación con Dios mediante la fe (Kierkegaard, citado en Buber, 2002: 84). En esta relación, el hombre trasciende a su sí mismo, es decir, se abre a Dios y se conecta con el infinito. Aunque de apertura, se trata a todas luces de una relación de tipo religioso que excluye la relación del hombre con el hombre que es donde Buber sostiene que se puede establecer la relación con el Infinito, y es también donde nosotros situamos su aporte a los estudios de la comunicación humana.

Es Ludwig Feuerbach, junto a Husserl quien coincide con Buber en que la esencia del ser humano radica en la relación interhumana (Buber, 2002: 79-81); sin embargo, lo que para Buber es un acto entre individuos, para Feuerbach es una acción colectiva entre individuos diferenciados. Aunque el colectivismo para Buber significa el refugio de la irresponsabilidad, la máscara y el borramiento de la individualidad del ser, reconoce en Feuerbach la capacidad para reducir la preocupación sobre el ser a la existencia humana en términos netamente antropológicos. En realidad Buber tampoco apunta al individualismo donde, dice, se instala la ficción de que el ser se afirma como persona. Su postura se encuentra a medio camino entre el individualismo y el colectivismo, y es la que se ha denominado como el mundo de la relación donde la diferencia es y no es, simultáneamente, el principio de relación interhumana.

Para Heidegger por ejemplo, a quien Buber le dedica una parte de sus reflexiones, la diferencia está presente en un sentido ontológico ya que un ser es un ser porque se diferencia de otro ser en tanto dicha diferencia asegura la existencia del ser. Para Heidegger, la existencia real del ser sólo puede ser aprehendida en su relación con lo que él llama “la naturaleza del ser” que no es otra cosa que el Ser Entero, es decir, el ser diferente. Esa es la razón por la que el concepto de diferencia en Heidegger es punto de partida para la filosofía del diálogo en Buber ya que si bien Heidegger marca al concepto de diferencia como lugar para la afirmación de la existencia fenoménica del ser, dicha existencia como ser en el mundo es fácilmente trasladable a un espacio antropológico en el que en los propios términos de Heidegger se confirma la existencia del ser mediante su puesta en relación con el otro.

Es justamente esta “puesta en relación con” lo que le atrae a Buber del pensamiento de Heidegger planteando a su vez, como se desarrollará en el apartado siguiente, que la relación entre un ser y otro ser se propone, contrario a Heidegger, como una relación dialógica. De hecho, Buber acusa a Heidegger de referirse a un falso diálogo ya que la relación de un ser con otro ser no puede circunscribirse a una relación de solicitud (el ser que quiere ser aprehendido por el otro), como Heidegger señala. Para Buber, la relación de un ser con otro ser debe

estar desprovista de todo sentido de utilidad, incluyendo en ello la solicitud.

Como se puede observar, la influencia de Heidegger en la obra de Buber resulta crucial en tanto le permite desarrollar a Buber, en contraposición, su filosofía del diálogo desde posiciones más vinculadas a la relación dialógica del sí mismo con lo que denomina “otro mismo” lo que plantea una conceptualización de la diferencia en términos distintos.

Lo anterior está muy relacionado con las reflexiones de Levinas en torno al Otro. Levinas tiene el mérito de haber colocado en la reflexión sobre el ser al otro, por lo que su filosofía de la alteridad resulta a todas luces un llamado de atención en torno a un desplazamiento de la cuestión antropológica que se acerca, en nuestra opinión, a lo señalado por Buber.

Para el filósofo lituano, el ser es un ente impersonal, árido, neutro, que sólo puede constituirse en ser si es ser para el otro, es decir, si se supera en su impersonalidad y extiende su relación en el respeto al otro. En ese sentido, no es difícil notar cómo para Levinas el ser para el otro constituye no sólo un momento ético del ser, sino el momento en el que se adquiere conciencia de su ser mismo, de manera que el ser se reconoce como tal justamente a partir de su relación de respeto, responsabilidad y solidaridad con el otro.

Es evidente que la filosofía del diálogo de Buber halla en la filosofía de la alteridad de Levinas una premisa común. Buber parte de los conceptos de responsabilidad y desinterés de Levinas para plantear que la relación con el otro adquiere trascendencia en el respeto y la solidaridad desinteresada y no en la dominación del yo hacia el otro. Sin embargo, esto que en Buber es apertura y libertad del yo, en Levinas es límite en tanto el yo, según este autor, queda limitado al Otro.

No es menos cierto que esta limitación del Yo que señala Levinas resulta real, pero también consideramos que Levinas reduce el concepto de reconocimiento al momento ético que debe tener lugar en la relación del yo con el otro. A nuestro modo de ver Buber resuelve esta problemática planteando que el encuentro del hombre con el hombre es un encuentro transformador ya que, como afirma el propio autor: “únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo como hombre, y marche de este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”. (Buber: 145).

Como se puede notar, para Buber el reconocimiento del otro no es nunca condición *si ne qua non* del reconocimiento de sí (ésta está vinculada más bien a la autorreflexión y no a la solicitud), sino que el reconocimiento del otro es escenario de la autorreflexión donde la voluntad y la conciencia del yo debe reconocer al otro como persona, es decir, debe reconocerlo en su esencia como ser.

Puede parecer que lo anterior hace referencia al ser en un sentido autosuficiente. Recordemos que para Buber el hombre es

proyecto y no le está dado todo en la experiencia (premisas procedentes de Nietzsche y Heidegger, respectivamente) por lo que debemos aclarar que para Buber el reconocimiento del sí mismo no proviene de su mera existencia, si no, en conjunción con Ebner, de la percepción del sí mismo en relación con el mundo en donde existe. Esta contextualización de la existencia del ser con respecto a la historia y al entramado espacio-temporal en el que deviene, permite a Buber pensar al ser siempre en relación con otros seres, condición que, como se notará, supone al mismo tiempo condición ontológica y fenomenológica simultáneamente.

A propósito de ello Max Scheler, otro de los filósofos de cuya obra Buber se nutre para formular su filosofía dialógica, plantea que el hombre si bien ignora lo que es, sabe también que lo ignora, es decir, está consciente de su desconocimiento, o diríamos más bien, de su perplejidad ante el hecho de que se percibe a la vez diferente y semejante a otros seres en el mundo natural y simbólico. Es decir, su dualidad (animalidad vs espiritualidad) lo hace ser parte de una realidad compleja que lo mismo lo protege que lo amenaza. En ese sentido, el hombre no es un ser diferente a otro ser, sino que se inscribe mínimamente en el tejido natural y social y por ello en la relación con otros seres del espacio natural y social con los que tiene no sólo que convivir, sino compartir, relacionarse.

Uno de los planteamientos de la filosofía religiosa de Ebner señala a la palabra como vínculo fundamental para la comprensión humana. A diferencia de Scheler que ve en la palabra sólo una parte de la escisión del ser entre impulso y representación, la palabra para Ebner es reunión, comprensión entre los humanos ya que según este filósofo es la única vía para estar cerca de Dios. Este acercamiento de los humanos a Dios por medio de la comprensión a la que lleva la palabra, indica que para Ebner la palabra tiene un sentido trascendente.

Este aspecto es negado categóricamente por Levinas y por Kierkegaard, pero no por Heidegger quien considera a la palabra como la casa del ser. Sin embargo, si bien Buber no toma partido radical en esta diatriba, toma de Ebner la idea de la palabra como vehículo de acercamiento entre los hombres para proponerla como instancia de apertura al diálogo, a la vez que instancia de cancelación.

Para llegar a ello, Buber ha reformulado previamente el concepto de dualidad de Scheler que trata al impulso (animalidad, fuerza, irracionalidad) y al espíritu (palabra, símbolo, representación) como dos propiedades separadas y las reúne en lo que él llama el "impulso espiritual" que según el autor, provoca en los hombres el impulso de estar junto a los demás hombres por medio de la palabra, de la comunicación, lo que sin dudas, hace recordar a Ebner y su controversial idea de que las claves de la interpretación del ser se hallan en el amor y en la palabra.

Hasta aquí hemos expuesto de manera muy breve las principales influencias filosóficas en la obra de Martin Buber, tales influencias –tal y

como hemos explicado con anterioridad- han servido a Buber para construir una de las teorías más simples y más importantes de la filosofía dialógica en el siglo XX. Durante el desarrollo del siguiente apartado, expondremos la propuesta dialógica de Buber, conocida también como la teoría del Yo-Tú. Esta teoría ha tomado forma en el marco de la filosofía del diálogo de Martin Buber y forma parte, en lo general, del debate filosófico en torno a la naturaleza del hombre; de manera particular, dicha teoría da cuenta de la reflexión sobre el diálogo en las relaciones humanas desde una perspectiva ética esencialista que resulta en nuestra opinión altamente provechosa para los estudios de los fenómenos, formas y procesos comunicativos, en específico para la comunicación interpersonal, también conocida como comunicación intersubjetiva.

La propuesta del Yo-tú

La filosofía del diálogo de Buber se encuentra contenida fundamentalmente en su libro *Yo y tú*, de 1923, aunque también se observan trazos de ella en una de sus obras fundamentales *¿Qué es el hombre?*, de 1942. Otras de sus obras relevantes en las que se alude a la filosofía del diálogo son *Dos modos de fe* (1950) y *Sionismo y universalidad* (1967) que fue uno de sus últimos libros.

Para Buber, la respuesta a las preguntas sobre el hombre debía conformar no sólo la tarea de la filosofía, en tanto se trataba de pensar la filosofía en sentido antropológico, sino también debía realzar la conciencia de la finitud del ser humano en todo pensamiento filosófico y acción cotidiana, pues como comentamos con anterioridad, esta era justamente la manera de hacer que el hombre (fuera intelectual, religioso, científico o carpintero) se pensara a sí mismo desde su propia actuación como ser en el mundo. Esta propuesta es conocida como filosofía del diálogo, filosofía del Yo-tú o filosofía personalista, y parte de concebir que no existe un yo aislado, sino siempre en relación con el otro.

Sus conceptos principales son varios, pero comenzaremos con el concepto que mueve toda su filosofía, que es el de “relación esencial”.

Por relación esencial Buber considera una relación de tipo óntico entre el yo y el tú que se da por medio de la amistad o el amor, haciendo que el ser se franquee hacia el ser. Esta idea de franqueza vinculada al concepto de relación esencial expresa el sentido mutuo y directo de la reciprocidad casi en los términos en que Levinas asume el concepto de afectación como el tú que afecta al yo y viceversa.

Como se puede notar, la afectación es para Buber el motor de la relación y se define en términos de solicitud, pero no como lo hace Heidegger, sino como lugar de apertura y punto de partida para la relación con el otro. En ese sentido, la relación esencial se da a partir de la solicitud del yo creando junto al tú una especie de “nosotros” que es un concepto que rige la relación yo-tú en clave dialógica, no sociológica.

En el “nosotros” se imbrican otros tres conceptos de la filosofía dialógica de Buber, el concepto de “mundo de la relación”, el concepto del “entre” y el concepto de “diálogo”.

Por mundo de la relación Buber entiende la totalidad de las relaciones esenciales entre los individuos que, como ya vimos, son relaciones dadas a través del amor o la amistad en la que un ser se franquea al otro. Para Buber, entrar en el mundo de la relación es sobreponerse a la soledad para tener una vida renovada con el mundo. Esta relación ocurre en el aquí y el ahora y se revela cuando un individuo es capaz de reconocer a otro en toda su alteridad, pues según Buber, es a partir de ello que será capaz de reconocerse a sí mismo plenamente, en su capacidad y poder de transformación.

En ese sentido, el mundo de la relación muestra un ámbito de relación del hombre con el hombre que se da en el “entre”, es decir, en la necesidad del ser de buscar otro ser para comunicarse en una esfera común. El “entre” es así una intuición conceptual que se ubica en la relación entre personas como lugar de las ocurrencias interhumanas, y la comunicación el lugar potencial de la transformación.

Sólo en el “entre” puede darse una relación auténtica, viva, inmediata y directa, por lo que el “entre” es el lugar del diálogo por excelencia porque es el lugar del encuentro con el otro. El diálogo según Buber debe ser “personalizado” y en el presente de la permanencia. No debe estar dispuesto ni concluido apriorísticamente. El diálogo, en palabras del filósofo judío, es la forma en la que uno se convierte hacia el otro, transformándose en la aceptación del otro, lo que permite a su vez, como ya hemos indicado, el respeto al otro y a su palabra.

Para Buber el diálogo se puede dar tanto mediante el lenguaje como mediante el silencio porque la comunicación dada a través del diálogo trasciende el lenguaje para ser fuerza de creación y enriquecimiento del ser.

Otro de los conceptos vinculados al diálogo y a la comunicación es el concepto de interlocutor que es la persona a la que se le reconoce y acepta dentro del diálogo. Un interlocutor, se le descubre y confronta en el acontecer del diálogo presentándose como lo que es. En ese sentido, como señala Buber (2002), no hay medida ni comparación para aprehender al interlocutor pues aparece sin que se le llame y se desvanece cuando se lo retiene. El interlocutor es la presencia del yo porque sólo hay presencia por él. En ese sentido, el interlocutor posibilita al yo la reciprocidad y lo ayuda a atisbar la eternidad, es decir, a conectarse con el Infinito.

Como se puede notar, para Buber el interlocutor es el otro en relación yo-tú que, como ya hemos mencionado, es una relación basada en la confianza y la personificación del tú. En la confianza los deseos individuales se funden de forma natural, sin esfuerzo, con las necesidades del otro o de la comunidad, de manera tal que la confianza conlleva al compromiso, la ayuda, el servicio, el respeto y la comprensión

del otro, instaurando una ética del amor en tanto ética transformadora y enriquecedora del ser.

Por medio de la confianza, el yo entra en relación directa con el tú, personificándolo; es decir, estableciéndose entre ambos una relación del tipo yo-tú que es, según Buber, el modo natural de reunirse el ser, es decir, la acción amorosa de personalización e intercomunicación humana que hace que el tú nunca sea límite del yo. En el amor, en tanto acción cósmica ubicada en el “entre”, el tú siempre es fuente del yo. Es preciso señalar que para Buber el amor no es un sentimiento del yo hacia el tú, sino una acción de personalización del tú que se da en la relación entre el yo y el tú.

En el amor, el diálogo se da de forma natural y sin mediaciones, por eso el conocimiento resultante de dicho diálogo es fruto de una relación auténtica entre persona y persona. Ese conocimiento, según Buber, no es conceptualizable porque no es racional, pero es conocimiento verdadero porque es conocimiento que liga al ser con su ser infinito.

Es importante señalar que el otro para Buber es el tú que adquiere, según la forma de relación implementada, propiedades de tú (persona), de Ello (mundo objetual), y de Tú (lo divino). En cualquier caso, como se puede notar, el yo entra en relación con el tú y establece a partir de ello los tres tipos de relaciones anteriores, por lo que nunca está solo. Concebir el yo en solitario es concebirlo fuera de la historia y eso para Buber no es posible.

Buber plantea que el yo-tú (sea tú o Tú, pues en cualquier caso se trata de un otro personalizado) expresa relaciones de vinculación natural, mientras que el yo-Ello expresa relaciones de distinción natural. Como se puede notar, el concepto de diferencia en Buber está tratado, en una primera aproximación, en un sentido relacional que impide u obstaculiza el reconocimiento del otro como persona, es decir, el reconocimiento del otro en su esencia. Tal obstaculización generaría relaciones de dominación y utilidad, a diferencia de las relaciones del yo-tú que genera relaciones de co-participación y reciprocidad.

La relación yo-tú permite una relación mutua y directa por medio de la cual el yo se da al tú y viceversa. Esta experiencia de relación ocurre en la medida en que se “penetra” en la esencia del otro y se crea una atmósfera de apertura y comunidad que resulta benéfica y transformadora. En cambio, en las relaciones yo-Ello, la distinción que los separa indica que la experiencia no es ni mutua ni directa; de hecho se trata de una experiencia mediada, condicionada, donde el Ello sólo puede dejarse experimentar sin participar de la experiencia pues se cosifica y despersonaliza, cancelando la posibilidad de ser percibido como el yo, o sea, como persona o ser en su esencia como ser.

En la relación yo-tú, el ser entra en relación con el ser. No se circunscribe a ningún tiempo y espacio pues si bien se trata de una relación de presencia, al decir de Buber, esta relación es no situada. Esta

es la única manera en la que según el autor, el yo puede percibir al tú como persona (como a su sí mismo) y no como un objeto o cosa.

Por el contrario, en la relación yo-Ello el ser sitúa al tú en un espacio y un tiempo concretos, o sea, le da un lugar en el mundo en el que se despliegan las relaciones históricas de poder. No se anula el poder ni el sentimiento ni la historia y por ello el yo se aísla, no entra en verdadera relación pues no ve al otro como un “otro mismo”, sino como otro ajeno y diferente, tal y como lo veía Heidegger. En ese sentido, la relación Yo-Ello es una relación de desprendimiento, en tanto se desprende el yo del tú (ello) conformando a su vez relaciones de cosificación, dominación y utilización. A este tipo de relación le podemos denominar relación de violencia.

Como se puede notar, situar al tú implica, siguiendo a Buber, cosificarlo. Por ello Buber advierte que en la relación del yo-tú no hay mediaciones (él, de hecho sostiene que se da a través de la “gracia”). En nuestra opinión, esto no indica que ignore las relaciones de poder que atraviesan la historia en forma de prácticas discursivas o sociales, sino más bien que en el reconocimiento de la presencia del poder, la relación yo-tú tiene que darse de alguna manera “suspendiendo” esta situacionalidad. Dicha suspensión resulta uno de los problemas más acuciantes que la filosofía de Buber presenta al análisis y la reflexión del fenómeno comunicativo.

Para Buber, por ejemplo, la relación yo-tú es de involucramiento e integración en la que el yo participa del tú y viceversa, pero ninguno se funde con el otro. En este ambos conservar su esencia, que es lo mismo que decir, en este ambos conservar su diferencia, el mundo de la relación dado en el yo-tú expresa equidad y respeto, no en posibilidad, sino en el hecho, en el darse mismo de la relación. Esto indica que la relación del yo con el tú no tiene una finalidad como tal, más bien podríamos decir que en términos informacionales apunta a la nada; sin embargo, lo que importa no es la relación resultante, sino el camino que conduce hacia ella, es decir, la trayectoria dialógica que es la que permite la apertura al otro.

Según el filósofo judío, es esta relación con el otro la que se configura como modo primordial de la experiencia del ser. En este caso, la experiencia de la relación se da por medio de una experiencia entre el ser y el otro, en la que ambos participan desplegando lo que Buber llama el mundo de la relación participativa, directa, mutua y presente. Esta experiencia es dialógica, y a diferencia de la relación que se da por medio de una experiencia del ser “en” el otro (violenta y no participativa), recrea una instancia donde lo dialógico es entendido más allá de lo comunicativo propiamente dicho, es decir, más allá de lo que está constituido por símbolos y prácticas discursivas y sociales que conforman lenguaje. Lo dialógico se conceptualiza así como una instancia de relación ilimitada que trasciende al lenguaje (finito por naturaleza),

que se define como “ese estar en dos en recíproca presencia” que es para Buber donde se realiza y reconoce el encuentro con el otro.

Es en ese sentido en el que Buber afirma que el diálogo es lo que le da sentido a la vida del hombre, lo que encaja muy bien con la propuesta dialógica de Freire cuando señala que el sentido de horizontalidad y la condición simpatética que determina la relación afectiva y amorosa se halla presente en todo diálogo.

En torno a la comunicación dialógica en Buber

Como se ha podido observar, la comunicación dialógica hace énfasis en la colaboración, la horizontalidad y la participación. Como afirma Luis Ramiro Beltrán en la comunicación horizontal, la comunicación se torna proceso de interacción social democrática en la que los seres humanos comparten de forma voluntaria sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación (Beltrán, citado en Aguirre, 2009). Se trata a todas luces de una comunicación donde “importan”, en los términos levinasianos del concepto, los dos interlocutores por igual, y con el mismo nivel de comprometimiento tanto en la dimensión ético-moral como en la dimensión política y comunicativa. En ese sentido debemos distinguir y separar la comunicación dialógica del discurso dialógico, como discurso de alternancia de los turnos del habla, entre dos o más personas.

Nos referimos a la comunicación dialógica, tal y como lo hace José Luis Aguirre, como un proceso en el que se construye una experiencia de “mutualidad dialéctica”, de “intersubjetividad cooperativa” en el que el diálogo es entendido como “exigencia existencial” o “llamado de encuentro” (Aguirre, 2009). Esta idea del encuentro, como el mismo Aguirre refiere, es tratada del mismo modo por Buber, González Rey, Freire, Grimson, Theodosiadis, entre otros pensadores, y se postula como lugar del diálogo en el que los interlocutores buscan la coparticipación, la comprensión.

Como se puede notar ésta es justamente la idea que hemos venido abordado tanto en este trabajo como en trabajos anteriores sobre la comunicación como “puesta en común”, como intercambio cooperativo y dialógico. La comunicación como puesta en común, como bien advierte Grimson se diferencia de la acción pública, en tanto ésta es sólo contacto y aquélla, plena comprensión (Grimson, 2007).

Desde el campo de la psicología, la comunicación dialógica ha sido entendida como una postura de comunicación centrada en la persona (Yo) que se acerca al diálogo con el otro, tal y como afirma Gergen (citado en Armenta, 2008) de una manera tentativa, es decir, aproximándose siempre a la realidad del otro para revisar la congruencia de sus propias interpretaciones. Según Armenta, la psicología llama a este encuentro aproximativo “diálogo genuino”. En ese

sentido, en el diálogo genuino, las apreciaciones del yo sobre el otro son siempre falibles y por ello deben ser tentativas.

Esta falibilidad no debe entenderse como que el encuentro dialógico mismo no pueda tener lugar en la realidad, mucho menos que el yo no pueda lograr una verdadera integración con el otro; se trata más bien de que el involucramiento del yo debe de ser lo suficientemente honesto y humilde como para saber y reconocer en la experiencia presente que se trata de buscar una comprensión empática con el otro sin dejar de ser uno mismo. Como afirmara Buber, se trata de un “estar ahí en recíproca presencia”, no de fundirse el uno con el otro.

El hecho de compartir significados, sensibilidades, confianza y espacios de dignidad de una manera auténtica, congruente y recíproca convierte al diálogo en lo que Buber denominaba acción transformadora y enriquecedora del ser. Así, la comunicación dialógica tiene capacidad de cambio mediante el despliegue de su sentido de solidaridad y el lugar privilegiado en que coloca a la escucha.

La escucha, como punto de partida de la comunicación, posibilita el diálogo de una manera más genuina que la palabra. La palabra, si bien facilita la apertura al diálogo, puede, por su propia naturaleza limitada, como afirmó Buber, cancelarlo. En ese sentido, entender el silencio como posibilidad del diálogo no implica bajo ninguna circunstancia asumirlo como un medio para la censura o la cancelación de la comunicación, sino como oportunidad para la escucha. El silencio, tal y como hemos referido, activa la comprensión porque propicia el diálogo mediante el reconocimiento y respeto a la palabra del otro, lo que demuestra en principio, el carácter provisional de nuestros juicios e interpretaciones.

Como se puede notar, la comunicación dialógica no es más que lo que la filosofía reconoce como comunicación intersubjetiva la cual hunde raíces profundas en la hermenéutica dialógica de Gadamer y en lo que puede llamarse “la teoría de la comprensión” de Bajtín. En ambos casos, el diálogo se instala como espacio para la comprensión del otro mediante la actividad creadora y productiva que lo caracteriza.

La comunicación dialógica se coloca así como una situación comunicativa comprensiva en la que existe la posibilidad de transformar los puntos de vista preconcebidos (Bajtín, 1999: 364), dándose la comprensión de la voz propia por medio de la voz ajena. En su obra inconclusa “Hacia una metodología de las ciencias humanas” (1974) Bajtín reconocía el problema de la comprensión del otro, como un problema bastante insoluble.

Como para él el sentido debía ser universal (Bajtín, 1999: 381), la comprensión tenía que ser a todas luces un acto inteligible basado en las experiencias humanas más generales, de manera que asegurara con ello la posibilidad misma de la comunicación. Bajtín entendía, al igual que Buber y Gadamer, que la comprensión era la condición de posibilidad de la comunicación; sin ella, la comunicación es sencillamente inoperante. Por ello, más allá de los códigos y las

significaciones, la presencia del sentido en la comunicación dialógica asegura el diálogo, es decir, la puesta en común que hace participar a los interlocutores de una experiencia conjunta recíproca y enriquecedora.

Dicha experiencia, dialógica en su naturaleza, se da en un espacio comunicativo donde las significaciones no pueden estar previamente instaladas (pues de lo contrario no crearían sentido), sino que acontecen, o sea, se dan durante el proceso de diálogo sin que ninguno de los interlocutores lo busque. He ahí la idea de Buber sobre el hecho de que el diálogo, instaurado en el mundo de la relación del yo-tú, no tiene a priori porque no se busca, se descubre.

Esta propiedad de imprevisibilidad del diálogo es justamente lo que permite la creación de sentidos, generando un espacio de apertura al otro, a su palabra, que podríamos llamar hermenéutica del otro, es decir, hermenéutica de la alteridad. El otro, en consecuencia, es el que aporta justamente lo nuevo, lo imprevisible, y también el riesgo, lo no esperado. La experiencia apertural del diálogo presente en toda comunicación dialógica supone entonces, no sólo cierto tipo de implicación “afectiva” entre los interlocutores, sino y sobre todo la posibilidad de reducir al mínimo posible la despersonalización.

Conclusiones

Como se puede notar, la filosofía del diálogo de Buber suministra valiosos insumos para reflexionar en torno a la comunicación dialógica y a la comunicación como fenómeno y proceso del ser humano en su trayectoria de vida en lo social. Su influencia se halla vinculada de manera estrecha y directa, como ya vimos, con la pedagogía de la comunicación y la comunicación intercultural, y de forma general e indirecta con los procesos de interpretación y el papel del entendimiento en los actos comunicativos, donde la comunicación se entienda y ensaye como necesidad de compartir y no como necesidad de poder.

Este último aspecto, sin la pretensión de instaurarlo en términos ontológicos, mucho menos trascendentalistas, posibilita pensar a la comunicación en términos más humanistas, es decir, como práctica ética en el ámbito de lo cotidiano de la construcción de sentido para una comunidad de hablantes que ya no comparte necesariamente del todo los referentes socio-culturales que pueblan las concepciones de vida del potencialmente disímil conjunto de sujetos en la realidad.

Esa es la razón por lo que las aportaciones de Buber permiten el planteo de preguntas que desde la comunicación aún no tienen una respuesta homogénea y clara. Por ejemplo ¿qué es la comunicación sin diálogo?, ¿cuál es el papel de la comprensión en los procesos comunicativos?, ¿la comunicación, el diálogo, puede transformar al ser humano?, si la comunicación es algo más que lenguaje institucionalizado y ritualizado ¿qué es?, ¿puede haber comunicación fuera del poder? ¿hablar de comunicación es hablar de interpretación?

En este trabajo, como se ha podido apreciar, sólo dimos cuenta de las implicaciones del concepto de diálogo de Buber en la comunicación dialógica, como un tipo de comunicación que sin ser llegar a ser necesariamente eficaz en términos de entendimiento codicial y referencial, se instala como aquella comunicación que apela a la intersubjetividad, el reconocimiento y la acción común.

Los conceptos que maneja Buber en su filosofía del diálogo apuntan a las bases religiosas judeocristianas que en su esencia se hallan estrechamente vinculadas con el deber ser de la comunicación, es decir, con el ideal de la acción comunicativa. No obstante, Buber considera que este ideal es posible mediante el diálogo que para él, ya mencionamos, es parte de la comunicación esencial.

Por ello, sin desestimar estas concepciones ético-religiosas del autor, para nosotros las aportaciones de la filosofía del diálogo de Martin Buber tienen otras aristas que nos permiten reflexionar, no en torno a lo que sucede en los actos comunicativos en los que creemos es imposible soslayar y negar la presencia del poder, sino en lo que debería suceder si se emplea a la comunicación como vía para construir un mundo mejor relacionado y mejor comprendido.

En esos términos, los estudios de la comunicación deben entender el legado buberiano a partir de lo que a nuestro juicio constituyen sus principales aportaciones, mismas que se enlistan a continuación:

-La comunicación es entendida como diálogo, y el diálogo como aquello que trasciende el lenguaje porque si bien el lenguaje posibilita la apertura al diálogo, también lo limita y cancela, en tanto es limitado por naturaleza.

-El diálogo que es vehículo de lo comunicativo, remite a una relación auténtica entre personas. Dicha relación es entendida como “relación viva” que enriquece al ser y asegura con ello más que un mero intercambio de ideas.

-En términos éticos, el diálogo funciona como instancia en la que el individuo reconoce al otro en su alteridad y a partir de ello es capaz de reconocerse a sí mismo en su finitud. Buber supone que el diálogo, y por extensión la comunicación tienen la capacidad de transformar al hombre.

-Mediante la comunicación se establece el mundo de la relación que es inicio, no finalidad. El mundo de la relación está regido por el “nosotros”, no en el sentido sociológico, sino en el sentido dialógico, es decir, de la relación. Por ello su concepto del “entre” resulta interesante para la comunicación en tanto implica la reunión del hombre con el hombre, o lo que en términos propiamente comunicativos denota la relación comunicativa entre sujetos.

-El mundo de la relación es el lugar de la necesidad del ser de buscar al otro para comunicarse en una esfera común que los sobrepase a ambos, y está signado por el concepto de “impulso espiritual”

(adaptado originalmente del planteamiento de Scheler) que es lo que en opinión de Buber, deviene motor impulsor de la relación con el otro.

Como se puede observar, las aportaciones anteriores ofrecen a los estudios en comunicación la posibilidad de pensar al diálogo no como mera conversación entre dos personas, sino como instancia para la comprensión mutua necesaria para sostener una comunicación sana y eficaz; por ello afirmamos que se encuentran en el nivel teleológico de la comunicación, lo cual a su vez permite pensar la comunicación como acción ética y profiláctica, y en consecuencia al problema comunicativo como un problema que trasciende lo meramente simbólico y que instauro, justamente por eso, la problemática comunicativa en una dimensión en la que el símbolo es sólo pretexto del trasvase informativo y lo simbólico investidura formal del intercambio, de la socialización. En ese sentido, la comunicación, a través de la lente buberiana, resulta ante todo el lugar donde los hombres pueden interactuar tanto para darse como para oponerse el uno al otro.

Por ello, si bien consideramos que la relación entre sujetos (dimensión personalista de la comunicación, para decirlo en clave buberiana) no es la única que debe acaparar la atención de los estudios de la comunicación, sí creemos que debe posicionarse como originaria y pilar del proceso comunicativo al interior y al exterior de la vida individual y social del ser humano, donde la obra de Martin Buber constituye uno de los legados más legítimos y necesarios sobre todo en la esfera latinoamericana.

Bibliografía

AGUIRRE, J. L. (2009) "Alteridad dialógica y ciudadanía: Retos desde la comunicación intercultural", en *Aula Intercultural. El portal de la educación intercultural*. Artículo disponible en línea en: www.aulaintercultural.org/article.php?id_article=3387

ARMENTA, J. (2008) "Diálogo y amistad: una perspectiva centrada en la persona", en *Revista Olas de cambio*, núm. 2. Artículo disponible en línea en: counselingred.com.ar/_newsletters/javier.htm

ARROYO, L.M. (2007) "La antropología dialógica en la historia de la filosofía", en *Revista Thémata*, n° 39.

BAJTÍN, M. (1999) *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.

BUBER, M. (1969) *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión.

BUBER, M. (2002) *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica.

BUBER, M. (1978) *Sionismo y universalidad*, Buenos Aires, Ediciones Porteñas.

DE LA VEGA-HAZAS, J. (2004) "Martin Buber: filosofía y teología natural", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, no. 21.

FUENTES, R. (1992). “El estudio de la comunicación desde una perspectiva sociocultural en América Latina”, en *Diálogos de la comunicación* no. 32, revista FELAFACS, pp. 16-27. Artículo disponible en línea en: <http://ccdoc.iteso.mx/acervo/cat.aspx?cmn=browse&id=939>

GADAMER, H.G. (1997). *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

GRIMSON, A. (2007) “Debates acerca de la interculturalidad y la comunicación”, en *Revista Diálogos de comunicación*, núm. 75, septiembre-diciembre, FELAFACS. Artículo disponible en línea en: www.dialogosfelafacs.net/75/articulo_resultado.php?v_idcodigo=39&v_idclase=7.

IBÁÑEZ, J.A. (1987) “Planteamiento filosófico-educativo del problema de la comunicación”, en *Revista Española de Pedagogía*, julio-septiembre, Madrid, pp. 295-304.

MACÍAS, N., CARDONA, D. (2007) *Comunicometodología. Intervención social estratégica*, México, Publicaciones Universidad Intercontinental, Cuadernos.

PIÑUEL, J.L. (1986). “Fuentes epistemológicas de la teoría de la comunicación”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 33, enero-marzo, Madrid, pp. 35-54.

RODRÍGUEZ, I. (s/a) “Martin Buber, el filósofo del diálogo”, en www.uv.es/~tyrum/artpersonalismo3.htm

ROMEU, V. (2009). “Indeterminación y construcción identitaria. Reflexiones sobre lo estético como dimensión dialógica de lo sensible”, en *Revista Análisi, quaderns de comunicació i cultura*, núm.39. Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 163-178. Artículo en línea en: www.raco.cat/index.php/Analisi/Article/view/184494

ROMEU, V. (2011). “Diálogo y comunicación intercultural. Pretextos para reflexionar sobre la relación sujeto-sujeto en la comunicación humana”, en *Revista Comunicación y medios, del Instituto de la Comunicación e Imagen*, no. 21/2010. Monográfico Diversidad e interculturalidad: la comunicación como estrategia. Universidad de Chile, pp. 24-50. Artículo también disponible en línea en: www.byzantion.uchile.cl/index.php/RCM/article/viewArticle/17447

ROMEU, V. (2014). “Personalización, intimidad y confianza, criterios para reconceptualizar la comunicación interpersonal”, en *XX Anuario CONEICC*, pp. 47-67.

VENTO, I. (s/a). “Fenomenología del “espacio común” en la correlación comunicativa: “compromiso, correspondencia y comunicación”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid.

Artículo en línea en: www.redjif.org/bp/images/pdf/vento.pdf

Observaciones sobre ética y comunicación. Kierkegaard y Wittgenstein

Patricia C. Dip
Univ. Nac. de General Sarmiento
Univ. de Buenos Aires
CONICET

Resumen:

Nos ocupamos del tema de los estudiosos que realizaron la recepción conjunta de las obras de Kierkegaard y Wittgenstein con el objeto de señalar la importancia de estos tipos de abordajes para evitar la insalvable confrontación entre la filosofía analítica y la filosofía continental. En este marco, consideramos las cuestiones que es necesario tratar para estar en condiciones de realizar la recepción conjunta de ambos pensadores. Esta recepción no es posible debido a las temáticas que ocuparon a cada pensador y menos aún debido a las escuelas de pensamiento que se apropiaron de sus obras sino gracias a la importancia que tanto Kierkegaard como Wittgenstein le concedieron a la ética a la hora de pensar los problemas de la filosofía contemporánea. Los dos pensadores discutieron los problemas morales a partir de la confrontación entre ética y ciencia, desarrollando la herencia epistemológica heredada de Kant.

Summary:

We are concerned with the theme of the scholars who undertook the combined analysis of the work of Kierkegaard and Wittgenstein, our aim being to point out the importance of this kind of approach to avoiding the insoluble confrontation between analytical and continental philosophy. In this context, we consider the questions which it is necessary to deal with so as to be in a position to undertake the combined analysis of both thinkers. This analysis is possible, not due to the themes which concern each thinker, and still less to the schools of thought which appropriated their works, but thanks rather to the significance which both Kierkegaard and Wittgenstein conceded to ethics when it came to conceptualizing the problems of contemporary philosophy. The two thinkers discussed moral problems starting from the confrontation between ethics and science, developing the epistemological inheritance left by Kant.

Palabras claves: Kierkegaard, Wittgenstein, Ética

Keywords: Kierkegaard, Wittgenstein, Ethics

Introducción

No es evidente de suyo que exista algún vínculo teórico entre el pensamiento de Søren Kierkegaard -generalmente asociado al existencialismo y la teología negativa- y el de Ludwig Wittgenstein, quien produce su obra casi un siglo después, en el ámbito de la filosofía del lenguaje, teniendo *in mente* problemas relacionados con la lógica y la matemática. Además, aun si el ámbito de investigación del filósofo danés del siglo XIX y el del pensador vienés hubiera respondido a una misma escuela o tradición de pensamiento, todavía quedaría pendiente la pregunta sobre la necesidad, la pertinencia y el modo de establecer una conexión entre los dos filósofos. De hecho, las primeras publicaciones que se ocupan de considerar conjuntamente la obra de ambos pensadores aparecen entre mediados de los años 50 y comienzos de la década del 60.⁶² Esto indica que, a pesar de las declaraciones de M.C.O'Drury, el amigo de Wittgenstein que dio testimonio de que el filósofo vienés consideraba a Kierkegaard no sólo un gran escritor sino el pensador más profundo del siglo XIX, no hubo, sin embargo, trabajos que dieran cuenta de ello durante la vida de Wittgenstein. A pesar de resultar indiscutible que las propuestas filosóficas de Kierkegaard y Wittgenstein surgen de objetivos y métodos distintos, generados básicamente por la elección de diferentes objetos de estudio, como son el “lenguaje” por un lado y el “cristianismo”, por el otro, un análisis más detenido podría ofrecernos ciertas posibilidades comparativas sorprendentes. Sobre todo si consideramos que, en gran medida, la imposibilidad de establecer conexiones entre la obra de ambos pensadores parte más bien de las “escuelas” que han institucionalizado sus respectivas posturas, es decir, el existencialismo y la filosofía analítica, que de un autoexcluirse interior a las posturas mismas.

⁶² Paul Holmer es uno de los pioneros a la hora de pensar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein de manera conjunta, con una extensa bibliografía, centrada básicamente en problemas de orden teológico. Ya en 1955 introdujo una línea de lectura que impide concebir a Kierkegaard como un mero pensador existencialista y a Wittgenstein en los estrechos márgenes de la filosofía analítica. Cfr. (Bell 1988). Por su parte, (Cavell 1969) se dedicó a analizar la posibilidad de establecer conexiones entre el existencialismo y la filosofía analítica. Según él, “tanto Wittgenstein como Kierkegaard ven a su mundo padeciendo por culpa de ilusiones engañosas. Ambos juzgan que su cometido de escritores es descubrir y diagnosticar tales ilusiones y liberarnos de ellas. En uno y en otro la cura exige la vuelta a nuestra ordinaria existencia de hombres.” (Cavell 1965). D.Z.Phillips, (estudiante de Rush Rhees), en los años 60 conectó a Kierkegaard y Wittgenstein en relación con el problema del lenguaje religioso. (Phillips 1992). En la década del 70, una de las obras claves con relación al estudio conjunto de las obras de Wittgenstein y Kierkegaard, es *La Viena de Wittgenstein* (Toulmin y Janik 1973).

La autoría filosófica

Wittgenstein comparte con Kierkegaard cierto “espíritu filosófico”, contrapuesto al modo especulativo de comprender la filosofía y cuya matriz es existencial. Es la necesidad de comprender la filosofía como actividad de auto-conocimiento en el sentido socrático, la que justifica el uso de la “comunicación indirecta” en el caso del filósofo danés, y el de la idea de “mostración” de aquello inexpresable en el lenguaje, que Wittgenstein utiliza en el *Tractatus*. De allí que pueda pensarse que, en el ámbito de la reflexión acerca de las posibilidades y límites del quehacer filosófico, es posible hallar las conexiones más significativas entre las propuestas de ambos pensadores. (Conant 1997) lo expresa del siguiente modo: “Creo que lo que Wittgenstein tomó de Kierkegaard (y modificó a su manera) fue una cierta concepción de autoría filosófica.” Ahora bien, plantear un vínculo entre las ideas de Kierkegaard y Wittgenstein implica asumir una tesis “interpretativa” que debe ser explicitada para poder evaluar tanto la coherencia del análisis a realizar como los resultados últimos del mismo. Ya que, conectar los proyectos de dos pensadores no supone necesariamente que el resultado de tal empresa conduzca únicamente al señalamiento de semejanzas. En todo caso, la conexión no se establece sólo en el seno de la “afinidad” teórica. En este sentido, hay quienes, como John Cook, han sostenido que a pesar de la tendencia reciente a encontrar afinidades entre las ideas de Kierkegaard y Wittgenstein, éstas no tienen ningún rasgo común.⁶³ En suma, el panorama con el que nos enfrentamos es el siguiente: por un lado, están quienes reprueban el intento de indicar posibles analogías entre las obras de ambos pensadores, y por el otro, aquellos que encuentran coincidencias incluso con relación a temáticas que a primera vista y de modo intuitivo no parecen ofrecer ningún rasgo común.

Como es sabido, en general Wittgenstein no es muy propenso a citar filósofos. Las referencias a Kierkegaard en su obra son escasas. Sin embargo, según (Hallett 1977), puede sostenerse que ya en 1919 Wittgenstein leía a Kierkegaard. H.D.P.Lee, (Ort 1998) quien asistió a algunas conferencias de Wittgenstein del período 1929-1931, da testimonio de que aprendió danés para leer a Kierkegaard en el original. (Ort 1998) sostiene que la influencia de Kierkegaard sobre el primer Wittgenstein puede ser sólo objeto de “especulación”, pues si bien en una carta de Russell a Lady Ottoline Morrell fechada el 20 de diciembre de 1919, da cuenta de que Wittgenstein estaba leyendo a Kierkegaard por

⁶³ Cook restringe su análisis al tema de la “creencia religiosa”. Según Cook, la verdad cristiana remite en Kierkegaard al absurdo, mientras que Wittgenstein se opone a la idea de la promesa de felicidad eterna y no considera que el cristianismo sea decisivo al respecto de lo que le sucederá al alma en el futuro. El cristianismo describe más bien lo que efectivamente sucede en la vida humana. Aparece en Wittgenstein una cierta “naturalización” del cristianismo con la que Kierkegaard no estaría de acuerdo.

entonces, no está documentado que durante el período en el que Wittgenstein escribe el *Tractatus* leyera a Kierkegaard. Es una cuestión abierta, por otra parte, si Wittgenstein leía o no la traducción que Theodor Haecker publicaba del danés en *Der Brenner*. Por eso, según Ort, es más atinado pensar en la influencia de Kierkegaard en el segundo Wittgenstein, ya que aparecen referencias al pensador danés en manuscritos como *Cultura y Valor*.

Tanto la obra filosófica de Kierkegaard como la de Wittgenstein presentan características similares: aunque son producciones singulares de compleja naturaleza, irreductibles a esquemas escolares de comprensión, han sido objeto de apropiación de líneas de pensamiento opuestas entre sí como es el caso de las distintas variantes del “existencialismo”, el positivismo lógico y la filosofía analítica. Desde el punto de vista doctrinario, no sería posible plantear coincidencia alguna entre las obras de ambos autores. Sin embargo, si consideramos la importancia de sus respectivos aportes en el ámbito de la filosofía contemporánea, respetando la peculiaridad de los planteos de cada uno de ellos, que de un modo u otro se han enfrentado a la tradición sistematizadora de la filosofía moderna, descubriremos que existe por lo menos una manera de analizar conjuntamente las propuestas teóricas del llamado “primer Wittgenstein” y la producción pseudónima de Kierkegaard del período 1843-1846.⁶⁴ Esta manera es la que habremos de denominar “la herencia del problema epistemológico kantiano”.⁶⁵

Tras las huellas de Kant

Consideraremos el problema de la relación entre la ética y los límites del lenguaje, con el objeto de señalar la posibilidad de concebir el pensamiento de ambos autores sobre este tema como ejemplo de los límites que hay que tener *in mente* al discutir las posturas de estos filósofos al margen de las tradiciones que se apropiaron de su recepción.

⁶⁴ Kierkegaard intentó concluir su obra como autor con el *Postscriptum* (1846) y dedicarse, o bien a ser maestro, o bien a ser pastor. Sin embargo, el denominado asunto “El Corsario” lo convenció de seguir escribiendo. Por eso, la obra producida hasta 1846 se conoce con el nombre de “primera autoría”, mientras que la escrita a partir de ese año en adelante con el de “segunda autoría”. En este trabajo me estoy concentrando especialmente en la denominada “primera autoría”.

⁶⁵ Pensar al primer Wittgenstein y a Kierkegaard conjuntamente, partiendo de la idea de que comparten el presupuesto epistemológico kantiano, no es evidente de suyo. El primer Wittgenstein fue considerado por la escritura del *Tractatus* como un “modelo” para el empirismo. No todos los lectores del *Tractatus* ven el carácter “crítico” de la filosofía del lenguaje en esa obra. Uno de los primeros en subrayar los rasgos kantianos de la propuesta de Wittgenstein es (Erik Stenius 1964). Kierkegaard, a su vez, suele pensarse como opositor al idealismo hegeliano pero, hasta la aparición de la obra sistemática de (Ronald Green 1992) no se detectó seriamente la influencia kantiana en la obra del pensador danés.

Creo que este modo de proceder puede dar cuenta de cierta afinidad conceptual que no depende de las temáticas tratadas ni de los métodos utilizados, sino de algo aun más primordial, a saber: la concepción sobre el pensamiento filosófico. De modo tal que, lo que hace posible delimitar un problema que Kierkegaard y Wittgenstein comparten es, justamente, un aspecto previo al planteo del problema mismo, el enfoque general que les permite vislumbrar la misma dificultad. Este enfoque está determinado básicamente por la oposición a los prejuicios metafísicos de la filosofía moderna.

La crítica a la metafísica sistemática es común a varios pensadores. No sólo Kierkegaard y Wittgenstein, sino también Nietzsche, Heidegger, Marx, y la Escuela de Frankfurt la critican. La cuestión no tiene que ver con la crítica en sí misma, que todos realizan, sino con las razones que la impulsan y el método utilizado para realizarla. En el caso de Kierkegaard y Wittgenstein, ambos parten de una distinción epistemológica kantiana básica, a saber: la diferencia entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores, que otros autores como Nietzsche o Heidegger, por ejemplo, ni siquiera reconocen. Por eso, tomo el “reconocimiento” de esa distinción como punto de partida de la comprensión conjunta de ambos autores en lo que respecta al tema de la relación entre los límites del lenguaje y la ética. Sin embargo, a pesar de plantear el problema de esta relación tomando como punto de partida la distinción epistemológica kantiana, luego se oponen al pensador alemán en el aspecto formalista y universal que adquiere la ética en el pensamiento de Kant. Ciertamente, ambos descartan el proyecto “fundacionista” de Kant, que intenta fundamentar la ética “racionalmente”. En todo caso, si pensarán todavía en términos de fundamento de la ética, éste no sería ya metafísico sino antropológico.

Ahora bien, los elementos antropológicos que Kierkegaard destaca en su obra pueden percibirse en el ámbito de la praxis ético religiosa. Sólo si oponemos la antropología en sentido kantiano, o sea, empírico, a la fundamentación universal de la razón, podremos ver la conexión entre ésta y la ética que Kierkegaard sugiere al comprender que el problema moral hace referencia al individuo particular y no al sujeto trascendental. No obstante, Kierkegaard no niega la necesidad de un principio universal a la hora de establecer pautas morales. La diferencia con el kantismo consiste en que el pensador danés no busca este principio en la razón sino en la fe. Por eso, la universalidad kierkegaardiana es, en definitiva, sinónimo de deber absoluto para con Dios, como se pone de manifiesto en *Temor y Temblor*.

Tanto el Kierkegaard del período indicado como el primer Wittgenstein se ocupan de “delimitar” el universo de discurso de los valores, y más específicamente el de los valores éticos, partiendo del mismo presupuesto metodológico, a saber: la utilización de la noción de “crítica” de la razón introducida por Kant. Esta coincidencia metodológica nos permite establecer un ámbito común a partir del cual

pensar el diálogo entre Kierkegaard y Wittgenstein, diálogo que, con su posibilidad, daría cuenta de la necesidad de superar los términos en los que se debate la filosofía contemporánea todavía hoy, a saber: en el quicio del enfrentamiento entre la filosofía analítica y la filosofía continental.

Abordar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein concentrándose en el fundamento kantiano del origen de los interrogantes que abren en el terreno de la ética, no significa, sin embargo, sobreestimar la presencia del filósofo alemán en la obra de estos dos pensadores. Solamente nos limitamos a señalar que la fuente de los planteos éticos de Kierkegaard y Wittgenstein puede hallarse en el modo de concebir el problema moral introducido por la “epistemología” kantiana. En este sentido, si fuera posible referirse a esta cuestión en términos de herencia, debería sostenerse que la deuda que ambos pensadores tienen con Kant es “epistemológica” pero no “ética”. Ciertamente, la idea de que el problema ético no puede ser planteado si no es a partir de una relación de dependencia teórica con la epistemología es cara al idealismo crítico.

Ética, epistemología y comunicación

A pesar de provenir de tradiciones filosóficas diferentes, Kierkegaard y Wittgenstein intentaron formular los problemas más relevantes a los que se enfrenta la ética contemporánea de un modo “aparentemente” similar. Ambos se preocuparon, por un lado, por pensar la ética en contraposición a la ciencia, y por el otro, por subrayar la legitimidad del “discurso” ético a pesar de no tener el mismo *status* que el discurso científico e incluso cuando, en sentido estricto, es un tipo de discurso que no puede siquiera ser “formulado” teóricamente.

Según los cánones de la filosofía trascendental, la razón teórica y la razón práctica forman parte de una única razón que debe mostrar consistencia funcionando sistemáticamente. Lo que Kierkegaard y Wittgenstein defienden es que, cuando el problema ético es planteado de modo tal que no responde a la exigencia de ser subsumido bajo los dictámenes de una razón entendida como principio epistemológico sistemático, recién se comprende que “lo ético” hace referencia a una cuestión que, concebida sólo “teóricamente”, es traicionada. Wittgenstein en su obra temprana identificó lo ético con el *Sinn der Welt*, del que no se puede hablar y que forma parte del reino de lo místico.⁶⁶

⁶⁶ Lo que está en juego aquí, en definitiva, es una concepción del hombre que supone que la ciencia no es capaz de ofrecer respuestas a la pregunta ¿qué debo hacer? Esta pregunta trasciende el ámbito de competencia del discurso científico y sólo puede ser respondida personalmente y de manera subjetiva por el agente moral.

Ambos pensadores se concentraron en la relación entre ética y comunicación⁶⁷. El primer Wittgenstein expresa este problema, dependiente de la formulación de su teoría pictórica del lenguaje, al establecer una diferencia radical entre lo expresable y lo inexpressable, que coloca a la ética, en el mejor de los casos, en el ámbito de lo “mostrable”. Kierkegaard también supone que la ética, en sentido estricto, no puede “ser dicha” sino que sólo puede ser “mostrada” de manera indirecta. Un indicio de esta intención puede hallarse en el hecho de que las obras en las que hace referencia al problema ético son generalmente producidas por pseudónimos que presentan al lector situaciones dilemáticas y paradójales pero que no ofrecen doctrina ética alguna.

Ahora bien, negarle a la ética validez científica no significa necesariamente, como quiso pensar la interpretación positivista de Wittgenstein, que los problemas morales no tengan ningún valor o deban ser lisa y llanamente obviados. Las consecuencias de concebir la ética de modo no científico son básicamente dos, en primer lugar, la que Wittgenstein formula en su producción temprana: la imposibilidad de comunicar lo ético. Y, en segundo lugar, la que Kierkegaard contempla en los *Papirer VIII.2 B*, donde busca formular un tipo de discurso que sea capaz de dar cuenta del problema ético del modo “apropiado” (edificante). A pesar del fracaso comunicativo del que da cuenta, Wittgenstein pareciera asumir que la inevitable tendencia humana a “traspasar” los límites del lenguaje exigiría la solución kierkegaardiana.

En definitiva, aquello de lo que no se puede hablar puede, no obstante, “mostrarse”. El modo de mostrarlo es el que Kierkegaard denomina “discurso indirecto”. La diferencia más significativa entre los dos pensadores surge al analizar el *status* que detenta la categoría de “mostración” pues, mientras el “mostrar” puede pensarse en Kierkegaard como un modo indirecto de “decir”, no sucede lo mismo en el caso del primer Wittgenstein. Para éste no puede existir ninguna manera válida de traducir lo mostrable a lo decible que no comprometa el origen mismo de la distinción entre decir y mostrar, que es consecuencia directa de su teoría pictórico-representativa del lenguaje.

⁶⁷ En los *Papirer VIII.2 B*, donde se incluye una serie de *Conferencias* que Kierkegaard no publicó ni pronunció jamás (tal vez por la naturaleza del tema, es decir “lo ético”, que exige que la comunicación misma se realice en el “medio” apropiado, a saber: en el de la realidad efectiva o *Virkelighed* y no en el de la mera “posibilidad” ideal) se pone de relieve la existencia de una relación entre ética y comunicación, que si bien hoy resulta familiar para la filosofía contemporánea, no lo era para el contexto teórico del pensador danés. En la actualidad, esa misma relación, es estudiada por Apel y Habermas pero, justamente, en búsqueda de “repensar” el modelo ético kantiano. Kierkegaard, por el contrario, piensa la relación entre ética y comunicación como opuesta al modelo de Kant. Lo que hace es, más bien, repensar el modelo mayéutico socrático desde una perspectiva histórica, pues lo hace teniendo en cuenta la aparición del cristianismo.

Para Wittgenstein, la teoría pictórico-representativa del lenguaje, cuyo fundamento es lógico, hace de la ética algo inexpresable. Para Kierkegaard, en cambio, su antropología es el fundamento de la teoría “espiritualista” del lenguaje. Este puede ser pensado como instrumento espiritual sólo cuando se ha concebido antes al hombre mismo como una síntesis entre cuerpo y alma fundada en el espíritu, como se hace en *La enfermedad mortal*. Ya en 1913, Haecker plantea la idea de que a la crítica del lenguaje de Mauthner había que oponer la verdadera crítica del lenguaje de Kierkegaard, que supone que el lenguaje es un “instrumento del espíritu”. Tratar el problema del lenguaje como instrumento espiritual no se reduce a producir una “clarificación conceptual” a nivel lógico-gramatical, sino que implica el intento de provocar un efecto “transformador” en la existencia humana. Esta idea de lenguaje es la que según Haecker estaría indirectamente presente en la noción de *Sprachkritik* del *Tractatus*,⁶⁸ con la que Wittgenstein intenta superar el escepticismo de Mauthner.

Ambos pensadores buscan superar el límite de la “incomunicabilidad” por medio de la utilización del recurso del “discurso indirecto” que adquiere en Wittgenstein la forma de la mostración. No obstante, esta coincidencia es formal y no ofrece evidencia suficiente para afirmar la influencia de Kierkegaard sobre el primer Wittgenstein. Si bien el *Tractatus* puede concebirse al modo del “discurso indirecto” kierkegaardiano, el sentido ético del libro no puede ser traducido a lenguaje significativo sin comprometer la teoría del lenguaje que aparece en la obra. La diferencia más sustancial entre los dos filósofos es la siguiente: mientras el primer Wittgenstein no “dice” nada positivo en materia ética, el Kierkegaard de la “primera autoría” no sólo sustancializa la ética sino también hace uso de su propia escritura como medio de expresión del “dilema” que esta “sustancialización” supone.

Como se puede apreciar, analizar el tema de los valores implica tener en cuenta ciertas dificultades inevitables. En primer lugar, la imposibilidad de “expresarlos” en el contexto del *Tractatus* y, en segundo término, la falta de formulación acabada de estas temáticas en la obra del pensador vienés debido, tanto a los problemas relacionados con la necesidad de clarificación conceptual que Wittgenstein exige como paso metodológico previo al tratamiento de las “ciencias” que Dilthey denominara “del espíritu”, como a los textos en que estas cuestiones son expuestas, mayormente producidos como “resultado” de apuntes tomados en clase por terceros y publicados póstumamente. Cuando se intenta exponer la postura de Wittgenstein sobre el fenómeno ético, es

⁶⁸ Esta idea estaría “indirectamente” presente pues, en sentido estricto, Wittgenstein guarda “silencio” al respecto de lo que es existencialmente importante en la vida, expresado en lo que él llama “*der Sinn der Welt*”.

pertinente no olvidar que: en primer lugar, los puntos de vista sobre la ética y la creencia religiosa no provienen de obras publicadas durante la vida del autor. En segundo lugar, el “modo” que usa el vienés para enfrentarse a estas temáticas es fragmentario y no sistemático. Es decir, hacer referencia al “pensamiento ético-religioso” de Wittgenstein supone ya un ejercicio hipotético de “reconstrucción”. Quien lo realice debe admitir que los resultados que obtiene de la aplicación de esta metodología, son siempre “provisorios”. El modo de acceder al pensamiento ético de Wittgenstein es “negativo”. Por un lado, el pensador vienés no produce ninguna teoría positiva. Por otro, las fuentes con las que se cuenta son escasas: las crípticas alusiones provenientes del *Tractatus*, las anotaciones de los *Notebooks* y la *Conferencia de ética*.

Si se intentara dar cuenta de la influencia del pensador danés sobre Wittgenstein, habría que recordar que éste lo nombra pocas veces, e incluso cuando lo hace para hacer referencia a conceptos propiamente kierkegaardianos, no quiere decir que comparta necesariamente las ideas del danés. Si bien es sabido que Wittgenstein leyó el *Postscriptum* y que consideraba a Kierkegaard el filósofo más profundo del siglo XIX, ello no es evidencia suficiente para afirmar la existencia de una “influencia” en sentido fuerte. Si nos centramos en el llamado “primer Wittgenstein”, la lectura del *Postscriptum* no puede considerarse decisiva pues no se sabe si lo leyó antes o después de la escritura del *Tractatus*. Compartimos con (Ort 1998) la idea de que, si quiere estudiarse la recepción de Kierkegaard en la obra de Wittgenstein y su posible influencia sobre el vienés, hay que prestar atención al segundo Wittgenstein, pues en el caso del primero no es posible sacar conclusiones definitivas. El tema de la relación entre los límites del lenguaje y la ética exige que nos concentremos en el “primer Wittgenstein”, pues para el segundo la idea de “límites del lenguaje”, si tiene algún sentido, es con relación a un juego posible de lenguaje, pero no presenta el mismo valor epistemológico que en la primera etapa del pensamiento del filósofo vienés.

En sentido estricto, el *corpus* del llamado “primer Wittgenstein” está constituido por el *Tractatus* y los *Notebooks* (1914-1916). Incluyo en mi análisis sobre la ética las *Conferencias* (1930-1933) –que para algunos forman parte de un período de transición- porque considero que, salvo el alejamiento de la teoría representativa del lenguaje, las ideas sobre los valores, fundamentalmente la imposibilidad de “decir” lo ético y la importancia de guardar silencio ante la supremacía de la vida práctica, son del mismo tenor que en las obras anteriores.⁶⁹ De todos modos, hay

⁶⁹ Abundantes son los manuscritos del “segundo Wittgenstein” publicados todos póstumamente. La obra clave de este período, *Investigaciones Filosóficas*, consta de dos partes: la primera de ellas es finalizada en 1945, mientras la segunda parte es concluida entre 1947 y 1949.

que tener en cuenta dos cuestiones. Evidentemente, al rechazar la teoría figurativa del lenguaje como el único medio de describir la realidad, la distinción entre “decir” y “mostrar”, consecuencia lógica de aquella teoría, ya no puede tener vigencia. Junto a la disolución de esta distinción, surge una dificultad nueva: la cuestión de si es necesario seguir considerando la ética como algo “inexpresable”. En el *Tractatus* no es posible hablar de lo ético porque hace referencia al sentido del mundo (lo místico) que solamente se puede mostrar. Sin embargo, el segundo Wittgenstein ya no se vería compelido a defender el carácter “inexpresable” de lo ético.

De todas maneras, si bien el tema de la ética no aparece demasiado en el *corpus* del segundo Wittgenstein, la diferencia entre el discurso descriptivo y el prescriptivo se mantiene a lo largo de toda la producción del filósofo vienés. Tanto el primer Wittgenstein como el segundo se oponen al intento de explicar “científicamente” la ética. En *Wittgenstein y el Círculo de Viena* aparece una declaración que avala esta tesis: “lo ético no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pretendiera explicar a otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor. [...] Para mí, la teoría carece de valor; la teoría no me da nada.” (Waismann 1973)

Como sostiene (Barret 1994) “lo que está proponiendo no es tanto una teoría de la ética tal y como suele entenderse, como un análisis de un cierto modo de vivir que decide llamar ético. De hecho es un análisis de la vida ascética.” Este modo peculiar de comprender la ética se halla conectado con la versión de la misma ofrecida por el juez William, para quien la ética se vincula con la personalidad y resulta ser un asunto de “elección” individual de un determinado “modo de vida”. En esa misma línea de pensamiento, Wittgenstein sostiene que: “en mi *Conferencia de ética*, al final hablé en primera persona: creo que esto es algo muy esencial, porque nada de todo esto se puede comprobar y yo solamente puedo presentarme como personalidad y hablar en primera persona.” (Waismann 1973)

Conclusiones

Es importante analizar la relación existente entre ética y lenguaje en la obra del período pseudónimo comprendido entre los años 1843-1846, porque en esta época Kierkegaard hace hincapié en los temas más relevantes en relación con la discusión de los lineamientos kantianos de algunos planteos, fundamentalmente el de la diferencia entre el orden del discurso epistemológico y el ético (basada en la contraposición entre naturaleza y libertad), como aparece tratado en el *Postscriptum* con la distinción entre pensamiento objetivo o desinteresado y pensamiento subjetivo o interesado. Este *modus operandi* es esencial a la hora de vincular las obras de Kierkegaard y Wittgenstein, puesto que, el pensador vienés concibe los distintos

órdenes del discurso partiendo de la misma distinción heredada de Kant, a saber: la diferencia entre el discurso sobre los hechos y el discurso sobre los valores. La herencia kantiana nos permite conectar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein a pesar de las distintas tradiciones que se hicieron cargo de la recepción de las mismas. Al partir de este eje de análisis, es posible, por otra parte, echar luz sobre los aspectos de la filosofía del lenguaje de Kierkegaard, por un lado, y los problemas de origen ético presentes en el pensamiento de Wittgenstein, por el otro.

La discusión de un problema que permite establecer un diálogo entre ambos pensadores sirve para comprobar que las aparentes similitudes entre los planteos de Kierkegaard y Wittgenstein en el período indicado no conducen más que a la formulación “general” de ideas filosóficas similares. En todo caso, tanto la postura que sostiene una íntima conexión entre la manera de entender la ética y el modo de hacer filosofía en las obras de estos filósofos, como la postura opuesta, es decir, la que no encuentra más que similitudes formales, deben concebirse como una “reconstrucción hipotética”, no sólo debido a la imposibilidad de acceso teórica y sistemática de la ética en Wittgenstein y Kierkegaard, sino también porque la afirmación más radical del pensador vienés hace que de la ética no se pueda hablar, y por lo tanto, que el único modo de acceso a la misma sea “negativo”. O bien se acepta esta limitación y se reconoce que los resultados obtenidos partiendo de estas premisas son siempre “relativos”, o se guarda “silencio”, como Wittgenstein sugiere. Teniendo *in mente* que lo más relevante de la concepción ética del *Tractatus* es lo que jamás nos será “revelado” pues ni siquiera fue “escrito”, cualquier conclusión última a la que se pretenda llegar estará siempre determinada por la forma de la ironía.

En definitiva, la exégesis en torno al problema de los valores éticos en el pensamiento de Wittgenstein tiene que asumir explícitamente las limitaciones que provienen del espíritu filosófico del pensador vienés, quien sólo se circunscribió a indicar la importancia fundamental de lo ético negándose a exponer una teoría positiva sobre la ética. Los comentaristas del pensamiento ético de Wittgenstein no suelen tener en cuenta que, analizar el origen y las consecuencias de la actitud asumida por el filósofo vienés a este respecto no supone estar justificado para especular acerca de los lineamientos argumentales que podría haber tenido un pensamiento que jamás fue expresado, sin reconocer que el resultado de la aplicación de este método es siempre provisorio. Por otra parte, los estudiosos que se han dedicado a concebir la posibilidad de pensar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein conjuntamente, guiados por el interés en mostrar el absurdo de la apropiación ejercida tanto por el empirismo como por el existencialismo, han caído, sin embargo, en la tentación de hallar relaciones más estrechas que las estrictamente “demostrables” entre las concepciones de ambos filósofos.

Es mi intención llamar la atención sobre estos defectos, mostrando que la mayoría de las aparentes similitudes que existen entre el pensamiento del primer Wittgenstein y las ideas de Kierkegaard son meramente formales y no pueden plantearse más que en un terreno teórico superficial. Probablemente, la confusión haya surgido a raíz de la utilización del lenguaje kierkegaardiano realizada por Wittgenstein para describir el problema de los límites del lenguaje y su relación con lo ético. No obstante, el tratamiento detenido de este problema en ambos autores permite concluir que a pesar de que puedan plantearse analogías formales entre conceptos claves tales como paradoja, absurdo, sin sentido, discurso directo e indirecto, la filosofía del primer Wittgenstein no presenta ningún rasgo proveniente de la tradición kierkegaardiana. En todo caso, estas analogías no constituyen evidencia suficiente para poder establecer la influencia de Kierkegaard no ya en la “forma” del pensamiento del primer Wittgenstein, sino en su “contenido”. Esto implica que, como lo demuestra la tesis de Victor Ort, estudiar la influencia de Kierkegaard en Wittgenstein debería restringirse al trabajo del segundo Wittgenstein.⁷⁰ Sin embargo, a pesar de las precauciones que es necesario tomar a la hora de plantear la recepción kierkegaardiana en el corpus wittgensteiniano, ello no impide -como evidencia la obra de (Creegan 1989)- llevar a cabo el intento de comprender el proyecto teórico de cada uno de estos pensadores con la ayuda del otro. El interés de este intento radica, justamente, en las consecuencias filosóficas que se derivan de este *modus operandi*. Pues, concebir a Kierkegaard y Wittgenstein a partir de la perspectiva dialógica permite sacar conclusiones sobre el modo de entender la actividad filosófica en general.

Ambos conciben lo ético en el contexto de la mayéutica socrática, es decir, como un problema antropológico que afecta “universalmente” a todos los hombres y cuyo acceso no depende de formulaciones filosóficas de orden teórico sino del ejercicio de “autoconocimiento” realizado como punto de partida para dar respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? La diferencia radica en que, mientras Wittgenstein no da ninguna respuesta a este interrogante, Kierkegaard busca superar el modelo socrático, que toma como punto inicial de su reflexión, mostrando las deficiencias del mismo que el modelo cristiano sería capaz de corregir.

Ambos filósofos produjeron obras opuestas al plan sistemático del racionalismo tratando de rescatar el modelo mayéutico socrático que

⁷⁰ Creo, no obstante, que las afinidades más estrechas al respecto del problema de los valores pueden observarse en el Wittgenstein del período 1930-1933. En el segundo Wittgenstein, la importancia del problema práctico puede percibirse en la formulación de la idea de “formas de vida”, en las discusiones antropológicas, culturales y valorativas y en el desarrollo del tema del uso del lenguaje y los presupuestos cognitivos que este uso supone en el terreno de la pragmática.

los impulsa a destacar la importancia de la razón dialógica⁷¹ en contraposición a la razón argumental, sin sacrificar, no obstante, el valor de esta última sino otorgándole más bien un carácter instrumental. La obra de Kierkegaard en su conjunto oficia de ejemplo de la constitución de lo que el danés denomina “dialéctica de la comunicación”. Esta dialéctica no sólo se construye sobre la base de la razón dialógica sino que encuentra su fundamento en la dificultad que supone la comunicación de lo ético-religioso. Es decir que, en última instancia, el soporte de la razón dialógica debe buscarse en las preocupaciones de orden práctico que orientan la escritura del pensador danés. En este contexto, toda discusión metafísica está condicionada por problemas de orden práctico-existencial. A su vez, la utilización de la razón dialógica exige un paso metodológico previo, a saber: la “clarificación conceptual”, que en Kierkegaard depende directamente de la necesidad de diferenciar el auténtico cristianismo de la versión empobrecida del mismo que el danés denomina “cristiandad”.

Bibliografía

- BARRET, C. (1994) *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1994
- BELL, R. H., editor (1988) *The Grammar of the Heart, thinking with Kierkegaard and Wittgenstein, New essays in moral philosophy and theology*, Harper & Row, Publishers.
- CAVELL, S. (1965) *El existencialismo y la filosofía analítica*, Revista de Occidente, Tomo VIII.
- CAVELL, S. (1969) *Must we mean what we say? A book of essays*, New York, Scribner.
- CONANT, J. (1997) *Kierkegaard's Postscript and Wittgenstein's Tractatus: teaching how to pass from disguised to patent nonsense*, Univ. of Pittsburgh, Deutsche Ludwig Wittgenstein Gesellschaft.
- COOK, J.W. (1987) *Kierkegaard and Wittgenstein*, Religious Studies 23, Santa Barbara, USA.
- CREEGAN, Ch. (1989) *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, London, Routledge.
- GREEN, R.M. (1992) *Kierkegaard and Kant. The hidden debt*, Albany, State University of New York Press.
- HAECKER, T. (1913) *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, München, Verlag von J.F. Schreiber.

⁷¹ Llamo “razón dialógica” al modo de pensar que permite introducir la distinción entre la forma directa de comunicación, basada en los resultados, la completud y la certeza, en contraposición a la forma indirecta que es evasiva y cuyo secreto radica en la “apropiación” interior. Es esta razón, y no la sistemática y universal, la que está a la base de lo que en el *Postscriptum* se denomina reflexión de la interioridad o doble-reflexión del pensador subjetivo.

- HALLETT, G., A. (1977) *Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- ORT, L.V. (1998) *Wittgenstein's Kierkegaardian Heritage, Dissertation*, Michigan State University, UMI Microform.
- PHILLIPS, D.Z. (1992) "Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein", en *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, Minneapolis.
- STENIUS, E. (1964) *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, Basil Blackwell.
- TOULMIN, S. (1973) *Wittgenstein's Vienna*, New York, Simon and Schuster.
- WAISMANN, F. (1973) *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, FCE.

Sentido y función del vocabulario metafísico en La Política de Aristóteles⁷²

Gabriel Livov
Universidad de Buenos Aires
Universidad de San Andrés

Resumen:

Aristóteles se acerca al campo de la política dotado de una serie de principios teóricos mediante los cuales se propone formalizar conceptualmente los fenómenos característicos del mundo de las instituciones que articulan la acción colectiva de los seres humanos. En este trabajo nos interesa evaluar el sentido y la función de dichos principios en el texto político. Con el objetivo de relevar el rendimiento científico-político de herramientas lexicales técnicas tales como “naturaleza”, “fin”, “unidad”, “materia/forma” o “todo/partes”, tomaremos como base textual del análisis las primeras definiciones de la ciudad-Estado en Pol. I 1-2.

Summary:

Aristotle analyses politics with a set of theoretical principles meant to fashion political phenomena from a conceptual point of view. The aim of this paper is to consider the sense and function of these principles in the political text. We shall take as textual basis the opening definitions of the city-State in Pol. I 1-2 in order to shed light on the scientific performance of technical analytic tools such as “nature”, “end”, “unity”, “matter/form” and “whole/parts”.

Palabras clave: Filosofía Política, Aristóteles Metafísica, Epistemología, Definición

Keywords: Political Philosophy, Aristotle, Metaphysics, Epistemology, Definition

⁷² Una primera versión de este trabajo fue presentada en el II° Simposio Nacional de Filosofía Antigua, organizado por la Universidad Nacional de Rosario entre los días 14 y 15 de mayo de 2015.

La constitución de una terminología propia marca en toda ciencia el advenimiento o el desenvolvimiento de una conceptualización nueva, y con ello señala un momento decisivo de su historia. Hasta podría decirse que la historia propia de una ciencia se resume en la de los términos que le son propios. Una ciencia no comienza a existir ni puede imponerse más que en la medida en que hace existir o impone sus conceptos en su denominación. No tiene otro modo de establecer su legitimidad sino especificar, denominándolo, su objeto, que puede ser un orden de fenómenos, un dominio nuevo o un modo nuevo de relación entre ciertos datos. El instrumental de la mente consiste primero en un inventario de términos que enumeran, configuran o analizan la realidad. Denominar, es decir, crear un concepto, es la operación a la vez primera y última de la ciencia.

E. Benveniste

Aristóteles se acerca al campo de la política dotado de un set de operadores analíticos mediante los cuales se propone formalizar conceptualmente los fenómenos característicos de un ámbito especialmente lábil y contingente de objetos teóricos, correspondiente al mundo de la acción colectiva de los seres humanos. Ahora bien, ¿cuál es el rendimiento político de herramientas lexicales técnicas como “naturaleza”, “fin”, “forma”, “unidad” o “totalidad” (que hemos englobado bajo el rótulo de “vocabulario metafísico”), que proliferan en la *politiké* aunque parecen remitir hacia fuera de sí misma? ¿Pueden ayudarnos a establecer, ordenar y explicar los asuntos políticos con el mismo éxito con que operan en la biología, en la física o en la astronomía? ¿Qué resultado arroja la balanza de ganancias y costos epistemológicos del uso de nociones de las ciencias teoréticas en *philosophía politiké*?

Poniendo en tensión el principio de autonomía de las diferentes disciplinas (*pragmateíai*) en que la filosofía aristotélica aparece dividida y clasificada, en la Política coexisten conceptos, frases, distinciones y hasta argumentos enteros que parecen extrapolados desde regiones que, en rigor, se consideran externas respecto del campo de lo político, y en gran medida remiten a un ámbito que suele considerarse como físico o metafísico.

Los intérpretes han reconocido esta evidencia lexical, aunque la han elaborado de maneras muy distintas. Sir D. Ross, por ejemplo, le niega entidad al problema: constata las extrapolaciones, aunque afirma que no son semánticamente relevantes ni fecundas; la operación no parece traer consigo costos teóricos ni tampoco parece producir ganancia metodológica alguna.⁷³ Por su parte, J. Ritter celebra las importaciones categoriales metafísicas en tanto fundamentos de la política y antidotos a rehabilitar contra los reduccionismos cientificistas y sociologistas.⁷⁴ M. Riedel acusa a Aristóteles de “metapolítica”, una

⁷³ W. D. Ross, *Aristóteles*, trad. D. Pró, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, p. 337.

⁷⁴ J. Ritter, *Metafísica e Política. Studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 63 y 73, nota 38.

intromisión no tematizada e injustificada de principios metafísicos en el campo de la argumentación política,⁷⁵ que conforman principios que adolecen de “falta de funcionalidad” (*Funktionslosigkeit*) y no “principios políticamente constitutivos”, en la medida en que “surgen de otros círculos de problemas y no fundamentan el ámbito de la política”.⁷⁶ E. Schütrumpf denuncia en términos de “*interpretatio* platónica” todo intento de considerar la filosofía práctica de Aristóteles como fundamentada en las doctrinas de la física y la metafísica:⁷⁷ como ejemplo principal de esta platonización de Aristóteles menciona la aplicación que muchos estudiosos hacen del módulo de las cuatro causas sin cuestionarse su “aplicabilidad” (*Anwendbarkeit*) al ámbito político e impugna la transferencia de este patrón argumentativo en términos de un “salto audaz”.⁷⁸

Nos proponemos aquí señalar algunas notas para esclarecer el sentido y la función de las nociones teóricas que vertebran el texto político de Aristóteles considerando dicha operación en el marco de su epistemología, es decir, dentro del conjunto de condiciones que hacen del discurso político un discurso científico, bajo una hipótesis general que se enmarca dentro de un proyecto más amplio, destinado a reconstruir un plano de coherencia entre la teoría de la ciencia de los Analíticos Posteriores y las indagaciones aristotélicas que llegaron a nosotros bajo el nombre de Política. En este contexto, intentaremos poner de manifiesto que, entre las funciones que pueden adscribirse a los vocabularios “metafísicos” puestos en juego por Aristóteles, se destaca principalmente la de contribuir con el soporte teórico para el establecimiento de los primeros principios de la ciencia política. A tal efecto, nos centraremos en la primera definición científica de pólis que aparece en la apertura del libro I (I 1-2).

1) Definición nominal de la *pólis* como *koinonía politiké*

Del mismo modo que en la psicología (*De Anima*) o en la Física sucede con *psukhé* y con *phúsis*, antes de poder desplegar científicamente el análisis del mundo de los fenómenos políticos el pensador de Estagira considera fundamental definir científicamente el objeto teórico sobre el que se estructura el campo disciplinar de la *politiké epistémé*, la pólis o ciudad-Estado. Este procedimiento se halla alineado con un requisito que los Analíticos Posteriores pautan para todo enfoque científico, a saber, que el primer paso de toda investigación se dirija a definir el campo sobre el cual se va a conducir la indagación. El término que Aristóteles

⁷⁵ M. Riedel, *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, tomo 1, 1976, pp. 56-57).

⁷⁶ *Idem*, pp. 64-65.

⁷⁷ E. Schütrumpf, *Aristoteles Politik*, Berlin, Akademie Verlag, t. I, 1991: 104

⁷⁸ E. Schütrumpf, "Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der Aristotelischen Politik", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1981, pp. 26-47, cf. p. 26.

utiliza para nombrar el campo o dominio de objetos teóricos propios de una determinada ciencia es “género” (*génos*), y si una ciencia ha de reposar sobre una base propia entonces debe delimitarse genéricamente, debe articularse dentro de la estructura inteligible de un dominio de objetos de estudio en particular. AnPo. I 7 establece que las demostraciones de la ciencia deben circunscribirse a un género común y sostiene que tal género es “el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí” (75b). En AnPo. I 28 se establece que la unidad de una ciencia depende la unidad del género de objetos teóricos del cual es ciencia. De manera que para garantizar la cientificidad de su abordaje a los fenómenos políticos Aristóteles necesita definir científicamente el concepto matriz que asegure la unidad de la disciplina.

79

La compleja arquitectura teórica que Aristóteles monta en la apertura del libro I de la Política se halla orientada a definir la pólis de manera que se pongan de manifiesto las notas propias del concepto y se jerarquice la pluralidad de capas semánticas sedimentadas en el curso de cuatro siglos de intensa historia conceptual e institucional. La red de nociones teoréticas que aplica Aristóteles dentro de la configuración de la definición científica de pólis como principio de la *politiké* conecta los conceptos de “fin” (*télos*) y de “totalidad” (*tò hólon*) –con determinados sub-conceptos aledaños como “naturaleza” (*phúsis*), “función” (*érgon*), “bien” (*tò agathón*), “diferencia cualitativa/cuantitativa” (*diaphéreín tō eidei/tō póso*), “anterioridad” (*próteron*), “compuesto/elementos” (*súntheton/asúntheta*) “lo que abarca” (*tò periékhon*) y “lo propio/supremo” (*tò kúrion*), “autosuficiencia” (*autárkheia*), vida/vida buena (*zên/eû zên*)– operando sobre el enlace de dos términos políticos tradicionales que Aristóteles se encarga a su vez de formalizar y depurar: comunidad (*koinonía*) y poder (*arkhé*).

El hilo conductor para la construcción de la definición de pólis es la noción de comunidad (“*koinonía*”), y su operatividad comienza a percibirse desde los comienzos de la obra.

Puesto que vemos que toda ciudad-Estado es una cierta comunidad y que toda comunidad se constituye en busca de algún bien (pues todos actúan siempre en vista de lo que creen que es bueno), resulta claro que todas las comunidades están orientadas hacia algún bien, y especialmente hacia el supremo entre todos los bienes se orienta aquella que es suprema [*kuriotátē*] entre todas las comunidades y abarca [*periékhoussa*] a todas las otras. Ésta es

⁷⁹ Cf. D. Modrak, “Aristotle’s epistemology: one or many theories?” en W. Wians (ed.), *Aristotle’s philosophical development. Problems and prospects*, Maryland, Rowman & Littlefield, p. 153.

la que se llama ciudad-Estado y comunidad política (1252a 1-7).

80

La pólis aparece específicamente definida apelando al concepto de *koinonía* en calidad de género, acompañada por su diferencia específica, lexicalizada con el adjetivo *politiké*. Esta primera definición nominal conforma un primer esquema para edificar el enunciado definicional de carácter científico correspondiente a un objeto teórico central de la disciplina.

Para dar cuenta de la determinada relación que entabla la comunidad política con las restantes comunidades Aristóteles va a conectar dos vocabularios teóricos preminentes, el holístico-mereológico (todo/partes) y el teleológico (fin).

En primera instancia, a juzgar por los dos operadores que Aristóteles aplica a la pólis en estos siete primeros renglones de la obra (*períékhein, kúrios*) esa relación puede tipificarse a partir del vocabulario teórico del todo y la parte. La comunidad política se muestra como abarcativa de todas las otras comunidades y, a la vez, como la suprema entre todas ellas, del mismo modo que una totalidad (*hólon*) abarca (*períékhein*) a sus partes componentes (*mére*) y constituye la instancia suprema (*kuriotáte*) que, a fin de cuentas, les otorga su horizonte último. Del mismo modo que toda totalidad respecto de sus partes, la *pólis* se relaciona con sus *koinoníai*-componentes en el modo de lo uno sobre lo múltiple. El vocabulario teórico holístico-mereológico usualmente se compone, en la red conceptual desplegada por el estagirita, con el vocabulario henológico. Toda totalidad aristotélica parece ser una unidad, y específicamente una unidad compleja que se compone de una cierta multiplicidad: recordemos que un todo es “lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que ésta constituye una unidad” (Metafísica V 26, 1023b 27), y que la *pólis*, como aparecerá explícitamente en los libros II y VII, es “cierta unidad común” (*hèn ti koinón*).

En segunda instancia constatamos ya en esta apertura la presencia del léxico conceptual teleológico. El desarrollo de las totalidades políticas no puede hallarse orientado en cualquier dirección, ni por causa de cualesquiera factores o por azar, y si no depende esencialmente del azar entonces tampoco puede ser pensado de cualquier manera y, lo que es más importante todavía para la *politiké* epísteme, no puede realizarse en la práctica ni reformarse de cualquier modo. La conformación de la pólis evidencia ya a partir de su estructura comunitaria una finalidad propia, un bien al que tiende y que constituye su medida propia. Para Aristóteles, existe una remisión recíproca entre

⁸⁰ Las traducciones de la *Política* son mías (Aristóteles, *Política*, trad., estudio preliminar y notas de G. Livov, Bernal, Universidad de Quilmes-Prometeo, 2015).

los conceptos de comunidad y de fin (*télos*). Pues toda *práxis* apunta a un bien, es decir –vocabulario teleológico mediante–, a un fin, que por definición es considerado bueno por el agente. Así, toda vez que los seres humanos entran en relaciones recíprocas (es decir, entablan algún tipo de *koinonía*) lo hacen en busca de un fin. Y si esto es así para todo tipo de relación humana, deberá ser así también para las relaciones de dominio o sujeción (*arkhé*) que los seres humanos establecen entre sí y que coinciden con los tipos de *koinonía* significativos para la *politiké epistéme*.

Para lograr una definición científica de *pólis* resulta fundamental desembarazarse de un obstáculo epistemológico de primer orden enraizado en una creencia relativa a la indeterminación de las formas de poder, que Aristóteles sale a cortar con especial virulencia en lo que sigue del texto, dado que distinguir las diversas *koinoníai* que se dan en la *pólis* implica distinguir las diversas modulaciones del concepto de *arkhé* (poder/dominio/gobierno).⁸¹

El cierre del conciso capítulo 1 del libro I pone de manifiesto la perspectiva analítico-diairética necesaria para lograr la definición articulada a través del léxico del todo y la parte y reforzada a través de la distinción entre diferencia por la especie (*eídei*) y diferencia cuantitativa.

Lo dicho resultará claro para los que investigan según el método que nos sirve de guía. Porque aquí, como en los demás casos, es necesario dividir lo compuesto [*súntheton*] hasta sus elementos simples [*asúntheta*] (pues éstas son las partes mínimas del todo), y así también, examinando de qué partes se halla constituida la ciudad-Estado, comprenderemos mejor en qué difieren unas partes de otras y si es posible alcanzar algún conocimiento técnico sobre cada una de las cuestiones referidas (1252a 17-23).

La terminología aristotélica nos indica que estamos ante un momento metodológico clave en toda ciencia, que consiste en establecer definiciones. Ante todo, una definición (*horismós*) es un enunciado del qué-es (*lógos tou tí esti*) (AnPo II 10, 93b 29), y en esta clave en II 13 se proporcionan ciertos consejos para alcanzarla: “cuando uno trata algo global conviene dividir el género en las primeras cosas indivisibles en especie [*dieleîn tò génos eis tà átoma tò eídei*] [...] y a continuación intentar tomar así las definiciones de ellas [...] y después de eso, una vez admitido qué es el género ... observar las afecciones propias a través de las primeras propiedades comunes. En efecto, para las cosas compuestas

⁸¹ “Quienes creen que el político, el rey, el administrador de la casa y el amo se identifican no se expresan correctamente, pues consideran que cada uno de ellos difiere de los demás por el mayor o menor número [*tò póso*] de subordinados, y no por la especie [*tò eídei*] –como si respecto de pocos fuera amo, y respecto de más, administrador doméstico, y respecto de más aún, político o rey, suponiendo que en nada se diferencia una casa grande de una ciudad-Estado chica-. [...] Pero no es posible que tales consideraciones sean verdaderas” (1252a 7-16).

de individuos estarán claros, a partir de las definiciones, los caracteres que las acompañan” (AnPo II 13, 96b 15 ss.).⁸² Los vocabularios teoréticos se hallan en función de acondicionar el paisaje conceptual para la definición. Alcanzar un conocimiento técnico al respecto depende en primer lugar, de la comprensión preliminar de la diferencia específica entre las diversas relaciones de poder que componen la comunidad política como una totalidad diferenciada y articulada y, en segundo lugar, de la constatación de que la *koinonía politiké* se relaciona con los demás tipos de *koinonía* a la manera del todo y de la parte, en la medida en que es la comunidad en sentido pleno que subsume arquitectónicamente a todas las demás, y a la manera del fin supremo, en la medida en que es la comunidad en función de la cual se hallan dispuestas las demás.

El punto de partida de la Política nos introduce de lleno en el registro de la ciencia, es decir, en un registro universal, dado que no se parte de impresiones sobre Atenas, ni sobre Esparta ni sobre Corinto (tal como lo hacían muchos de los tratados del siglo V, como el del Viejo Oligarca sobre Atenas, y del siglo IV, como el de Jenofonte sobre Esparta, dedicados a pensar las características puntuales de las diversas politeíai), y ni siquiera sobre la democracia o sobre la oligarquía en alguno de sus aspectos, como si se tratara de objetos teóricos independientes unos de otros. Tal como lo manifiesta una reflexión metodológica ubicada en *De partibus animalium*, en la ciencia biológica referente a los animales debe elegirse un punto de partida que busque una perspectiva común y no la descripción pormenorizada de distintos animales como si fueran independientes unos de otros.⁸³ A imagen y semejanza de su proceder en los escritos científicos bio-zoológicos, y en consonancia con las exigencias de AnPo., la *pólis* va a ser tipificada eidéticamente en sus diferencias internas a partir de una perspectiva genético-evolutiva con la que se abre el capítulo siguiente (I 2). Por efecto de la articulación llevada adelante por el vocabulario “metafísico” sobre la base de un procedimiento de descripción que hace pie en componentes inductivo-perceptuales y doxástico-dialécticos, la definición nominal de *pólis* presentada preliminarmente en I 1 va a ser convertida en una definición propiamente científica. Tal como se afirma en Apo. II 10 (93b 38-39), tal tipo de definición (“real”, y no ya meramente “nominal”) exige introducir un vocabulario causal, en la medida que implica mostrar por qué es algo (*lógos ho delôn dià ti éstin*).

2) Hacia la definición científica de *pólis*

La definición de la *pólis* en tanto *koinonía politiké* se propone en diálogo con una experiencia o una precomprensión que apunta a algo

⁸² Trad. Candel San Martín.

⁸³ Sobre las partes de los animales 639a 16 y ss.

que es claro para nosotros: “vemos” [*horômen*] que la pólis es una comunidad, y una comunidad abarcadora de ciertas otras comunidades que se presentan como partes suyas, y respecto de las cuales ella aparece como la suprema. El establecimiento del género y de la diferencia específica que definen a la pólis se encuentra anticipado (género: comunidad; diferencia específica: política), pero todavía no se halla plenamente justificado. Para lograr el pasaje de “lo más conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí” (movimiento en el que se cifra el sentido de toda empresa científica), la descomposición analítica del todo en partes se complementa en I 2 con una teorización en perspectiva genética.⁸⁴

El hilo conductor en la definición genética del concepto de *pólis* es la noción de comunidad en tanto género común al todo y a las partes. La mereología de I 2 conceptualiza como “partes” cinco comunidades (o relaciones de poder) específicamente diferentes entre sí: nexo despótico, nexa conyugal, nexa doméstico, nexa aldeano y nexa ciudadano. Sobre la base de la afinidad nocional indicada a propósito de *koinonía* y de *télos*, la propuesta –formulada en I 1– de conceptualizar el todo político distinguiendo por la especie (*eídei*) sus partes constituyentes se lleva a cabo en I 2 fundamentalmente a través del vocabulario teleológico. La especie de cada parte, su forma (*eídōs*), se delimita específicamente de las otras a partir de la finalidad a la que la comunidad en cuestión tiende; en otras palabras, lo que cada comunidad es se comprende diferencialmente en clave de la función que está llamada a cumplir. El propio Aristóteles deja en claro ese criterio en forma de un principio general: “Todas las cosas se definen por su función [érgon] y su capacidad [dúnamis], de modo que cuando dejan de ser tales no hay que decir que son las mismas, sino que comparten el mismo nombre” (I 2, 1253a 22-23). Sin atender a las funciones de cada una de las comunidades resulta imposible diferenciarlas específicamente, y así sería imposible definir el todo compuesto de la pólis; y nos hallaríamos empantanados en la indistinción y la indiferenciación propia de quienes creen que las diversas formas de poder se diferencian sólo “por el más y el menos”.

Las dos formas de dominación que aparecen detalladas primero en el orden de la génesis son la *koinonía gamiké* (relación de poder conyugal) entre “macho y hembra” (*thélu y árren*, dos términos usuales en los escritos biológicos) y la *koinonía despotiké* (relación de poder despótico) entre “amo y esclavo” (*tò árkhon kai tò arkhómenon*). El carácter necesario de estas dos primeras comunidades es remarcado especialmente por Aristóteles: los elementos que participan de cada uno

⁸⁴ “Como en otros asuntos, también aquí podrían considerarse teóricamente [*theorésein*] las cosas del modo más correcto si se observaran en su desarrollo desde el comienzo” (1252a 24-26)

de estos vínculos no pueden subsistir el uno sin el otro, y eso es algo que sucede, nos dice Aristóteles, por naturaleza: está en la naturaleza del macho y de la hembra –en lo que tiene que ver con la generación– y en la del amo y el esclavo –en lo que tiene que ver con la preservación– el hecho de necesitarse mutuamente: Aristóteles explica causal-eficientemente que en el primer caso eso forma parte de una pulsión biológica de reproducción y en el segundo caso se debe a una tendencia a ensamblarse por mutua conveniencia de quien está exclusivamente capacitado para la fuerza física (esclavo) y de quien aporta direccionalidad al trabajo (amo).⁸⁵ Tenemos así las primeras definiciones científicas de estas primeras comunidades, y son científicas porque se señalan sus causas, eminentemente sus causas finales, reforzadas por el principio de teleología natural de que “la naturaleza no hace nada en vano” (1252a 34-b 9).

En el párrafo 1252b 12-15, las primeras dos comunidades son englobadas en la *oikía*, que las abarca en tanto primera unidad social, célula básica, para Aristóteles, de toda ciudad-Estado (“a partir de estas dos comunidades se constituye primero la casa”): su criterio de distinción es finalístico ya desde el primer enunciado que anuncia su conformación, y el vocabulario teleológico se compone (como también en las primeras *koinoníai*) con el empleo de la noción de phúsis: la casa es una *koinonía* constituida en conformidad con la naturaleza en vista de necesidades básicas cotidianas. Esta es otra definición científica que ofrece un género y su diferencia específica explicitada causal-teleológicamente. Y también incluye un aspecto causal-material al especificar que es una *koinonía* que procede “a partir de estas dos comunidades”, a saber, la *despotiké* y la *gamiké*.

La progresión definicional sigue adelante con la formación de las aldeas: “la primera comunidad que se constituye a partir de varias casas en vista de necesidades no cotidianas es la aldea” (1252b 15-16). Aparece aquí la definición científica de aldea, que hace pie nuevamente en una causa material (un “a partir de”) y una causa final específica delimitada diferencialmente con relación a la definición anterior.

Como hemos marcado hasta aquí y como veremos en lo que resta de este capítulo, el módulo de la teleología natural que Aristóteles hace intervenir en la conformación de la pólis como objeto científico a través de la definición real de sus partes específicas se ve apuntalado por una fuerte presencia del vocabulario de la necesidad natural, que revela las huellas del programa científico de AnPo.

Según AnPo I 4-6, la demostración científica no puede realizarse a propósito de cualquier cosa ni de cualquier manera sino que exige conjugarse con el concepto de necesidad en al menos dos sentidos: primero, el rango de fenómenos que se toma en cuenta debe estar

⁸⁵ Cf. I 2, 1252a 26-34.

dotado de una consistencia tal que haga imposible que las cosas puedan ser de otra manera que como son (el objeto no debe admitir variabilidad alguna) ; segundo, el enlace entre las premisas y la conclusión en la apodéxis debe asumir un carácter apodíctico (la demostración parte de premisas necesarias y llega necesariamente a una determinada conclusión, que no puede ser de otra manera).⁸⁶ Ahora bien, en política no parece ser posible (como tampoco en ética, y ni siquiera en física ni en biología) lograr semejantes deducciones necesarias sobre entidades eternas que no pueden ser de otra manera de la misma manera en que eso puede hacerse en matemática: los puntos de partida de los argumentos deductivos en esta disciplina no cumplen con el requerimiento de ser incondicionalmente necesarios ni tampoco el enlace entre las premisas y la conclusión del silogismo.

Pero eso no significa que no existe necesidad alguna y, en consecuencia, que no es posible que haya ciencia de la política, dado que, en un pasaje que aduce Boeri, la demostración en AnPo. no sólo se da a partir de premisas necesarias, sino también a partir de premisas que son '*hos epì tò polú*', razón por la cual el término medio no es apodícticamente necesario sino un término medio en el sentido de 'lo que sucede en la mayor parte de los casos' (AnPo. 96a8-19). Así pues, las disciplinas científicas que hacen uso de este tipo de premisas (y la política se cuenta entre ellas) y de un término medio de carácter contingente (*hos epì tò polú*) también demuestran: de manera menos rigurosa y sobre entidades no eternas ni inmutables, pero demuestran y por lo tanto son ciencias. El concepto de necesidad es flexibilizado para dejar entrar en la categoría de ciencias a aquellas disciplinas que versan contingentemente sobre objetos contingentes, tal como se afirma en un texto de Sobre las partes de los animales en el que se presenta la noción de "necesidad hipotética" (o "condicional" o "sobre la base de una hipótesis"), parte integrante del léxico conceptual teleológico de la ciencia aristotélica.⁸⁷ Así, se halla disponible un concepto de necesidad diferente, que debilita (relativiza, deflaciona) las exigencias apodícticas para hacer aplicable el programa de los AnPo. a ciencias cuyos objetos no

⁸⁶ Cf. AnPo. 73a21-24 y AnPo. 74b 5-17. Cf. M. Boeri "¿Es el objeto de la epistémé aristotélica sólo lo necesario?", en Méthexis XX (2007) p. 29-49.

⁸⁷ "El principio de necesidad no afecta por igual a todos los hechos de la naturaleza [...] Por un lado, la necesidad absoluta sólo existe para los seres eternos, mientras la necesidad condicional se da tanto en todos los seres sujetos al devenir natural como en los productos técnicos, por ejemplo, una casa o cualquier otro objeto semejante. Es necesario que exista determinada materia para que haya una casa o cualquier otro fin; [...] Y lo mismo sucede también en los procesos naturales." Además, "la forma de la demostración y de la necesidad es distinta en la ciencia de la naturaleza y en las ciencias especulativas" (PA 639b 24-31). En términos de D. Modrak, "Aristóteles amplía los criterios de necesidad antes que recusar tal noción como inaplicable en biología. Una vez más encontramos a Aristóteles ajustando la concepción de ciencia expuesta en sus escritos tempranos antes que rechazándola de plano." (*idem*, p. 161)

son ni pueden ser eternos y cuyas demostraciones no son ni pueden ser necesarias al modo de las matemáticas.

A través de la mediación del esquema teleológico se puede aplicar el concepto de necesidad hipotética al enlace de las primeras comunidades cuyo desarrollo evolutivo se orienta hacia la *koinonía politiké*. Dentro de la serie de comunidades que se van englobando unas a otras, las que vienen después en el orden de la génesis constituyen el fin de las que están antes, y en cada nueva composición estas últimas constituyen la materia en tanto condiciones necesarias. El status conceptual de las primeras comunidades es material e hipotéticamente-necesario respecto de la comunidad política que equivale a la forma, el fin y el límite.⁸⁸ La *pólis*, última en el orden de la génesis, corona el proceso que venimos desplegando:

La comunidad perfecta [*téleios*] conformada a partir de varias aldeas es la ciudad-Estado, de la cual puede decirse que alcanza ya el límite [*péras*] de la autosuficiencia completa, en la medida en que surgió para la vida [*toû zên héneken*] pero existe para la vida buena [*toû eû zên héneken*] (1252b 27-30).

Merced a su técnica del ampliamiento progresivo, la definición nominal presentada en I 1 adquiere ahora su forma científica y se presenta como definición real en la medida en que aparece enunciado su patrón causal específico. Como afirma Apo. II 10 (93b 38-39), una definición real es un enunciado que nos muestra por qué es algo (*lógos ho delôn dià tì éstin*), es decir que debe contener una suerte de “demostración” del qué-es. La definición nominal de I 1 había expresado que la *pólis* es una comunidad política que se determina como suprema y abarcadora de las demás comunidades, pero esta primera definición real de I 2 explica por qué lo es: a saber, porque es la comunidad que se compone de aldeas (causa material) en el modo de la comunidad perfecta, acabada, y esto es así porque expresa el punto más alto de la autosuficiencia (*autárkheia*), que coincide con la vida buena (*eû zên*) (causa final). Así como no cualquier agrupamiento de personas compone *pólis*, tampoco puede estudiarse científicamente este objeto teórico de cualquier manera.

Pero en lugar de analizar cómo se determina sustantivamente el fin de la vida buena que trae en su estructura la *pólis*, lo que nos interesa

⁸⁸ Como dirá en el libro VII: “del mismo modo que para los artesanos, como el tejedor y el constructor de barcos, la materia que es necesaria para su actividad debe existir de antemano (pues cuanto mejor preparado se encuentre el material, tanto más bello será, necesariamente, el producto del arte), así también el político y el legislador debe contar de antemano con la materia apropiada. Y entre los recursos propios de la política, en primer lugar está la población de seres humanos, que debe ser de cierta cantidad y contar con ciertas cualidades por naturaleza”.

aquí en primera instancia es indicar la función epistemológica de la distinción vida/vida buena. En el corpus aristotélico no implica en principio un punto de vista moral, un sentido axiológico-valorativo específicamente ético, sino que se hace presente de manera insistente, por ejemplo en los escritos biológicos y psicológicos, para nombrar dos órdenes causales subordinados. Según ha estudiado M. Leunissen, en las obras de biología Aristóteles traza esta distinción para referirse a ciertos rasgos o partes que se dan en función de la vida y otros que apuntan al vivir bien, y diferencia a su vez las causas específicamente correspondientes a ambos niveles (en el nivel de la vida, la necesidad condicional material; en el nivel de la vida buena, la causa final). En la psicología, las funciones psíquicas primarias son condicionalmente necesarias en función de las funciones psíquicas más sofisticadas. En ambas ciencias, la posesión de los rasgos del segundo nivel presuponen la dotación de los rasgos del nivel primario. Y lo mismo debe decirse a propósito de las ciudades-Estado en tanto objetos teóricos de la *politiké*. En nuestro texto de I 2 se hallan así distinguidos y combinados ambos horizontes causales, dado que la pólis surgió por causa de la vida (causa material) pero existe para la vida buena (causa final). Sin insistir por el momento en las diferencias entre los diversos contextos epistemológicos, el vocabulario causal en el contexto de la ciencia política arrastra de otros ámbitos la jerarquización aitiológica de la causa final por sobre la material.

Así, el vocabulario teleológico que vertebra conceptualmente la jerarquización de la *koinonía politiké* en tanto totalidad por sobre las demás *koinoníai*-componentes se ve en I 2 en el adjetivo *téleios*, en la expresión *péras tês autárkheias*, en los circunstanciales de fin regidos por *hénéken* y en el par conceptual vida/vida buena. Dentro del componente causal teleológico de la definición científica de la ciudad-Estado se encuadra lo que viene a continuación, a saber, la afirmación de su carácter por naturaleza, como el propio Aristóteles lo explicita a la hora de pautar la segunda definición real de la ciudad-Estado: “la ciudad-Estado es el fin de las primeras comunidades”, que dará pie a su vez a la postulación de la causalidad eficiente (personificada en el legislador originario). Pero hemos de detener aquí nuestro análisis.

A partir del rastreo llevado a cabo hasta este punto debemos destacar un aspecto del vocabulario teórico puesto en juego que nos permite dimensionar el problema de las relaciones entre metafísica y política más allá de muchos malentendidos en la *Aristotelesforschung*. El aspecto en cuestión refiere al módulo de las cuatro causas, que fue concebido tradicionalmente en términos de aplicación a la ciencia política de nociones ajenas a su campo disciplinar y que por lo tanto adolecían, de algún modo o de otro, de la infracción metodológica de la

metábasis eis állo génos (desde el ámbito metafísico, lógico o físico hacia el ámbito político).

Ahora bien, en nuestro esfuerzo interpretativo por resituar la Política en el marco del programa de investigación científica de AnPo, nos parece central subrayar que el módulo de las cuatro causas no es extraño a la ciencia política sino que se halla implícito en su mismo carácter de ciencia. En efecto, no hay discurso científico posible sin referencia a causas, y cualquier referencia posible a causas respecto de cualquier fenómeno tiende a caer en uno o más de los tipos de causalidad contenidos en el cuádruple módulo. Si, como se dice en los Analíticos Posteriores, el término medio brindado en el enunciado definitorio introduce alguna de las cuatro causas (APo. II 11, 94b 20 ss.), entonces hablar de las cuatro causas de la *pólis* no es hacer un uso transfronterizo ilegítimo de vocabularios extraños a la ciencia política, ningún “salto audaz” cuya “aplicabilidad” no se halle justificada, ni tampoco habría en rigor fundamentación de una esfera por otra: se trata de un requisito de la teoría aristotélica de la definición científica según el programa que él elabora a propósito de cualquier ciencia posible. Ya sea que se trate de *theoretiké*, de *praktiké* o de *poietiké*, el uso del vocabulario causal en la definición de los conceptos propios de la disciplina política se halla en el corazón de cualquier *epistéme*, es decir, de cualquier discurso que aspire a explicar el porqué de los fenómenos que toma bajo su dominio de objetos teóricos.

De una manera o de otra, la gran mayoría de los intérpretes supone que el proyecto científico político aristotélico se hallaría estructuralmente desgarrado entre programa y ejecución de la investigación, entre teoría epistemológica (lo que Aristóteles dice acerca de las condiciones de posibilidad de la ciencia) y praxis científica (lo que termina efectivamente haciendo en campo político). Las investigaciones aristotélicas en torno de la política no soportarían ser analizadas bajo los propios parámetros aristotélicos de científicidad, en la medida en que no parecen poder cumplir con las exigencias metodológicas que los Analíticos Posteriores postulan para todo discurso que quiera llamarse “científico”: unos silogismos demostrativos que procedan a partir de primeros principios, un ordenamiento axiomático y una exigencia de universalidad y necesidad difícil de plenificar en comarcas sublunares⁸⁹ (menos aun en asuntos constitutivamente inestables como los que tienen que ver con “las cosas nobles y justas de las que trata la *politiké*”).⁹⁰ Este enfoque se halla paradigmáticamente sintetizado por W. Kullmann, para

⁸⁹ Para una caracterización y discusión de la Tesis de la Discrepancia, ver M. Berrón, “Axiomatización, demostración y análisis en *Acerca del Cielo*”, en *Signos Filosóficos*, vol.14 no.27, México ene./jun. 2012, pp. 9-42.

⁹⁰ “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza.” (EN I 3, 1094b 15) (trad. Pallí Bonet).

quien la Política de Aristóteles muestra, pero no demuestra: “tanto en la Política como en otras disciplinas prácticas no puede esperarse una demostración deductiva (*apodeixis*), que explique para cada cuestión cómo y por qué un fenómeno debe comportarse de un modo determinado aduciendo razones. También para la Política parece válido lo que se dice en la Ética Nicomaquea: debemos conformarnos con el ‘qué’ (*hóti*) de los hechos y no se tiene necesidad del ‘por qué’ (*dióti*) (I 2, 1095b 6 ss.)”⁹¹. Es cierto que “la ciencia política en cuanto filosofía práctica se dirige a la acción y no se ejercita sólo por amor al conocimiento”,⁹² pero si no podemos decir que demuestra difícilmente podamos seguir atribuyéndole, en rigor, el concepto de ciencia.

Como adelantamos al comienzo, las consideraciones expuestas hasta aquí se enmarcan dentro de un proyecto más amplio destinado a reconstruir un plano de coherencia epistemológico entre la teoría de la ciencia de los AnPo. y las indagaciones políticas aristotélicas. Respecto de las condiciones que debe reunir todo discurso científico, AnPo. es un programa general de largo alcance, y muchas interpretaciones se apresuran a decretar insuficiencias y a constatar fracasos por el hecho de no encontrar una réplica exacta de su preceptística en cada área específica de la investigación científica. Creemos que AnPo es como el mapa de un territorio amplio y diversificado: el mapa no puede coincidir con el territorio, no puede estar exento de cierta dosis de reducción (de lo contrario no sería un mapa). La teoría general de la ciencia debe necesariamente ajustarse a cada práctica científica en cada área; y el hecho de que se aplique a diferentes áreas implica necesariamente ciertas redefiniciones: dentro del marco del pluralismo contextualista del sistema aristotélico del saber, el hecho de que “se aplica” quiere decir que, en cierta manera, “se redefine” – “*interpretatio* platónica” sería la de quienes se sirven de un concepto monolítico de ciencia y pretenden verlo aplicado sin reajustes en cualquier contexto de análisis-. Este modo de lectura ha sido llevado a cabo con fecundos resultados en diversas áreas de la filosofía natural aristotélica (desde hace al menos dos décadas) y en el campo de la ética (más recientemente). Pero al menos hasta donde alcanza nuestro conocimiento, nadie se planteó el propósito de articular sistemáticamente esta lectura para la ciencia política de Aristóteles.

La alta presencia de términos y conceptos teóricos que hemos constatado en los primeros dos capítulos del libro I de la Política se debe a que se está desbrozando el campo de análisis. Tal presencia es análoga a lo que sucede en la Física, si uno la compara con otras obras donde se llevan a cabo análisis concretos de filosofía natural (Acerca del cielo, Meteorológicos, *Parva naturalia*, etc.). Así, lo poco del libro I que hemos

⁹¹ Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano, Guerini e Associati, 1992: 28.

⁹² *Idem*, p. 34.

podido reconstruir es ciencia política al modo en que la Física es ciencia física, a saber, sentando la base de definiciones y conceptos fundamentales que se articularán empíricamente en una analítica constitucional recién en el bloque tardío IV-VI. Desde esta perspectiva, todo el bloque temprano de la Política (I-III y II-VII-VIII) se relacionaría con el bloque tardío IV-VI (en el cual se halla presente el material de las 158 constituciones compiladas en el marco del Liceo) a la manera en que ciertos textos fuertemente teóricos de la biología como *Sobre las partes de los animales* se relacionan con el conglomerado de material empírico de la *Investigación sobre los animales*. En términos de E. Berti (y aun debiendo relativizarse para la Política la apresurada división entre libros “teóricos” y libros “empíricos”), no habría por qué considerar que la parte teórica es menos científica que la parte empírica:

la Física propiamente dicha podría parecer una simple introducción. Pero según la concepción aristotélica de la física como investigación de los principios y de las causas primeras, [...] ella es ya una parte integrante de esta ciencia y, más aun, es la parte más interesante desde el punto de vista filosófico.⁹³

⁹³ Las razones de Aristóteles, Buenos Aires, Oinos, 2008: p. 85.

Las razones del arte en la educación: estrategias pedagógicas en la enseñanza del arte.

Yolanda Isabel García Juárez
Universidad de Guadalajara

Resumen:

El arte es un proceso que en la práctica está lleno de virtudes y bondades, facilita el razonamiento crítico y fortalece el espíritu de quien lo admira y de quien lo configura, pero desde el campo educativo en la actualidad se tiene además el compromiso de afrontar con mayor interés los aspectos de la ecología y con ellos, los cambios de paradigmas y mentalidad dentro de la cultura, por lo que el ejercicio del arte, aún en los aportes de la introspección que brinda, debe encausarse a cubrir más ámbitos de responsabilidad, partiendo del conocimiento de modelos pedagógicos mas filosóficos y sustentables.

Summary:

Art is a process which in practice is full of virtues and benefits, it facilitates a critical thinking and strengthens the spirit of whom admires it and who works on it, but from the education field at present times has also committed to meeting more interest aspects of ecology and with them, the changes on paradigms and mentality shifts within the culture, so that the exercise of art provides contributions of introspection and should cover more areas of responsibility, from the knowledge of more sustainable philosophical and pedagogical models.

Palabras clave: Arte, Sustentabilidad, Educación, Paradigmas, Cultura social.

Keywords: Art, Sustainable, Education, Paradigms, Social culture.

Como todo profesor experimentado
sabe bien, el camino mas seguro para llegar
al infierno en un aula, es el adherirse al plan
de la clase sin importar qué.
Elliot Eisner

Autores como Elliot Eisner, Luis Hernán Errázuriz, Edurne Uria Urraza y Oscar Torres García entre otros, se han manifestado en favor de un didáctica artística con vinculación social como modelo educativo prioritario sobre la sola técnica y la cientificidad erudita llena de razón y falta de sabiduría, que brinde a los jóvenes estudiantes la oportunidad de desarrollarse de forma íntegra, con una mejor capacidad crítica y adaptativa. Por el bien común, es importante que los jóvenes incidan en

el mejoramiento de su entorno, que se manifiesten en búsqueda del bien social, del bienestar de todos. Programas y organismos internacionales ya plantean esto como una necesidad prioritaria para la mejor convivencia con el mundo natural, razón por la cual, cada vez mas universidades están haciendo esfuerzos que buscan vincular a los estudiantes con la sociedad a través de proyectos que les permitan obtener una visión mas amplia acerca de la realidad en la que viven. Algunas propuestas educativas ya emprendieron la marcha.

La Responsabilidad Social Universitaria (RSU), es una de las propuestas de modelo educativo, dentro del cual se pretenden insertar en las diferentes áreas de la educación actividades lo más próximas posible al ámbito social, y aunque tiene amplia incidencia en todos los niveles institucionales, la prioridad se centra en la búsqueda por educar hacia el cambio del actual sistema de convivencia global, con miras a desarrollar un estilo de vida más sustentable, ético, equitativo y funcional para todos, es decir, se busca producir un cambio de inercia alrededor del mundo, principalmente en aquellos países en los que la inequidad es más evidente. Otro de los motores teóricos que impulsan iniciativas de cambio como ésta, está centrado en la idea de La Filosofía de la Naturaleza que llega con fuerte presencia desde tiempos de la Grecia antigua, dicho modelo teórico dicta que para que el ser humano sea íntegro, es decir, que todas sus virtudes, capacidades y fortalezas estén completas, es necesario, además de fortalecer sus conocimientos y habilidades técnicas, dotar de felicidad y armonía al espíritu y aún cuando no deja de ser una pretensión holística, la presunción de la armonía del alma, es una realidad que apremia en el actual mundo globalizado; cada vez un solo mundo, cada vez una sola identidad, cada vez una misma ausencia de sentido y respeto a la individualidad.

Aseguraba Sócrates que todo humano tiene implícito como parte de su esencia, la sabiduría infinita, aunque ésta se encuentre en ocasiones enclavada en lo mas profundo del ser, es cuestión solamente de ayudar a ese ser a «parirla». La Mayéutica, es otro de esos actuales modelos estratégicos de enseñanza, que se han venido a repetir cuando ya han pasado mas de dos mil años desde su formulación. El arte en sí promueve el dichoso «parto» conectando todos los sentidos y dando la pauta para que el cerebro devele razonamientos durante el tiempo del arte y desarrolle habilidades motrices mientras la mano se desplaza buscando mantener un control puntual del movimiento, el cerebro encuentra también verdades universales a través de los significados que la colectividad da a las formas, los colores y los espacios, por eso el proceso papel → pigmento → mano → mente, es tan trascendente en la formación del individuo.

Pero ésta, la grafía del arte, es la forma más simple de Mayéutica Socrática, que es por cierto, invisible a los ojos del espectador en tanto que se gesta dentro de los parámetros del arte mismo. Otra forma más evidente empero a la vez mas complicada, es el método Mayéutica

dentro del aula de clases como modelo educativo teórico, que busca complejizar el razonamiento del discente hasta llevarlo a los niveles más axiomáticos posibles de pensamiento, pero a grandes rasgos se puede sintetizar en que la propuesta tiene consigo implícita la idea del profesor «complicador» opuesto a las actuales vertientes pedagógicas que buscan facilitar la información para que el estudiante reciba una guía de hacia dónde dirigir sus esfuerzos, en cambio en El Método Mayéutica se trata de tomar los razonamientos iniciales, arquetípicos de la cultura o por decirlo así, del mundo del estudiante y contrariarlos para ir llevando su pensamiento a un punto divergente y completamente nuevo, se pretende que encuentre muchas realidades alternas e interpretaciones diversas propuestas por él mismo, que amplíen su visión del mundo y trate de discernir de entre ellas la que mejor funcione para él, pero es importante que dicha respuesta se geste partiendo de axiomas, los cuales a su vez, son el objetivo del diálogo mayéutica.

El método Mayéutica tiene sus propias reglas y regulaciones, en tanto que el diálogo debe ser constante y asertivo, interesante, objetivo y dirigido para no permitir el desvío del tema y mayor pérdida de tiempo, para que todo esto funcione las reglas y capacidades del profesor frente al grupo deberán ser de fuerte consistencia. El método Mayéutica, no tiene el razonamiento intrínseco tan íntimo implícito como el que se gesta desde la creación artística, no obstante, enriquece el sentido crítico, amplía el conocimiento del mundo, genera vínculos entre iguales y promueve la aceptación de La Otredad.

Otros modelos, como la nueva filosofía educativa (Bedoya M., 2000: 170 y Fullat G. 1987: 6-15), sostienen que la forma de ayudar al desarrollo humano del joven estudiante es impulsándole a que aprenda a pensar por sí mismo, es decir, que sus razonamientos se extiendan más allá de lo que sus sentidos son capaces de percibir, (idea platónica, por cierto), el descubrimiento del conocimiento (*Anagnórisis* Aristotélica) lo va llevando hacia nuevas visiones del mundo y éstas se convierten en futuros prometedores, algo que de manera natural le viene consigo desde su nacimiento al ser humano, José Iván Bedoya lo expresa así: una expectación que envuelve toda la vida y es lo que sostiene esta vida en cada momento: una expectación, una espera de lo que aún no es, pero que va a llegar a ser por y a partir, de algún modo, de lo que ahora es (2000: 46). Empero, en el diario habitar la realidad actual, no hay tiempo que permita al hombre centrarse en su propio pensamiento, para razonar el mundo y su importancia conexas en él, no logra así pues, asirse de su propio algo constante en el mundo, lo que de alguna forma va quedando olvidado, esto es, vivimos expectantes de «algo» nuevo o diferente cada día y sin embargo, la globalidad está acabando con el interés, lo que algunos denominan esperanza, es lo que mantiene encendido el sentido de la existencia de todo ser vivo, pero cuando ese «algo» se convierte en una lucha infinita, y sus finales pequeños y cortos son continuos descalabros, las jóvenes vidas se cansan pronto y se

pierden fácil en búsqueda de una forma diferente de «nueva vida» que generalmente se presenta grandemente sencilla pero considerablemente equivocada.

Estos modelos de vida, que no son vistos como opciones, sino como únicos caminos posibles, son traídos al territorio social desde un mundo globalizado que está más cercano al error del actual progreso, pero más lejano del sentido de la esperanza en un futuro caracterizado por la libertad, la igualdad y la justicia individuales. Bedoya (2000).

Como si tuviéramos la oportunidad de varios mundos, los mal llamados países del tercer mundo sufren una evidente desigualdad humanitaria en todos los ámbitos sociales, económicos, educativos y hasta culturales, el modelo que emplean para subsistir no es de utilidad, ni siquiera a los niveles de mejor posición económica, puesto que las personas de mayor poder adquisitivo tienen que cambiar de residencia para evitar la agresión, se aíslan en cotos privados (pero privados del mundo real) o peor aún, se mantienen expectantes de un posible ataque delincuencial, no viven en libertad. En los países de primer mundo, en cambio, se cree mantener mejores niveles de equidad y de distribución de los recursos, sin embargo, se apropian de la riqueza y recursos naturales de aquellos del segundo y tercer mundo y su propio sistema está generando las más grandes pérdidas de sustento que le quedan al planeta, tampoco su modelo demagógico funciona, aún para ellos mismos sus valores de equidad, paz y confianza se han ido deteriorando y la naturaleza, arrasa cada vez con mayor fuerza la estabilidad industrial que los ha mantenido fuertes, acerca de los países del segundo mundo, que es donde vivimos, sabemos bien que los niveles de inequidad, corrupción y delincuencia se están haciendo más evidentes y han llegado a niveles muy peligrosos, nadie se salva.

El asunto es, que la inercia con la que se mueve el mundo actual ya no se puede tratar en términos de “progreso” al menos no según el sentido que se aplica al término en el último milenio, primordialmente dentro de los países del occidente y porque no señalarlo; autoritariamente, como decía Robert Nisbet (1986: 30) cuando la idea de progreso sirve para afirmar la conveniencia y la necesidad de un absolutismo político, superioridad racial y el estado totalitario, esto no le es útil a nadie, los crecientes niveles de agresión, de falta de humanidad, de estabilidad ecológica y económica, nos afectan a todos, lo más que ha podido hacerse desde un contexto de abundancia es comprarse un antifaz y tirarse en la poltrona hasta que el techo se venga abajo.

Por todo lo anteriormente referido, es que se justifica la falta de sensibilidad y la búsqueda de otros sentidos en el mundo globalizado, por esto es la gran trascendencia de la actividad artística con su función tan mencionada de ser o hacer mas humano el proyecto de cambio social, el arte no se presenta como camino exclusivo, sin embargo, permite que los errores sean tomados como oportunidades, las manchas sobre el lienzo, que se gestan de pronto de una forma "no deseada", al ser

observadas, sentidas y analizadas dan paso a nuevas visiones del mundo, y se convierten en propuestas que abren el camino a otras posibilidades en el cuadro del artista, tal y como sucede en el mundo real, por lo que las artes emulan la vida, desde el material partícipe imperante de la conformación de los valores intrínsecos y extrínsecos del profesionista y del humano, a través de los aportes que el quehacer artístico trae consigo al espíritu.

Eisner W. Elliot (1995: 277) encuentra que las diversas Justificaciones para la enseñanza del arte, existen dos tipos generales de razones dadas por los estudiosos de lo que el arte tiene como aportes en la educación y las clasifica de la siguiente manera: consecuencias instrumentales y consecuencias contextualizadas, cada una con un sinnfn de apologías dadas que buscaban dar sustento a la postura de la validez artística dentro de los programas escolares, pero al final él mismo reconocía:

En mi opinión, el valor principal de las artes en la educación reside en que, al proporcionar un conocimiento del mundo, hace una aportación única a la experiencia individual. Las artes visuales remiten a un aspecto de la conciencia humana que ningún otro campo aborda: la contemplación estética de la forma visual.

...Las artes visuales proporcionan a nuestra percepción una fórmula para esencializar la vida y a menudo también para poder valorarla.

...El arte sirve al hombre no sólo por hacer accesible lo inefable y visionario, sino que funciona también como un modo de activar nuestra sensibilidad; el arte ofrece el material temático a través del cual pueden ejercitarse nuestras potencialidades humanas.

...En definitiva, el artista funciona frecuentemente como un crítico social y como un visionario. Su obra permite que aquellos de nosotros que poseemos menor capacidad de percepción aprendamos a ver lo que permanecía oculto; habiendo visto lo oculto a través del arte, conseguimos hacernos mejores. (Eisner, Elliot: 1995, 84)

De Elliot Eisner, podemos rescatar que de cualquier manera, aún por más bellas y poéticas que se traten de explicar las razones por las cuales el arte es importante en la educación, incluso fundamentando logros técnicos y habilidades motoras, al final siempre nos toparemos con la ambigüedad fundamental de que se compone, perenne como el habla en todas sus dimensiones, lingüísticas y no lingüísticas.

El problema mayor, sin embargo, no está en el hecho de la subjetividad del arte, sino en el cómo aplicar los modelos de sustentabilidad con participación de las áreas del arte, lo que hace más difícil la ya de por sí complicada tarea de apoyar las propuestas de revalorización artística en la educación.

Vincular el arte con la sustentabilidad se vuelve una tarea complicada, más allá de ello no se justifica el uso de los materiales

artísticos, ni por la generación de pigmentos naturales y mucho menos en la elaboración del propio sustrato, ya que el gasto de recursos naturales para su elaboración (como la gran cantidad de agua que se desperdicia para la elaboración de papel) termina siendo contraproducente, empero, el cambio de pensamiento y sensibilidad que promueve el arte debe revalorarse como técnica que coadyuva en la transformación de paradigmas y transforma el pensamiento desde dentro del ser humano.

El problema del arte en la educación y los aspectos generacionales del profesor

El principal problema del arte en las materias educativas reside en el cómo evaluarlo, pero aunado a ello insertar proyectos sociales con responsabilidad sustentable se vuelve en suma complejo. Aún contemplando las implicaciones que tiene consigo la búsqueda del cambio de paradigmas desde el ámbito artístico se realizó un proyecto buscando vincular los aspectos de incidencia social y tomado estrategias propuestas por profesores que fueron entrevistados como parte de un estudio sobre los criterios de evaluación en las asignaturas del arte y la estética, el tipo de entrevistas estuvieron basadas en un modelo que puede ser descrito entre observación participativa y test naturalista, la finalidad del estudio fue el desarrollo de un dossier de estrategias con el que se planteó el objetivo de facilitar a los docentes de las áreas de la estética, un menú de formas de trabajo a partir del cual, fuese posible tomar ideas y adaptarlas a los propios modelos de enseñanza de cada grupo o región.

Haciendo un paréntesis queremos rescatar un resultado notorio y que hasta hoy no había sido manifestado, y es que en la mayoría de los profesores más jóvenes entrevistados, el hecho de ser más dinámicos los motiva a proponer más diversidad de modelos estratégicos y novedosos para incentivar la participación de los alumnos, ya que la multiplicidad de ideas y propuestas por parte de ellos eran creativas y diversificadas, pero también era evidente como cada uno firmaba sus propuestas con base a la propia experiencia que habían tenido como estudiante, además parece ser muy difícil que en su apariencia juvenil, se desliguen de una relación de tu a tu con los alumnos o marquen límites de respeto evidentes, ya que su edad tanto lo permite como lo amerita; Las coincidencias sociales y de realidad vivida en un mismo momento cultural gesta vínculos de opinión, de interpretación y formas de ver el mundo que necesariamente los relaciona.

En cambio en la experiencia de un profesor de mas antigüedad laboral, había mas latente interés por llevar el modelo de aprendizaje del arte a un nivel de vínculo con lo social, incluso en mas de una ocasión los profesores propusieron que los estudiantes de arte culminaran sus clases con un proyecto que colaborara con mejorar la realidad del

mundo actual, además fue claro que la mayoría de ellos mantiene una línea mas definida entre maestro y alumno y que difícilmente se llega a sobrepasar. No se pretende afirmar con esto, que los maestros veteranos sean mejores o mas capaces, simplemente se quiere dejar constancia de cómo las formas de razonamiento se transforman conforme el nivel de cercanía o de diferencia generacional que existe con el alumno, lo que permite diferentes visiones y formas de abordar un mismo problema.

El hecho es, que la necesidad sentida de los profesores de mayor experiencia en la aplicación de un proyecto social, estaba mas asociada al desarrollo del razonamiento crítico y esto es lo que coadyuvó para que se fomentara la práctica de un proyecto concluyente con incidencia social, al interior de las aulas de clase de las carreras de Diseño para la Comunicación Gráfica y Diseño de Artesanías.

Proyecto de vinculación social a través del dibujo

Después de la multiplicidad de entrevistas realizadas, varios de los ejercicios que se comenzaron a aplicar al interior de algunos grupos, fueron tomados de las propuestas estratégicas que los profesores entrevistados aportaron a la investigación, ejercicios como la evaluación entre pares, la autocrítica, la crítica generalizada o incluso el desarrollo por parte de los estudiantes de su propio sistema de evaluación (aunque en éste último punto resultaban ser más severos ellos mismos) fueron experimentados en trabajos parciales y entregas de unidad, al final, sin embargo, se buscó implementar un proyecto con vinculación social, porque como bien aducían los profesores de experiencia, éste tipo de proyectos tiene mas sentido significativo, más aún se añadió la idea de sustentabilidad, pero fundamentado en la RSU, por la búsqueda de cambio de pensamiento que éste modelo propone.

El sentido fue pues, tomar con mayor responsabilidad el coadyuvar en el proyecto de cambio de paradigmas sociales, se involucró a grupos de primero, tercero y cuarto nivel de La Carrera de Diseño para la Comunicación Gráfica y de octavo en la carrera de Diseño de Artesanías de la Universidad de Guadalajara (aunque éstos últimos trabajaron de manera aislada) se les motivó a emprender proyectos donde colaborasen con organizaciones no lucrativas. Su propuesta debió cubrir los aprendizajes obtenidos durante el ciclo escolar, además de que se tuvo que dar cabida a las actividades académicas ya establecidas por el plan de trabajo propuesto por la academia, lo que hizo mucho mas complejo el cumplimiento puntual del programa, por el tiempo tan corto que quedó para la ejecución del trabajo final, incluso uno de los proyectos emprendidos quedó inconcluso y se mantendrá vigente para darle culmino en el siguiente calendario escolar.

Principalmente fueron los motivos antes mencionados lo que no permitió el tiempo suficiente para entablar un diálogo oportuno con las organizaciones y los jóvenes fueron templados para establecer los

diálogos, sin embargo, se habló con antelación de los posibles problemas que enfrentarían y en los resultados finales se observaron las deficiencias que todavía se deben mejorar.

Los estudiantes emprendieron una búsqueda por satisfacer necesidades sociales apoyando organismos no gubernamentales, la regla era que la organización fuera pequeña y que no hubiera surgido de un carácter de mercadotecnia, es decir, que no fueran instituciones apoyadas por la difusión de la televisión o la radio, así algunos encontraron colaboración con vecinos en acopio de ropa, juguetes y dulces, otros emprendieron estrategias de organización en bazares para la captación de ropa para personas en estado de desamparo, algunos más diseñaron logos y marcas para la difusión y presentación de los organismos. Los estudiantes de artesanías se entrevistaron con psicólogos y terapeutas en el campo de la atención a niños con problemas diversos como de audición, autismo, TDAH, ceguera y síndrome dawn, proyectaron juguetes didácticos para ellos y el culmino de su trabajo fue regalarlos a una institución de educación especial, los materiales utilizados debieron ser sustentables.

Podría decirse que el proyecto fracasó, sin embargo, para los que fuimos partícipes en él, fue un gran logro y un importante avance, ya que a pesar de las deficiencias de nuevo emprendimiento, falta de tiempo, falta de apoyo por parte de las academias, se logró la vinculación social, así como se gestaron nuevos aprendizajes y surgieron proyectos novedosos que dieron cabida a más de algún estudiante a seguir colaborando con una institución, el problema aún sigue siendo llegar a un nivel que esté fuera del asistencialismo:

La estrategia de asistencia forma parte de una de las modalidades más perpetuadas por el Estado, el cual de esta manera demarca la política social. Tenti Fanfani (1991) define a estas estrategias como neoasistenciales, porque siguen manteniendo la mirada clásica hacia sus destinatarios como pobres vergonzantes (Satriano, C. 2006: 15).

Debido a la falta de acuerdos y de tiempo para estructurarlos, el proceso de trabajo, tuvo sus dificultades, durante el transcurso de la elaboración de sus propuestas los estudiantes enfrentaron inesperadas reacciones de parte de las empresas a las que se buscaba apoyar, principalmente se encontraron con las siguientes características:

1. Falta de confianza, más aún dentro de las instituciones donde se trabaja con niños. A pesar de que se emitieron oficios sobre la visita de los estudiantes y su propuesta de colaboración, algunas de las instituciones cerraron las puertas al apoyo e incluso se negaron a confiar en la documentación mostrada.

2. Negación al tiempo. Mantenían horarios y tiempos sumamente rígidos y muy complicados para la visita de los estudiantes, principalmente porque o coincidían con sus clases o porque

determinaban citas con plazos mayores a dos meses para poder atenderles.

3. Necesidad de comprobar la labor educativa de los jóvenes. Se les exigía documentaciones excesivas, programa de actividades, definición del proyecto y protocolo del mismo, los cuales siendo tan variados eran difíciles de entregar a tiempo para comenzar con su trabajo antes de finalizar el calendario escolar.

4. Falta de colaboración hacia su proyecto. Los estudiantes que podían acceder a las instituciones, encontraban poca colaboración con sus proyectos, no se les brindaba la información necesaria, ni se les apoyaba para que pudieran elaborar algo verdaderamente de utilidad para el organismo.

5. Que los tomaran como profesionales. En la mayoría de las instituciones se les llegó a pedir colaboración sacando copias, hacer bases de datos o a generar volantes, sin permitir al joven estudiante que pudiera brindar colaboración pero desde su propia formación o bajo sus parámetros y posibilidades. Aquí cabría aclarar que se hizo evidente para nosotros la necesidad de esclarecer primero la formación que los estudiantes tenían así como el tipo de necesidades que podían solucionar, por otro lado, sería de mucha ayuda el determinar cuáles son las necesidades reales contra las necesidades sentidas de cada uno de los organismos que se buscan atender. Los chicos proponían cosas simples que no dañaran la estructura u organización del trabajo, por ejemplo, tarjetas de presentación, identificadores de escritorio y puertas, lonas informativas o incluso señalética al interior de los centros de acopio.

6. Descrédito hacia su trabajo. Algunas fuertes desilusiones se dieron cuando al entregar el proyecto concluido, no se les quiso recibir nuevamente o no se les permitió siquiera instaurar sus propuestas en los espacios convenidos.

Algunos pocos estudiantes lograron:

1. Generar un prototipo que fuera funcional a la asociación.
2. Orientación sobre cómo ayudar y sobre como mejorar sus propuestas y el porqué de ello.
3. Hacer pruebas piloto de sus productos para hacer mejorías.
4. Incluso algunos tuvieron contacto con los niños y se les permitió asistir a diferentes clases para que pudieran encontrar mejores soluciones.

Los principales aprendizajes fueron:

1. La necesidad de aprender más sobre cómo afrontar a un cliente y la necesidad de aprender más sobre gestión.
2. La complejidad del diseño, mas aún cuando no hay libertad creativa.
3. El sistema social actual está tan inmerso en una inercia constante, que ven como estorbo el apoyo de un joven estudiante, y no

perciben que a largo plazo la formación de ellos es lo más importante, para la sociedad y para su propia empresa.

4. El gran nivel de delincuencia e inseguridad, genera desconfianza por parte de los organismos a recibir estudiantes.

Como profesor es importante:

Establecer un calendario de trabajo con más tiempo destinado al proyecto, iniciando desde el primer día de clases a la par de las actividades académicas al interior del aula.

Tener a la mano programas, protocolos y documentación en la primer entrevista que el estudiante tenga con el organismo, para acortar tiempos

Dejar clara la postura y compromisos de trabajo, tanto por parte de los estudiantes como por parte del organismo receptor.

Estar atento a las inquietudes de los estudiantes. Brindarles apoyo constante con el desarrollo de su propuesta, animarlos y plantearles la serie de inconvenientes probables a enfrentar, para que lejos de que perciban el ejercicio como un fracaso, lo puedan madurar en el campo del aprendizaje real y objetivo.

Ser guía constante e indicarles los posibles caminos, más aún cuando son tomados como hacedores de oficios al interior de un organismo, se les debe impulsar a que piensen como profesionistas y que traten de generar propuestas que vayan acorde a los ideales de la sustentabilidad, es decir, evitar el volanteo y el desperdicio de agua o de materias primas dañinas para el ambiente, aún cuando el organismo se empece en pedirlo.

Promover la gestión y enseñarles a centrarse en sus propuestas, los jóvenes cambian de opinión constantemente, quieren mejorar o simplificar el trabajo sin pensar en las consecuencias, es importante hacerles ver, que los cambios son comunes y positivos en el proceso de un trabajo, pero siempre y cuándo éstos sigan planteando el objetivo de inicio: Colaborar desde su profesión en generar un mundo mejor para todos.

Mostrarles una visión más crítica de la cultura y de lo que pueden lograr como parte de un cambio social.

Lo importante es el contacto real con el ámbito social y con los actores “benefactores finales”, es decir, que no se acerquen y reciban información solamente del encargado de la asociación o de los voluntarios, sino que es de suma importancia que tengan un contacto directo con quienes son beneficiados, como las personas en extrema pobreza, los niños con capacidades diferentes, etc. Esto además de ser un importante motor motivacional, los sensibiliza en la tarea que resta por hacer y los dirige hacia la generación de propuestas más realistas y comprometidas.

La actuación de los estudiantes que se vinculan en un proyecto transversal y social, está abriendo mas puertas y vínculos, sin embargo,

mientras más sinergia se hace con otros grupos, organismos o personas dentro y fuera de área académica, es más difícil mantener el control, debido a que todos quieren ser partícipes dentro de las áreas donde son vistos y ser poseedores del reconocimiento, pero se les debe guiar y mostrar que la importancia reside en conservar unidas las voluntades hacia un mismo objetivo, evitan la labor detrás de bambalinas y es en donde principalmente se debe trabajar el cambio de pensamiento. Después de todo, todos quieren salir en la foto, pero nadie quiere encuadrar la toma.

Retomando la idea de Oscar Torres (sin fecha: 70-72) Hay que observar la situación desde una perspectiva amplia y permitir que los agentes del cambio, en este caso los profesores, tengan opciones diferentes para construir un camino en común. El cambio en la sociedad será mediante la educación en las artes y a través de las artes. Lo que en definitiva concuerda con los actuales modelos como la mencionada teoría de la RSU, donde la integridad humana se compone de ese crecimiento intrínseco que sólo a través de los momentos de introyección artística y del deleite en el proceso de creación son posibles.

Conclusiones

El campo artístico tiene mucho más aporte y ventajas que los aspectos negativos que pueda implicar en cuanto a sustentabilidad en su práctica, porque colabora ampliamente con el modelo de cambio por el simple hecho de ser agente propulsor de visiones diferentes del mundo y hacer más conscientes a los actores del arte sobre el entorno que los rodea.

Las prácticas que se promueven desde las escuelas de arte, definitivamente deben dirigirse hacia impulsar para que los estudiantes salgan de las aulas y conozcan más del lugar que habitan y que también incidan en él, son propuestas todavía pequeñas y con tropiezos, pero se obtienen aprendizajes suficientes y se sigue trabajando bajo el ensayo y error que forma parte de la vida misma y del arte.

La inercia académica, principalmente al interior de las academias, debe tender hacia éste tipo de paradigmas de educación y dar el tiempo necesario para que se concluya con proyectos más integrales y de sensibilización real social por parte de los estudiantes, se trata de volver la cara nuevamente hacia las necesidades latentes del mundo en la actualidad, la responsabilidad de la ecología no puede ser solventada sin nosotros, sin todos nosotros no es posible el cambio.

Queda claro el camino y plan que debe seguirse para hacer más grupos de participación a diferentes niveles, solamente con aprovechar la experiencia que algunos jóvenes estudiantes ya tuvieron así como unir las voluntades de los profesores de más experiencia, quienes son aliados en la búsqueda por fomentar la incidencia social y los profesores más jóvenes quienes también están prestos a trabajar en nuevos paradigmas,

lo único que haría falta es aplicar los modelos de educación filosófica y sustentable ya existentes y completar los planes de emprendimiento, así podremos fortalecer la participación de los jóvenes emprendedores y guiarlos a que tomen caminos mas comprometidos con la sociedad en general.

Bibliografía

BEDOYA, M. J. I. (2000) *Pedagogía ¿Enseñar a pensar?: Reflexión filosófica sobre el proceso de enseñar*, ECOE ediciones, Bogotá, Colombia.

GARCÍA JUÁREZ, Y.I. (2016) *EnseñARTE: El arte de enseñar a pensar desde una filosofía educativa*, Universidad de Guadalajara, Cuaderno Núm. 10, Guadalajara, Jalisco.

NISBET, R. (1986) *La Idea de Progreso*, Instituto Universitario ESEADE, Revista Libertas, Buenos Aires, Argentina.

OCTAVI FULLAT, O. (1987) *Filosofía de la educación: Concepto y límites*, Universidad Autónoma de Barcelona, Educar, España.

SATRIANO, C. (2006) *Pobreza, políticas públicas y políticas sociales*, Universidad de Chile, Revista Mad No. 15, Chile.

La eternidad escrita en la ciudad: Zambrano y Benjamin

Reyna Carretero Rangel
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

La ciudad es lo que más se acerca
a la persona [...] receptáculo del trascender
que mana de un vivir propiamente humano.
María Zambrano

Resumen:

¿Cómo pensar la Eternidad en aquello que se fragmenta y se reconfigura a cada momento como devenir, y en este proceso de cambio continuo, de qué modo encontramos un asidero que nos sostenga el alma, una habitación para nuestro devenir? Una posible respuesta la encontramos en la añoranza de la Ciudad de María Zambrano, así como en la estética de Baudelaire, recuperada por Walter Benjamin, entre otros que pensaron y sintieron la ciudad como cobijo para el espíritu, de modo tal que la Eternidad en la Ciudad nos conduce a pensarla como hospitalidad, esto es, tiempo hospitalario. De ahí que sea precisamente la ciudad la que nos permite colocar estas anclas para asir la Eternidad.

Summary:

How are we to think Eternity in that which is fragmented and reconfigured at each moment as a coming-to-be, and amidst this process of ongoing change, how are we to find an anchor to sustain our soul, a room for our future? A possible answer may be found in María Zambrano's yearning for the City, or perhaps in Baudelaire's aesthetics, as rescued by Walter Benjamin, among others, who pondered and sensed the city as a refuge for the spirit, such that Eternity in the City leads us to think of it as hospitality; that is, hospitable time. Hence, it is precisely the city that allows us to place these anchors and so grasp Eternity.

Palabras clave: Eternidad, Ciudad, hospitalidad, devenir, estética

Keywords: Eternity, City, hospitality, coming-to-be, aesthetics.

Hablar sobre la Eternidad en el horizonte del siglo XXI busca hacer visibles las distintas formas actuales de aproximarnos a lo invisible de ella. Las maneras y estrategias en que la habitamos. Así, las mil y una formas de nombrarla han constituido intentos para saciar nuestra "hambre de eternidad", recordando a Miguel de Unamuno. Sus nombres

han sido el “ábrete Sésamo” prodigioso del lenguaje y la existencia que contiene los ecos milenarios de este anhelo.

Uno de los más influyentes pensamientos es el de Louis-Auguste Blanqui, con *La eternidad* a través de los astros, misma que inspiró a Walter Benjamin, Charles Baudelaire y Jorge Luis Borges:

Todo ser humano es pues eterno en cada uno de los segundos de su existencia. Esto que escribo en este momento en una celda del fuerte de Taureau, lo he escrito y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, con vestimentas, en circunstancias semejantes. Así cada uno” (Blanqui, 2000: 58).

En su “Historia de la Eternidad”, Jorge Luis Borges cita a Platón en su *Timeo*, quien nos dice que el tiempo es la imagen móvil de la Eternidad; Borges nos señala que sin embargo

ninguna de las varias eternidades que planearon los hombres –la del nominalismo, la de Ireneo, la de Platón- es una agregación mecánica del pasado, del presente y del porvenir. Es una cosa más sencilla y más mágica: es la simultaneidad de esos tiempos” (Borges, 2015: 16).

El concepto de simultaneidad nos permite enfocar nuestra mirada para hacer visible esa dimensión presentida, teniendo como guía la pregunta: ¿qué formas y nombres de Eternidad predominan en el mundo contemporáneo? Encontramos que los relatos y experiencias de sueños y viajes han sido una constante en el anhelo de aproximarnos a la Eternidad, ejemplos sin iguales en la literatura lo son *El libro de sueños* del mismo Borges, la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, o *Los viajes* de Marco Polo. Han sido estas nuestras naves para avizorar el limen del mundo y escudriñar qué hay en esa cronotopía otra, a la que le hemos dado los nombres más variados: “más allá”, trascendencia, Infinito, “otra vida”, cielo-infierno, Barzaj (Istmo) en la mitología árabe, “la vida del espíritu” entre muchos otros.

Los relatos de ficción, desde la antigüedad, han logrado construir esos escenarios fantásticos de la simultaneidad. Ya en la modernidad nos hemos deslumbrado a la luz de las novedosas tecnologías, como el cine, que ha logrado en algunos casos narrar con éxito el destello de lo eterno. Así también podemos citar esta misma búsqueda en la pintura, en la fotografía, en la escultura. En la filosofía, la Eternidad deviene en esa categoría de lo abismal e inasible, siempre presente. Para Paul Ricoeur, es la constitución de un tercer tiempo, entre el “tiempo del alma” y el “tiempo del mundo”, un “tiempo paradójico, cíclico e irreversible” (Ricoeur, 2009: 66). En sus tres tomos de *Tiempo y Narración* nos muestra “el triple homenaje que la fenomenología, la historia y la ficción rinden juntas a la capacidad que posee el relato,

considerado en su amplitud indivisa de refigurar el tiempo” (Ricoeur, 2008: 373).

Es así que esta Eternidad habitada se propone como la potencia para la refiguración continua del tiempo y del espacio, por ende, del sentido. Una forma de liberación de la opresión del presente, que nos apresa con sus muros infranqueables, y que nos crea la ilusión de un destino fatal, sin salida ni opciones. Aquí evocamos el *clinamen* de Epicuro (2005), como deslizamiento y movimiento, intentando encontrar entre los pliegues y flujos de la simultaneidad, esas maneras en que nos reinventamos continuamente, a través del vislumbre de “otro modo que ser”, como nos dice Emmanuel Levinas, para quien “la epifanía del Infinito es expresión y discurso” (Levinas, 2000: 213). La Eternidad, deviene así, citando a Paul Ricoeur en su texto póstumo, *Vivo hasta la muerte*, en “la movilización de los recursos más profundos de la vida para seguir afirmándose”. Advirtiéndolo que se refiere “al surgimiento de lo Esencial en la trama misma del tiempo de la agonía” (Ricoeur, 2008: 38). En nuestra época convulsa, y en apariencia agonizante (como casi todas) la movilización de estos recursos esenciales se vuelve urgente e imprescindible.

En nuestra búsqueda por el complemento espacial de la eternidad, pareciera que la ciudad hoy en día es el lugar menos indicado, incluso, podríamos llegar a pensar junto con Heidegger que es el campo y la vida rural, aislada del mundanal ruido, la que nos permite pensar en ese tiempo evanescente, cuya definición se nos escapa (Heidegger, 1963). A pesar de ello, nos proponemos buscar lo eterno precisamente en el mundo abigarrado, incluso sórdido de las ciudades; pulir la imagen aparente hasta encontrar el brillo de la eternidad entre sus callejones y avenidas fastuosas, o a través de sus polvorientas calles y su ruido ensordecedor.

Ya en su momento María Zambrano añoraba y echaba de menos esa “ciudad eterna” imaginada por Platón y San Agustín, cuya cristalización se intentó plasmar en Atenas, Roma, y más tarde en las modernas ciudades europeas, que diseminaron su modelo en el resto del mundo. En este intento, la arquitectura, la escultura y demás bellas artes han llenado nuestro mundo con formas múltiples e innovadoras. De acuerdo a la época, han dado cuenta del culto a los dioses, a los héroes mitológicos, a los filósofos; más tarde a los patriotas y vencedores de batallas, y hoy a casi cualquier motivo. Actualmente, estas imágenes “eternas” han quedado opacadas por construcciones de cristal, cuyo brillo se desvanece a los pocos años. Este desvanecimiento continuo que recuerda la frase de Carlos Marx, recuperada por Marshall Berman, en su estudio sobre la experiencia de la modernidad: “todo lo sólido se desvanece en el aire” (Berman, 2001), es el inicio de nuestra reflexión sobre la Eternidad en las actuales ciudades evanescentes.

De las primeras reflexiones sobre la Eternidad, recordemos que Platón en su *Timeo* señalaba la resolución de Dios de crear una imagen

móvil de la eternidad, la cual reside en la unidad, cuya imagen avanza de acuerdo al Tiempo, y que el pasado y el futuro son formas que representan los movimientos, y que de todo ello no se puede confundir con el “Ser eterno”, que no es ni ha sido ni será en el tiempo (Platón, *Timeo*: 319). En la misma sintonía, Plotino afirmaba que efectivamente la eternidad permanecía en la unidad, indicando con ello que participa en el reposo o la estabilidad, sin embargo, no es el reposo en sí (Plotino, *Enéada III*, 1985: 174). Como podemos ver, en la noción de unidad, el reposo está incluido en el movimiento y su alteridad es al mismo tiempo su identidad, donde la multiplicidad forma una unidad. Este movimiento nos lleva, sin duda, al eterno retorno nietzscheano:

a mí me parece que todo tiene demasiado valor para que le esté permitido ser tan efímero: para todas y cada una de las cosas busco yo una eternidad: ¿sería lícito arrojar al mar los bálsamos y los vinos más preciosos? —y mi consuelo consiste en que todo lo que ha existido es eterno: —el mar lo saca de nuevo a la superficie (Nietzsche, 2008: 393).

En estas consonancias sobre la Eternidad, destella la de Louis Lavelle, resignificando la Eternidad como experiencia que “sostiene y alimenta todo lo que hay en ella de ser, es decir, de actualidad” (Lavelle, 2005: 267). La eternidad se elige, nos dice Lavelle, es un acto de libertad, y nosotros añadiríamos de liberación, que continuamente se consiente o rechaza, y aún quien la repele, toma de ella el sentido con que dibuja el surco de los límites que lo mantienen “encarcelado”:

Escogemos, entonces, a cada instante entre la eternidad y el tiempo. A cada instante abordamos la eternidad. Por esto es que la eternidad y el tiempo son inseparables (Lavelle, 2005: 268).

Al unísono de lo anterior, María Zambrano afirma: la Eternidad se escribe y se habla, realizando así la “comunidad con los que fueron y que dejaron su nombre y la impronta de su vivir”, y dando inicio así a la historia, una historia divina y eterna, añadiríamos: “Ahí comienza la historia, al asumir para sí el acto creativo de la divinidad”, y por eso, señala Zambrano, “San Agustín al pensar el cristianismo tiene que pensar en seguida en la historia. Situado entre el paraíso perdido y la ‘patria celestial’, el ser humano crea, a la manera divina, su propio mundo a través del tiempo histórico”. En la elaboración de esta historia eterna, reside la necesidad de construirse una “casa”, una habitación. “Esta ansia de creación y de historia lleva consigo, la ‘necesidad de hacerse su casa’”, nos dice Zambrano en *La agonía de Europa* (Zambrano, 2000: 61-62). Espacio anhelado en la sentida súplica de San Agustín: “Una sola cosa pediré al Señor, ésta buscaré: habitaré en la casa del Señor todos los días de mi vida ¿para qué? Para contemplar la hermosura del Señor” (San Agustín, 1988, Salmo 38:6: 692). Se trata, como señala Emmanuel

Levinas, de un “extrañamiento del alma eterna” que se encuentra exiliada y perdida entre las sombras, y que ninguna casa física o posesión de una tierra pueden curar, ya que en nuestra condición de extranjeros en este mundo, “nadie está en su casa”, y es precisamente este extrañamiento lo que nos conduce y reúne en la necesidad de una habitación, un *ethos*, etimología original de habitación, que de acuerdo al testimonio de Heráclito: “El *ethos*, la morada habitual, es para el hombre lo que desgarrar y divide” (en Agamben, 2003: 151). La hospitalidad deviene así en complemento espacial de la temporalidad eterna. Un refugio donde colocar el alma. La hospitalidad como “experiencia que sostiene y alimenta”.

Hospitalidad y Eternidad, el “tiempo de la trascendencia” como la llama Levinas, deviniendo en la abertura al otro y a lo Otro (Levinas, 2000: 52). El extranjero a través de la abertura deviene en habitante eterno, esto es, en un sujeto ético, como cualidad fundamental que abre la posibilidad para habitar, como bien refiere Ramón Xirau:

‘habitar’ es no solamente ‘quedarse’, ‘vivir en’, sino ‘cuidar’ libremente el terruño. ‘El rasgo fundamental de esta habitación - escribe Heidegger- es este cuidado o cultivo’ [...] habitar la tierra implica no solamente a la tierra sino también al cielo” (Xirau, 1993: 88).

Habitante *urbis* eterno

Una de las características de la ciudad contemporánea, ya iniciada en los tiempos “modernos” de Benjamin y Baudelaire, es nuestra “alma agotada”. Benjamin nos dice: “Angustia, asco, temor, tales los sentimientos que originó en quien la contempló por primera vez, la muchedumbre urbana”, y de manera simultánea describe la vivencia de este choque: “un calidoscopio provisto de conciencia” (Benjamin: 2014). Imbuido del espíritu del flâneur de Baudelaire, Benjamin crea su propio laberinto para recorrerlo a modo del eterno retorno nietzscheano. “el tiempo es el medio de la coacción, de la inadecuación, de la repetición, mera realización. En el tiempo, se es solo que se es: lo que siempre se ha sido. En el espacio, se puede ser otra persona” (Sontag, 2015: 125). Benjamin eterno que en su paso ciudadano deviene múltiple, donde el espacio se abre en muchas posibilidades, “callejones sin salida y de un solo sentido” (Idem). Recuperando en su andar la Eternidad de Blanqui, para quien, nos repetimos en una “actualidad eternizada” (Blanqui, 200: 58).

En la actualidad pervive ese hábitat ideal para el paseante, donde se le suministra temas de observación y experiencia emocional; conserva su carácter laberíntico, aderezado, sin embargo, por una velocidad trepidante. Mutación del tiempo y del espacio devenida en afectación del habitante *urbis*, cuya experiencia simultánea va del deslumbramiento y descolocación continua, hacia la urgente y continua

adaptación a la transformación de su habitación urbana, despertando la nostalgia por un lugar más acorde a las necesidades vitales o la emoción de la continua innovación que ofrece esperanzas. Es evidente que la búsqueda constante del *selfmade man* -heredada del pensamiento de la modernidad- ha derivado en la “fatiga de ser uno mismo”, como en su momento anunciaba Alain Hehrensberg (2000). Se trata de una fatiga y vacío que padece esa especie de Prometeo contemporáneo, cuya autoexplotación lo hace presa de un cansancio imposible de resolverse, como lo señala Byung-Chul Han: “[este] síndrome de desgaste ocupacional no pone de manifiesto un sí mismo agotado, sino más bien un alma agotada, quemada” (Han, 2012: 29). Sin embargo y de manera paradójica, tal condición de fatiga social y existencial puede también generar condiciones para abrir horizontes dispuestos a encontrar en la trama de “almas agotadas”, zonas de refugio y descanso. Byung-Chul Han, inspirado en el Ensayo sobre el cansancio de Peter Handke, recupera el cansancio en su potencial curativo, como un “amable desarme del Yo” que opone el cansancio-que-separa a un “cansancio elocuente y fundamental” que “abre el Yo”: “el cansancio abre, le hace a uno poroso, crea una permeabilidad para la epopeya de todos los seres vivos” (Handke, 1990: 30). Esta apertura es conciencia de un estadio precursor, en términos de Heidegger, a través del cual, se despeja la ruta y se posibilita la coexistencia: “el ‘precursar’ abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia”. Con ello transitamos al “estado de abierto”, de “descubierto” hacia los otros (Heidegger, 2007: 287-288), devenimos en un ethos, que no refiere solo a virtudes individuales, sino que abarca la relación para los otros, como señala Foucault, puesto que el ethos como cuidado de sí mismo y de los otros, transforma a su autor “en alguien capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad, o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene –ya sea para ejercer una magistratura o para establecer relaciones de amistad” (Foucault, 1984: 96-116). Principio ético de la apertura que tiene como condición primordial el hacerse cargo de la misma “libertad” para vivir y actuar.

La libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad [...] El que tiene un ethos noble, un ethos que puede ser admirado y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una cierta manera” (Idem).

Devenir hospitalario

En *Los proyectos*, Baudelaire realiza la narración de tres proyectos: el primero, mientras paseaba por un gran parque solitario, trataba sobre la imagen de su amada descendiendo como princesa por las escaleras de un palacio; el segundo frente a un grabado con un paisaje tropical que le hizo desechar enfáticamente el primer sueño diciendo: “¡No! No es un palacio, donde yo quisiera poseer su amada vida. Allí no

estaríamos en nuestra casa”. Inclinandose a permanecer “a la orilla del mar”, en “una bella cabaña de madera”. Más tarde mientras pasaba frente a un pequeño hotel, descubrió las bondades de pernoctar en “el primer albergue que se vea”, ante un “un buen fuego, unas vistosas piezas de cerámica, una comida pasable, un vino rudo, y un lecho muy amplio [...] ¿Qué puede haber mejor?” (Baudelaire: 2002: 87-89). Finalmente, y ya en el silencio de su casa, reflexionó:

Hoy he tenido en sueños, tres domicilios en los que he encontrado, el mismo placer ¿Por qué obligar a mi cuerpo a cambiar de sitio, si mi alma viaja tan ligeramente? ¿Para qué ejecutar los proyectos, si el proyecto es, por sí mismo, un goce suficiente? (Idem).

Estos escenarios de la ciudad de Baudelaire, nos dan cuenta que el devenir, el proyecto surge en nosotros como medio de buscar nuestra casa, nuestro refugio, un proceso que permite al alma realizar el movimiento de inclinación, indispensable para el habitante urbis como movimiento reflexivo que necesita de otro vaivén que lo reciba a manera de balance, que se incline ante él, que “tienda su mano”, como lo enuncia Jean-Luc Nancy: “Hace falta un clinamen. Hace falta la inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro” (Nancy, 2000: 22-23).

Desplazamiento entonces, en consonancia con la descripción que realiza María Zambrano sobre el ambiente cultural italiano de mediados del siglo XX:

Devenir experimentado como “mundo abierto, pero en el fondo, cerrado; un mundo dinámico, repleto de proyectos de todo tipo, pero cuyo dinamismo escondía los signos del tramonto y del fracaso. Era un mundo marcado por una connotación ética de la política, lo que hacía de la libertad el valor supremo de una nueva forma de religión laica” (Martín, 2013).

La ciudad se presenta así en su constante cambio, frenético e indomable. La experiencia de María Zambrano nos dota de claves para transitar por ella: la escritura y la lengua. “Tuvo que defenderse y buscó para ello la soledad de algunos cafés (v. gr. El Caffé Greco, donde escribió centenares de páginas que se conservan generalmente inéditas), y el refugio y el trato de sus semejantes” (Idem). Encontró en Emile Zola su inspiración para darle voz y habitación a la “ausencia” y al “olvido del alma”, en su obra *El hombre y lo divino*, en medio del marasmo de la modernidad, para así sentirse “habitante de otro mundo”, porque como citaba Zambrano “Mi reino no es de este mundo”. (Zambrano, 2000: 61-62). De ahí que la ciudad de Zambrano es aquella que engendra un culto manifiesto en obras, formas de vida y en liturgia. La alquimia y el devenir son la “fuerza transmutadora” de la ciudad, “trascendente y se convierte en pan de cada día”, otorgando un don constante que exige retribución, hospitalidad incorpórea y materializada:

La ciudad frente al Estado resulta ser un espacio cualitativo, sacralizado. En ella y a través de ella, se verifica la comunión con los que fueron y que en ella dejaron su nombre; la impronta del vivir diario, es en ella como un receptáculo del trascender que mana de un vivir propiamente humano (Zambrano, 1994).

Tiempo eterno

El tiempo eterno lo podemos pensar, junto con Paul Ricoeur, como un “tercer tiempo”, ubicado entre el “tiempo del alma”, y el “tiempo del mundo”, tiempo paradójico, “cíclico e irreversible: la eternidad” (Ricoeur, 2009: 66) Del mismo modo, el *ho nym kairós* de Pablo de Tarso referido como “el tiempo presente”, nos ayuda a comprender este magma evanescente: “Aquí el tiempo explota, o mejor implota, en el otro eón, en la eternidad” (Agamben, 2006: 69). Se trata entonces de un “éxtasis infinito de la eternidad”, *axis aeternitatis, sive Aevi Infiniti*, como lo nombra Rubén Soto Rivera (2003), en el que, tal como nos enseña Ioan Couliano, el verbo griego *ex-istáno* (*existáo, exístemi*) deriva en el sustantivo *ek-stasis*, el cual indica la acción de desplazar, llevar fuera, cambiar un estado de cosas, así como las acciones de salir, dejar, alejarse, abandonar, y al mismo tiempo, y muy importante: ceder, renunciar, evitar): “El sustantivo *ek-stasis* significará, por lo tanto, desplazamiento, cambio, desviación, degeneración, alienación, turbación, delirio, estupor” (Couliano, 1994: 25).

Si intentáramos resumir en una palabra la experiencia de la Ciudad de Zambrano y Benjamin, la adecuada podría ser precisamente la de éxtasis. En Zambrano y Benjamin su exilio da cuenta de esta salida, desplazamiento, abandono, y renuncia continua; derivando en el caso de Zambrano en el “sueño” que es una manera de delirio y estupor, y para Benjamin, en una frenética turbación. Zambrano “piensa la ‘ausencia’ para salir del extravío [...] reconstruye su historia, que es desvanecimiento y olvido, dejación y abandono” (en Martín, 2013), como lo plasma en España. Pensamiento, poesía y una ciudad. En el horizonte de las ciudades europeas devastadas por la guerra donde Zambrano percibía que sus habitantes habían perdido el alma, ella también se sentía perdida, y buscó encontrarse en Hacia un saber sobre el alma (*Idem*).

Para Benjamin su éxtasis tuvo que ver además de la guerra, con su especial calidad de “judío”, de esa otredad masacrada y torturada en múltiples niveles y formas.

La revelación de la verdadera naturaleza de la ciudad no surgió en Berlín sino en París, donde permaneció frecuentemente durante dos años del Weimar y donde vivió como refugiado desde 1933 hasta su suicidio, cuando trataba de escapar de Francia en 1940 (Sontag, 2015: 121).

Su continuo éxtasis lo condujo casi irremediamente a ese escape hacia la Eternidad, en la que su alma y cuerpo se fusionaron, regresando así a su naturaleza de “objeto eterno”, recordando el ejemplo metafórico que Paul de Man rescata a través de la Antígona de Sófocles, quien condenada a ser enterrada viva, ella misma se quita la vida.

Así regresa a su verdadera naturaleza, la de ser un objeto eterno. Regresar y devenir. Regresar no a lo temporal, sino a lo eterno. Según los griegos, a lo divino que lanzaba al hombre más allá de sí mismo. A lo ‘otro de sí mismo’” (Molina, 2005: 284).

El éxtasis de Benjamin es así un acto eterno y poético en el sentido que buscaba Heidegger cuando realiza un sincretismo entre eternidad y devenir intentando definir la poesía como algo que anticipa “lo que permanece en el devenir”, donde recupera a Holderlin,

para quien el devenir nunca nos acerca a lo que fuimos, pertenece al orden del ‘ser otro’, no del haber sido. El poeta imbuido en lo instantáneo de su sensualidad se olvidaba realmente de lo que era” (en Molina, 2005: 283).

Podríamos también pensar este éxtasis en los términos de Blanchot:

Su rasgo decisivo [del éxtasis] es que aquel que lo experimenta no está allí cuando lo experimenta [...] El mismo (pero no ya es el mismo) puede creer que recupera la posesión de sí en el pasado como un recuerdo: me recuerdo, me rememoro, hablo o escribo en el transporte que desborda y transforma toda posibilidad de recordar [...] memoria extratemporal o memoria de un pasado que no habría sido vivido jamás en el presente (Blanchot, 2002: 40)

Habitar la eternidad en la ciudad a través de la escritura nos coloca en ese espacio del instante, escritura evanescente, a pesar de lo cual, permanece su huella, como la nombra Levinas, “reminiscencia” que nos impide regresar al origen o construir una genealogía, o un signo; el signo como huella que abre el espacio a “la estructura de la relación con lo otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura” (Derrida, 1998: 46). La eternidad escrita en la ciudad por Benjamin y Zambrano deviene así en elaboración constante para quien la devela, un encuentro con una cronotopía inabarcable e inasible, cada signo nos lleva a un camino que se bifurca en otros tantos caminos infinitos, “lectura en palimpsesto: caligrafía que diariamente se borra y re-traza” (Goytisolo, 1995: 222).

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2003) *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2006) *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta.
- BAUDELAIRE, Ch. (2002) *El spleen de París*, México, FCE.
- BENJAMIN, W. (2014) "Respecto de algunos temas en Baudelaire", *Textos esenciales*, Buenos Aires, Ediciones Lea.
- BERMAN, M. (2001) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI.
- BLANCHOT, M. (2002) *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena libros.
- BLANQUI, L. A. (2000) *La eternidad a través de los astros*, México, Siglo XXI.
- BORGES, J. L. (2015) *Historia de la Eternidad*, México, Penguin Random House.
- BORGES, J. L. (2002) *El libro de sueños*, Barcelona, Alianza.
- COULIANO, I. P. (1994) *Experiencias del éxtasis*, Barcelona Paidós.
- DERRIDA, J. (1998) *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- EPICURO (2005) "Epístola a Heródoto", en *Obras*, Madrid, Cátedra.
- FERNÁNDEZ MARTORELL, C. (2004) *María Zambrano: entre la razón, la poesía y el exilio*, España, Ediciones de Intervención Cultural.
- FOUCAULT, M., (1984) "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", *Revista Concordia* 6, pp. 96-116.
- GOYTISOLO, J. (1995) *Makbara*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.
- HAN, BYUNG-CHUL (2012) *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- HANDKE, P. (1990) *Ensayo sobre el cansancio*, Bs. As., Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2007) *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- HEIDEGGER, M. (1963) ¿Por qué permanecemos en la provincia? *Revista Eco*, Bogota, Colombia, Tomo VI, 5, marzo. Traducción de Jorge Rodríguez. Original: Schneeberger, Guido, (1963) *Nachlese zu Heidegger*.
- HEHRENBURG, A. (2000) *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LAVELLE, L. (2005) *Acerca del tiempo y de la Eternidad*, Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- LÉVINAS, E. (2015) *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la Medusa.
- MARTÍN, F. J. (2013) *Zambrano España Pensamiento, poesía y una ciudad*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- MARX, K. (2004) *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal.
- MOLINA, C. A. (2005) *En honor de Hermes*, Madrid, Huerga y Fierro editores.

- NANCY, J. L. (2000) *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM/Universidad ARCIS.
- NIETZSCHE, F. (2008) *Fragmentos póstumos: volumen IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos.
- PLATÓN (2003) *Timeo o de la naturaleza*, México, Porrúa.
- PLOTINO (1985) *Enéadas III-IV*, Madrid, Editorial Gredos.
- RICOEUR, P. (2009) *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2008) *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México, Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2008) *Vivo hasta la muerte*, México, FCE.
- SAN AGUSTÍN (1988) “Enarraciones sobre los salmos” en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÓFOCLES (1976) “Antígona” en *Las siete tragedias*, México, Porrúa.
- SONTAG, S. (2015) *Bajo el signo de Saturno*, México, Penguin Random House.
- SOTO RIVERA, R. (2003) “Tiempo, Éxtasis indefinido de la Eternidad; Kairós, Paradigma del Tiempo”, *Kairo-teo-ontología en algunos pensadores grecorromanos*, Puerto Rico, Editorial Caeros.
- XIRAU, R. (1993), *El tiempo vivido. Acerca de “estar”*, México, Siglo XXI.
- ZAMBRANO, M. (2000) *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta.
- ZAMBRANO, M. (1994) “Un lugar de la palabra: Segovia”, *España, sueño y verdad*, Siruela, Madrid.
- ZAMBRANO, M. (2014) *El exilio como patria*, Madrid, Anthropos/IIF-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

El nuevo realismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico

Francisco Vicente Galán Vélez

Departamento de Filosofía – Univ. Iberoamericana

Resumen:

Se analiza la tensión que hay entre ontología y epistemología al interior de la corriente filosófica -llamada por Ferraris- nuevo realismo, que trata de ir más allá de la correlación entre la realidad y el pensamiento humano. Se analiza la postura de Ferraris, que quiere superar la posmodernidad relativizante, separando la ontología de la epistemología, y volviendo a la experiencia. Se analiza también la postura casi opuesta de Markus Gabriel de postular que hay diversos campos de sentido, y no sólo el del naturalismo reduccionista científicista.

Summary:

This article examines the tension between ontology and epistemology within the philosophical position described by Ferraris as New Realism, which tries to go beyond the correlation between reality and human thought. Firstly, an analysis of Ferraris' position is made, a position which tries to overcome postmodern relativist, dividing ontology from epistemology, and going back to experience. Secondly, the almost contrary position of Markus Gabriel is examined, which posits different fields of sense and not only the scientificist reductionist naturalist one

Palabras clave: Nuevo Realismo, Ferraris, Gabriel, Relativismo, Naturalismo.

Keywords: New Realism, Ferraris, Gabriel, Relativism, Naturalism.

I. Introducción: el realismo especulativo y el nuevo realismo

La epistemología contemporánea parece estar atrapada en una alternativa cuyos extremos parecen igualmente perniciosos. Por un lado tenemos al naturalismo que defiende que el único conocimiento genuino es el de las ciencias naturales, especialmente la física, desprecia al conocimiento de sentido común, y culturalmente acaba privilegiando la visión de los países dominantes, en donde la ciencia de punta se cultiva. Por el otro lado tenemos la radicalización del giro pragmático del giro lingüístico en la forma del contextualismo radical. Y aunque esta segunda visión parece mejor para las sociedades y "culturas del sur" en el fondo acaba favoreciendo una visión dominante hegemónica. El

pluralismo radical igualador, acaba ninguneando a las propuestas carentes de recursos publicitarios intelectuales. Frente al naturalismo reduccionista necesitaríamos en la política cultural y sobre todo en la política educativa, favorecer visiones más amplias, interdisciplinarias, interculturales, favorecedoras de un diálogo integrador, de un nosotros más incluyente. Frente a la segunda necesitaríamos criterios de jerarquización y normatividad más sólidos y rigurosos que los del *marketing* de la babel. Necesitaríamos una política educativa que volviera a favorecer las tradiciones de excelencia y de nobleza del espíritu.

En medio de este panorama difícil, se ha presentado una nueva corriente llamada nuevo realismo, o realismo especulativo, cuya falta de denominación clara alude también a una variedad de autores con tendencias diferentes. Tal vez no sean lo mismo el realismo especulativo y el nuevo realismo, por lo menos no en cuanto al origen del nombre. Graham Harman pone como fecha fundacional del *Speculative Realism* a la celebración de un evento con ese nombre en Goldsmiths, University of London, en abril del 2007, al que acudieron Quentin Meillassoux, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y el propio Harman (2011, 77-80). Harman refiere la gran impresión que causó el trabajo de Meillassoux, quien es la figura en este primer taller, pues llega a dominar con su idea del correlacionismo y de la necesidad de romper con él. La correlación es algo que ha dominado a la filosofía moderna y contemporánea. Lo que se busca es ir más allá de Kant y consumir el verdadero giro copernicano. Pensar la realidad, el ser más allá de la correlación con el pensamiento humano, más allá de la correlación con las categorías de una determinada cultura, de los marcos culturales en los que el giro lingüístico machaconamente nos dijo que estábamos presos. El giro copernicano Kantiano en realidad fue antropocéntrico, pues nos llevó a pensar la realidad para nosotros, la realidad entrecomillada, si no respecto a nuestra cultura, por lo menos la realidad tal como aparece a nuestra especie. Ahora se trata de volver a la realidad noumenal, se trata de especular sobre la cosa en sí, volver al realismo, sin considerar que la referencia a nosotros sea algo necesario de la realidad.

El nombre “nuevo realismo” es de 2011, Maurizio Ferraris es su autor. Ferraris cuenta que comía con Markus Gabriel, quien quería organizar en Bonn una gran conferencia sobre el carácter de la filosofía contemporánea. Ferraris menciona que sugirió tal nombre para caracterizar la situación actual de cierto cansancio de la posmodernidad, y la idea muy extendida de que todo es socialmente construido, por el lenguaje, los esquemas conceptuales y los *mass media* (2015a, 141). Ferraris no sólo es el autor del nombre sino el que más ha contribuido a su difusión, por la enorme cantidad de escritos que ha producido. Ferraris hereda muchas cosas del realismo especulativo, sobre todo de Meillassoux, pero toma su rumbo propio, en lo que podríamos llamar la parte propositiva de su postura. Mario Teodoro Ramírez (2016) ha

compilado un magnífico libro con el nombre nuevo realismo, que incluye por supuesto trabajos de Ferraris y de Gabriel, pero también a los dos principales autores del Realismo Especulativo: Meillassoux y Harman. Ramírez señala las características que encuentra en común, que sin duda las hay, pero las dificultades y discrepancias empiezan cuando se quiere pasar de lo que Ferraris llama caracterización negativa del realismo - decir que uno se opone al relativismo o al construccionismo- a caracterizar de modo positivo qué es la realidad. Ferraris está más preocupado por las cuestiones epistemológicas que por las ontológicas. Romper la correlación es para Ferraris poder hablar de la realidad en sí, sin necesidad de entrecomillar el discurso sobre la realidad. Ferraris le llama separar la ontología de la epistemología, pero con esa consigna está haciendo un señalamiento epistemológico más que ontológico. En cambio, el movimiento de Meillassoux (2006) de querer romper el correlacionismo es principalmente ontológico, pensar la realidad desde la contingencia radical, desde la posibilidad absoluta. No en balde Meillassoux no se autodenomina realista sino materialista especulativo.

Mi preocupación en este ensayo es más bien epistemológico, por ello me interesan más los autores del nuevo realismo estricto, que son Gabriel y Ferraris (aunque sería muy valioso incluir a Harman), y aunque sin duda hay énfasis y tendencias comunes son muy diferentes, incluso me atrevo a decir que muchas posturas son opuestas. Aunque los dos rechazan los dos extremos epistemológicos que mencioné: el del reduccionismo naturalista cientificista y el del relativismo cultural posmoderno, Ferraris lo hace más con el segundo, por ello discute más cuestiones epistemológicas. Y si uno se quedara sólo en ello, no dudaría en incluir bajo el nombre nuevo realismo a autores como Boghossian (2007), quien ha participado en varios eventos de esta corriente, pero que difícilmente podría ligarlo a las tesis y preocupaciones ontológicas como las de Meillassoux. Ferraris, como veremos, también hace, aunque con menos intensidad, una crítica al reduccionismo naturalista y pretende defender el realismo de sentido común. Markus Gabriel, aunque critica al construccionismo, enfoca sus baterías principales contra el reduccionismo naturalista. Gabriel, gran conocedor del idealismo postkantiano, pero también con un pie en la filosofía analítica, muestra un gran equilibrio entre epistemología y ontología; aunque hasta un cierto punto, en el que su discusión acaba siendo ontológica. Gabriel señala que quiere continuar en la dirección del idealismo postkantiano (2011), pero al mostrar sus discrepancias con Hegel y con las lecturas analíticas de Hegel -de Brandom, McDowell y Pippin-, hace una relectura de Schelling, que definitivamente lo coloca en una dirección opuesta a Ferraris, y a posiciones más epistemológicas como el Realismo Interno de Putnam, pues la preocupación de fondo de Gabriel es rechazar la posibilidad de una visión unitaria de la realidad, no tanto porque no pudiéramos conocerla sino porque no existe.

II. Maurizio Ferraris: separar la ontología de la epistemología

No hay duda de que para Maurizio Ferraris la posmodernidad relativizante es el período que ya debemos superar. Ferraris es un testigo de la insatisfacción que experimentamos muchos respecto a los excesos de señalamientos como el de Bruno Latour, por ejemplo, de que Tutankamon no podía morir de tuberculosis puesto que ésta aún no se conocía. Sin embargo, Ferraris en mucho se comporta aún como un posmoderno, pues asume que la tarea sigue siendo deconstructiva de los grandes relatos modernos, en su caso, querer romper con la epistemología moderna, sin caer en la cuenta de lo difícil que es desechar la herencia en la que uno se formó. Y es que la lectura de Ferraris va muy bien en lo que él rechaza, no así con sus propuestas; aunque éstas son inevitables, pues como señala Ferraris no basta con afirmar que uno es realista, es necesario pasar a una parte positiva de caracterizar el realismo.

En el *Manifiesto del Nuevo Realismo*, que es un libro cuyo título mismo es muy revelador, Ferraris señala que quiere superar tres falacias que han dominado al pensamiento moderno: la falacia ser-saber, en otros casos llamada falacia trascendental, de pensar que para nosotros el ser o la realidad es lo que construimos a partir de nuestro saber, justo lo que expresa el ejemplo de Latour. La segunda es la falacia de cercior-acceptar, que consiste en pensar que apelar al conocimiento de la realidad es proponer pasividad ante situaciones injustas; la tercera es la del saber-poder, de pensar que necesariamente el saber está ligado a ciertos intereses de poder, y por tanto no es posible alcanzar un conocimiento de la realidad libre de ellos. Ferraris menciona que su postura realista ha pasado por cuatro etapas: la primera, recuperar el sentido de la estética como *aisthesis* y no algo meramente instrumentalizado conceptualmente; la segunda, trazar una diferencia entre ontología y epistemología; la tercera, elaborar una teoría realista del mundo social; la cuarta, de la que menciona que está trabajando ahora, es suministrar una ontología realista general (2016, 60). Profundicemos en los dos primeros, pero notemos de paso que Ferraris confiesa que apenas está llegando a la ontología, a diferencia de lo que sucede con los autores que he mencionado, para los cuales, como dije, la consigna “nuevo realismo” alude más bien a posiciones ontológicas.

Varias de las principales consignas posmodernas contra las que Ferraris dirige sus naves, han sido establecidas para negar o por lo menos menguar el papel cognoscitivo de la experiencia: “no hay hechos sino interpretaciones”; “intuición sin categoría es ciega”. Debemos decir adiós a los excesos del giro lingüístico, pues

si el ser que puede comprenderse es el lenguaje, si nada existe fuera del texto, entonces la percepción propiamente no existe, y

no posee autonomía alguna, es sólo el dócil feudo de los esquemas conceptuales” (2016, 60).

Por ello es que el primer paso en la recuperación del realismo fue para Ferraris la defensa de la experiencia, como aquello que nos presenta lo inenmendable. La realidad es esto que no podemos dominar desde nuestros esquemas conceptuales, la realidad es negatividad, resistencia, opacidad y posibilidad.

Al discurso sobre la realidad le llama ontología, el cual es diferente del discurso sobre el conocimiento; por ello su famoso, y para mí controvertido, segundo paso de separar la ontología de la epistemología, pues para Ferraris “no es verdad que ser y saber se equivalgan” (2013, 82). Esa falsa afirmación, según Ferraris, es el núcleo de la falacia trascendental “la confusión entre ontología y epistemología, entre lo que hay y lo que sabemos, o creemos saber, a propósito de lo que hay” (2016, 51). En el origen de la falacia ser-saber Ferraris ve cinco argumentos que la sostienen: 1 los sentidos engañan; 2 la inducción es incierta, con lo que se descalifica la experiencia del hombre de la calle; 3 la ciencia es superior a la experiencia, sobre todo porque dispone de la matemática; 4 la experiencia debe acoplarse a la ciencia, o declararse ilusoria; 5 la experiencia que entra en la ciencia va a ser algo que se construya, pues la ciencia es constructiva. (2013, 74) Notemos que Ferraris al oponerse a 2 y a 3 está haciendo una defensa del sentido común, respecto a la ciencia, aunque en ello hay un equívoco con la palabra experiencia, pues también se usa como experiencia sensible, a cuya defensa de su valor se encamina el rechazo de 1, 4 y 5. Ferraris presenta en varios textos una tabla en la que contrapone ontología a epistemología, y en ella el énfasis parece estar en la experiencia sensible, más que en la sabiduría fruto de la vida (sentido común). Veamos la presentación que hace en el Manifiesto:

EPISTEMOLOGÍA

Enmendable
Mundo interno a los esquemas conceptuales
Ciencia
Lingüística
Histórica
Libre
Infinita
Teleológica

ONTOLOGÍA

Inenmendable
Mundo externo a los esquemas conceptuales
Experiencia
No lingüística
No histórica
Inenmendable
Finita
No necesariamente teleológica

Con excepción de la contraposición entre ciencia y experiencia, en todo lo demás parecería haber una defensa de la experiencia sensible, que lo acercaría mucho a lo que se ha llamado realismo ingenuo. En el texto más reciente del “Realismo por venir”, señala que si bien se acepta

cierta defensa del realismo ingenuo, o como le llama de la física ingenua, el nuevo realismo busca más bien la defensa del realismo del sentido común. Afirma Ferraris que hay alguna posición que

(...) le atribuye al nuevo realismo la tesis del realismo-hombre de paja según la cual la mente reflejaría la realidad tal como es. Obviamente, el nuevo realismo jamás ha sostenido una tesis de este tipo, y el llamado al realismo ingenuo y al sentido común desempeña, en la estrategia del nuevo realismo, una función esencialmente metodológica: es necesario poder suministrar explicaciones que den cuenta de las intuiciones del sentido común. (Ferraris, 2016, 56)

La caracterización de la realidad como no enmendable es tal vez para Ferraris la que mejor nos dice qué es la realidad, y un criterio para mostrar que uno se refiere a la realidad es la posibilidad de interactuar con otros entes en relación a cierto objeto. En el paradigma lingüístico era fundamental la apelación a la intersubjetividad, a la comunidad, para romper con el paradigma mentalista del sujeto que se auto cerciora de su propia existencia. En el nuevo realismo queremos romper la correlación con el pensar humano, por eso para Ferraris es necesaria la interacción con otros entes no humanos. En el Manifiesto pone un ejemplo que me parece de lo más discutible, le llama el experimento pantufla. Señala que el objeto llamado pantufla tiene una realidad que va más allá de los esquemas conceptuales con los que lo consideramos una pantufla, pues un perro, carente de esquemas conceptuales, puede interactuar con ella, morderla, o jugar con ella, pero también puede interactuar con ella un gusano o una araña, así como cierta vegetación que podría brotar y no atravesarla, pues la pantufla realmente está ahí, y su presencia física, que se capta en la experiencia, no sólo es algo exterior para nosotros y nuestros esquemas sino también para otros entes. Pero el ejemplo resulta muy desafortunado, pues la discusión realismo-construccionismo no es si hay algo afuera, sino si podemos afirmar qué es en sí mismo,- Zubiri diría lo qué algo es de suyo-, y no para mí o para nosotros, y desde luego es fundamental el pronunciarse sobre si a partir de la nuda experiencia podemos llegar a conocer tal cosa. Heidegger sostuvo en *Ser y Tiempo* que es la comprensión la que nos da el “algo como algo” de la cosa, en este caso el ser pantufla, y que ello no es posible si previamente no nos es abierto un mundo. De lo que se trataba era justo de combatir esta idea en el fondo kantiano de que intuición sin concepto es algo ciego, por lo que es sumamente discutible que la acción del perro de morder una pantufla pueda ser descrita como tal sin esquemas conceptuales.

Pero si profundizamos, nos damos cuenta de que el alegato de Ferraris no es por la pura experiencia, sino más bien por el carácter de incondicionalidad de las afirmaciones verdaderas, que Ferraris llama inenmendabilidad, aunque considera que es en la experiencia en donde aprehendemos lo que resiste. Señala por ejemplo que el agua es H₂O más

allá de nuestros esquemas conceptuales, como solemos decir que algo es verdad aquí y en China. Ferraris, y Gabriel como ya pronto veremos, aceptan que la verdad tiene este carácter de incondicionalidad, incluso respecto a los sujetos humanos. Veamos este texto de Ferraris que se refiere a la discusión heliocentrismo-geocentrismo:

En esa época, el geocentrismo dependía de los sujetos y de su (supuesto) conocimiento, pero el hecho que permanece es que la teoría epistemológicamente verdadera-el heliocentrismo- era independiente de los sujetos. El heliocentrismo depende de un estado de cosas, digamos el hecho de que la tierra gire alrededor del sol. En otras palabras, el heliocentrismo es más fuerte que el geocentrismo porque no depende de los sujetos. En última instancia, esta afirmatividad de lo real constituye el límite irrebাসable de cualquier hipérbole constructivista, y este límite es el gran mérito de la percepción. Es en este sentido que lo que existe, la ontología, es primera y principalmente lo que resiste. (2017b, 17, traducción mía)

Por supuesto que Ferraris no está pretendiendo defender el naturalismo cientificista, es más, ya vimos que lo pone del lado de la epistemología; lo curioso es que el ejemplo del agua como H₂O y sobre todo el del heliocentrismo, parecerían abonar en su contra. Sobre todo este último. Si su intención de fondo era abonar por el sentido común, el caso de Galileo en la discusión del heliocentrismo se ha interpretado en el sentido inverso. Desde el punto de vista de la percepción sensible, el sol sale, se mueve, se oculta. Afirmar que el heliocentrismo es un hecho inenmendable es falso, bien pudiera ser que en el siglo XXII se entendiera mejor la gravedad y se descubriera que tampoco está el sol en el centro del sistema solar, pues tal manera de describir pudiera haber cambiado en la física de entonces. Pero entonces el tema no es afirmar que conocemos la realidad o que es opaca, sino que la defensa del realismo tendría que mostrar que de algún modo conocemos lo que las cosas realmente son.

Tal discusión se ha traslapado con la discusión de si existen objetos naturales, y aunque Ferraris nos diga que quiere quitar las comillas parece que debemos ponerlas. Ferraris acepta que existen tres tipos de objetos:

los objetos naturales, que existen en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos; los objetos sociales, que existen en el espacio y en el tiempo dependiendo de los sujetos; y los objetos ideales, que existen fuera del espacio y del tiempo independientemente de los sujetos (2013, 110).

Los objetos sociales, aunque en su existencia dependen de nuestros esquemas conceptuales, producen ciertos hechos, cuya afirmación verdadera de ellos no depende de nuestros esquemas.

Ferraris pone el ejemplo de los impuestos y pregunta si podríamos negar su realidad. Para hablar de su realidad, Ferraris desarrolla la tesis de la documentalidad, por ejemplo, la promulgación de leyes, queriendo oponerse a Searle para quien los objetos sociales dependen de cierta intencionalidad colectiva. No quiero entrar ahora en esa discusión, ni en la de los ideales, mi interés está en los naturales, porque sin afirmarlo tal cual, es como si Ferraris dijera que son los principalmente reales. Y pone como ejemplo a las montañas, los ríos, los castores y asteroides.

En efecto, montañas y ríos son lo que son por su cuenta, y, si acaso, son conocidos por nosotros a través de las formas específicas de nuestro sentido y de nuestro intelecto (2013, 111).

En cambio, los divorcios, los matrimonios, las hipotecas, no existirían sin nuestros esquemas conceptuales. Entonces, Ferraris concede a Kant cierta razón en que la experiencia debe ser interpretada, pero en relación a los objetos sociales. Y lo importante “es no confundir los objetos naturales, como el Mont Blanc o un huracán” (2013, 112) que existen con independencia de que los pensemos o no, con los objetos sociales:

Un creyente, un agnóstico o el indio de Mato Grosso fotografiado hace unos años, perteneciente a una tribu que ha salido del Neolítico, si se encontrasen, pongamos por hipótesis, frente a la Sábana Santa, verían el mismo objeto natural, aunque después el creyente crea ver el sudario de Cristo y el agnóstico una sábana de origen medieval, pero verían el mismo objeto físico que ve el indio, el cual no tiene noción cultural alguna de nuestro mundo. (2013, 112-113)

Pero el ejemplo nuevamente es sumamente discutible. ¿La Sábana Santa (es decir eso blanco de ahí) es un objeto físico? ¿El Popocatepetl y el Iztaccíhuatl son dos objetos físicos? ¿El Iztaccíhuatl es un objeto natural? ¿No podrían decir algunos pobladores cercanos que la “cabeza de la mujer dormida” es algo diferente de la “cabeza del águila de los otros pies”? ¿No forma la tierra entera una sola realidad natural del mismo modo que hablamos de la luna como de un objeto natural? ¿La naturalidad la podemos afirmar que la ven personas de distintas culturas? ¿De verdad ven lo mismo? Entremos a los temas álgidos de la política cultural en los que estamos ahora divididos, por ejemplo las discusiones del género: ¿Hay realmente (naturalmente) hombres y mujeres? ¿La pura experiencia nos puede decir que alguien es hombre o mujer? ¿Se soluciona el problema diciendo que el género es un objeto social y el sexo un objeto natural? En otro ámbito podemos preguntar: ¿un feto de seis semanas es realmente un ser humano o su estatuto ontológico depende de qué queramos pensar nosotros? Ferraris, que como italiano conoce perfectamente estas discusiones encendidas, se

sale por la tangente al decir que su realismo es minimalista o modesto (2013, 103), y que no prejuzga sobre quién tenga la razón en ellas. Su realismo mínimo sólo pretende decir que si alguien se avienta del avión sin paracaídas se va a estrellar.

En resumen, me gusta el intento de Ferraris de ir más allá de la época cultural posmoderna virtual que llama el *realismo*, en la que hay quienes pagan porque su muñeco tenga una *second life* mejor que la de otros, simpatizo mucho con querer que la filosofía vuelva a las cosas mismas, pero me parece que Ferraris no presta la suficiente atención ni atiende con los recursos suficientes a la que al parecer es la decisiva cuestión del realismo, a saber clarificar de modo suficiente (epistemología) lo que son los juicios verdaderos, cuál es el criterio de verdad, y cómo es que no se pueden afirmar los hechos (ontología) sin los juicios verdaderos. En esta línea es que me entusiasmé mucho cuando escuché por primera vez en una conferencia a Markus Gabriel, en agosto de 2013, en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México. Mario Teodoro Ramírez cuenta que le sucedió lo mismo que a mí. Los dos conocimos ahí por primera vez a Gabriel, lo cual fue para ambos la puerta de entrada al Nuevo realismo. Aunque nuestro entusiasmo se debió a motivos diferentes. Los de Mario más ontológicos y los míos más epistemológicos.

III. Markus Gabriel: las infinitas realidades

En su fascinante libro *¿Por qué el mundo no existe?* Gabriel establece como el blanco principal de sus críticas al naturalismo reduccionista cientificista, y no tanto a la posmodernidad relativista. Propone encontrar un justo medio entre el naturalismo cientificista y el constructivismo. El primero, llamado Realismo con “R” mayúscula por Putnam, por pensar que la ciencia es el único conocimiento válido del mundo acaba pensando que el sujeto, la mente, no existe, lo cual llevaría a la negación del hecho de que alguien afirma tal insensatez. Pero por otro lado, está el constructivismo que piensa que la realidad sólo es según el modo como el sujeto la quiere pensar. La crítica al constructivismo la hace por caminos, en mi opinión, más sólidos que los de Ferraris, pues señala que para nosotros es irrebasable el hecho de que necesitamos afirmar los hechos, esto es hacer afirmaciones verdaderas. Gabriel recurre al conocido argumento trascendental de la contradicción performativa, llamado por Aristóteles argumento de retorsión. El solipsista que dice que cada cabeza es un mundo, el escéptico que afirma que no se pueden conocer los hechos, no puede hacer dicha afirmación sin pretender que por lo menos existe un hecho, el hecho de no hay hechos, o de que estos son incognoscibles.

El problema existe nuevamente cuando queremos pasar a caracterizar el realismo positivamente. Para Gabriel (2011, xiii) uno puede estar de acuerdo con un argumento tipo Moore, y entonces hacer

una defensa del realismo del sentido común, pero el problema se empieza a presentar no en que dude que realmente estoy levantando mi brazo derecho, sino en que me puedo dar cuenta de que el “hecho” puede ser descrito de muchas maneras, desde el movimiento de partículas subatómicas, perturbaciones de la atmósfera, o remembranzas de gestos totalitarios. Gabriel considera que no existe una única manera de referirse a los hechos. En su filosofía está muy presente la distinción de Frege entre sentido y referencia. En el positivismo lógico se pensó que el significado estaba solamente en la referencia. Posteriormente se llegó a la tesis contraria de que la referencia se diluía en el sentido, con lo que se llegó a los problemas de la intraducibilidad de la referencia. Gabriel quiere guardar un cierto equilibrio, aunque señala que no hay modo de acceder a la referencia sin sentido, tesis con la que ya empezamos a caminar en una dirección opuesta a la de Ferraris. De modo que existen diferentes objetos, porque existe una pluralidad de sentidos. Hay infinitud de campos de sentido, más de los que podemos sospechar. Existen por ejemplo Los Simpson, ciertamente no como existe el Partido Republicano de los Estados Unidos, o como existen los quarks, pero existen. Y su realidad no depende de lo que yo quiera pensar acerca de ellos. Su realidad depende de los enunciados verdaderos que pueda hacer respecto a ellos, pero no por una decisión voluntarista o por razones pragmáticas sino respecto al campo de sentido en el que se abrió su referencia, pues no hay objetos sin campo de sentido.

Por esta razón sugiero reemplazar la referencia de Frege, enfocada unilateralmente con una noción de existencia como un predicado de orden superior, que permite al sentido llegar a ser parte integral de nuestra teoría de la existencia. La tesis de Frege modificada pretende que los predicados son funciones, que constituyen los dominios. La existencia llegaría a ser una propiedad de los dominios de objetos (o campos de sentido, a saber: la propiedad de que algo aparezca dentro de ellos. Afirmar que el *Goya Saturne dévorant son fils existe*, es aseverar que aparece dentro de un particular dominio de objetos, por ejemplo el dominio de la pintura española del siglo XIX, que es un campo de sentido. (Gabriel, 2011, xxv)

Este argumento, que cuando lo escuché me entusiasmó tanto, se empieza a sofisticar para pasar de una afirmación más bien epistemológica, la pluralidad de descripciones válidas, a una ontológica, la pluralidad de realidades. Gabriel señala en *“Neutral Realism”* (2015a) que se opone a dos tesis muy importantes, que a veces se presuponen en las discusiones del realismo: 1 el problema del realismo debe verse como una extensión del problema del mundo externo; 2 algunos dominios del discurso deben verse como orientados hacia una norma realista de la verdad, mientras que en otros reinos deben verse como orientados hacia normas de verdad antirrealistas.

Yo bosquejo aquí un realismo neutral que rechaza ambos presupuestos; al hacer esto nos permite tratar el debate del

realismo con independencia del debate sobre el naturalismo. El punto de partida del realismo neutral es por cierto neutral respecto a cualquier compromiso metafísico sobre la existencia de alguna totalidad única de objetos o hechos, o a algún dominio unificado omnicompreensivo que pudiera ser identificado con la naturaleza. La visión resultante se muestra que abre nuevas posibilidades a los tratamientos respecto a la realidad de los valores éticos o estéticos, así como sobre la cuestión de la relación metafísica entre las entidades abstractas y las concretas. (Gabriel, 2015a, 182, traducción mía)

Gabriel distingue ontología de metafísica, para él la ontología se ocupa de los distintos sentidos del ser, y el precursor sería Aristóteles, con su sentencia de que lo ente se dice de varias maneras. La metafísica en cambio es para Gabriel la pretensión de hablar de un todo, sea un objeto que incluya a todos, o sea una única región que incluye todo. Pues bien, el realismo con “R” que lleva al naturalismo se alimenta del problema cartesiano de saber cómo es realmente allá afuera el mundo, que se avivó no sólo por el lado escéptico cartesiano, sino sobre todo con Galileo y Locke y la diferenciación entre cualidades primarias y secundarias, pues se llega a la idea de que las cualidades secundarias sólo están en el sujeto perceptor, a diferencia de las primarias que son cuantificables, y que realmente están ahí afuera. Ese realismo lleva a Kant a decir que no sabemos cómo es en sí el mundo, pues tendríamos que admitir que éste es determinista. Pero para Gabriel el realismo que él propone no tiene que referirse a este mundo externo, porque de hacerlo se cae en la negación del propio sujeto que piensa, por querer que sea homogéneo a lo que está afuera. Ha llegado el momento de denunciar que la realidad no es esa única descripción de lo que está afuera.

Hasta aquí la postura de Gabriel es muy cercana a la postura del realismo interno de Putnam (1994), quien sostiene que no hay una única descripción del mundo, y a la del realismo crítico de Lonergan (1999), quien sostiene que la realidad en el sentido heurístico, o de segundo orden, es aquello que conocemos cuando hacemos afirmaciones verdaderas, de modo que la “realidad” de Hamlet estaría en la totalidad de las afirmaciones verdaderas que podamos hacer sobre él. Pero en Putnam y en Lonergan hay un equilibrio entre lo epistemológico y lo ontológico, y Gabriel con su segundo supuesto que rechaza, termina inclinándose a lo ontológico. Este segundo supuesto afirma que la diferencia de dominios del discurso se debe la manera en la que se establece su verdad, en unos casos en sentido realista y en otros de modo antirrealista. Por extraño que parezca, para Gabriel la pluralidad de campos de sentido no equivale a una pluralidad de dominios semánticos, con diferentes normas de verdad. Gabriel pretende ser aquí un nuevo realista, en el sentido de que esta multiplicidad de campos de sentido es algo que no tiene que ver con la correlación con nuestro pensamiento. Los campos de sentido son modos del ser, diríamos, aunque con este

modo de hablar no debemos afirmar que hubiera uno del cual los diferentes modos fueran aspectos o partes, más bien es como si el ser estuviera fragmentado en una infinidad de campos de sentido. Gabriel liga este segundo argumento al primero y a su postura que llama metafísicamente nihilista de negar que exista el mundo, como esa totalidad de los campos de sentido, y que el mundo se pueda describir de una sola manera. Pero aquí se separa de Putnam, pues tampoco acepta que el mundo se pudiera describir de varias maneras, ya que el mundo, para Gabriel, nunca ha existido, ni existe, ni existirá. La tesis de Putnam de la relatividad conceptual no le gusta a Gabriel porque hace depender los campos de sentido de nuestros esquemas conceptuales. Y aunque hay campos de sentido que son construidos por nosotros, la afirmación de los hechos de los objetos de esos campos no lo es. Los objetos aparecen en campos de sentido, existir es aparecer, y en cierto modo esos campos también aparecen, pero no porque los seres humanos los hagamos aparecer. De modo que no hay tampoco una no existencia absoluta, sino que simplemente algunos objetos no aparecen en algunos campos de sentido, pero esto no significa que no existan, o no aparezcan en otros.

Al igual que Ferraris al llegar a los ejemplos, las dificultades se empiezan a multiplicar. Gabriel pone el ejemplo de un campo electromagnético, y aunque su ejemplo tiene cierto resabio naturalista puede sonar convincente, pero el de la pintura española del siglo XIX, o el de los estudios de la India, no parecen muy felices. Pero vayamos al ejemplo privilegiado del unicornio. En la portada de la edición en inglés de *Por qué el mundo no existe* aparece un unicornio blanco. Para Gabriel existen los unicornios, puesto que en la película “The last unicorn” aparece uno. Y aunque desapareciéramos los seres humanos, si llegaran a venir los marcianos a la tierra y encontraran la película encontrarían que existen los unicornios con independencia de lo que nosotros pensemos respecto a ellos (Véase Gabriel 2015b, 178) Pero ¿realmente aparece un unicornio o realmente aparece un dibujo animado de un unicornio? Cuando hablo de los Simpson no hay tal ambigüedad, pues los Simpson son un personaje de dibujos animados de la televisión norteamericana, pero el unicornio nos trae muchas remembranzas al campo de sentido de algunas mitologías, y entonces hay un equívoco en señalar que aparece un unicornio en la película, y que esto es independiente de lo que podamos pensar sobre la realidad. Más extraño es decir que “The last unicorn” es un campo de sentido que aparece sin la correlación con los seres humanos.

Una objeción de fondo es tratar de analizar desde qué campo de sentido Gabriel pretende afirmar que el mundo no existe. Gabriel niega que se pudieran integrar los distintos campos de sentido, pues cada acción de relacionar dos o más campos aparecería en un nuevo campo de sentido, que podríamos llamarle el de la interdisciplinar, si por ejemplo estuviéramos relacionando dos campos disciplinares. Pero el discurso

tan convincente de Gabriel ¿no se está moviendo en la totalidad de los campos de sentido para poder afirmar que son infinitos, y que no se pueden unificar?

IV. Conclusión: un necesario equilibrio entre epistemología y ontología

Este fuerte desliz de lo epistemológico a lo ontológico parece justificar el ubicar a Gabriel en la corriente del nuevo realismo, pues su afirmación de la ontologización de la pluralidad de campos de sentido parece querer responder a la búsqueda de romper con la correlación. Pero con todo parece muy distante de la posición de Ferraris, quien llega a acusar a Gabriel de no haber salido de la falacia trascendentalista con sus campos de sentido, y por tanto de no romper con la correlación, es decir de no ser un nuevo realista en el criterio de Gabriel.

Sin embargo, hacer depender la ontología de un campo de sentido- esto es, si bien no algo atado a la epistemología al menos si atado a la subjetividad- vuelve a proponer una versión, aunque débil, de la falacia trascendental. Más aún, deja abierto el problema de los entes no humanos, a los que llamamos (de una manera tan confusa) 'animales': es difícil pretender que hay para ellos un campo de sentido en el que hay átomos o personajes como Harry Potter. Pero es problemático (también desde un punto de vista moral) excluir la existencia, por ejemplo, de la muerte en un rastro en el que se matan animales, el cual, sin embargo, difícilmente podría ser insertado (tanto para un animal como para un humano) en un 'campo de sentido', pues presenta en sí mismo un opaco y resistente sinsentido. (Ferraris, 2015b, 18, traducción mía)

La postura de Gabriel no permite tampoco conciliar la visión científica del mundo con la visión de sentido común, pues en el mejor de los casos las declara a ambas válidas, con la condición de que renuncien a sus pretensiones omniabarcantes, pero con ello no parece haber conciliación alguna, sino un cierto diferimiento del problema.

En conclusión, parece que el nuevo realismo debe profundizar más en el tema de la verdad, y debe evitar apelar a la ontología sin epistemología, como una recaída en el mito de lo dado (Sellars). Por ser una corriente viva esperamos con confianza importantes correcciones y rectificaciones de pensadores tan talentosos como Maurizio Ferraris y Markus Gabriel.

Bibliografía

BOGHOSSIAN, P. (2007) *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford; New York: Oxford University Press.

FERRARIS, M. (2016) "El realismo por venir", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *El Nuevo Realismo: La filosofía del siglo XXI*, 47-67.

FERRARIS, M. (2015a) "New Realism: A Short Introduction", *Speculations: A Journal of Speculative Realism* VI, 141-164.

FERRARIS, M. (2015b) *Positive Realism*, Winchester (UK), Washington: Zero Books.

FERRARIS, M. (2013) *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

GABRIEL, M. (2016) *Porqué no existe el mundo*, México: Océano.

GABRIEL, M. (2015a) "Neutral Realism", *The Monist*, 2015, #98, 181-196.

GABRIEL, M. (2015b) *Fields of sense: A new realist Ontology*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

GABRIEL, M. (2011) *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, Londres, Nueva York: Continuum Studies in Philosophy.

HARMAN, G. (2013) "The Current State of Speculative Realism", *Speculations: A Journal of Speculative Realism* IV, 22-28.

HARMAN, G., (2011) *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

LONERGAN, B., (1999) *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca: Universidad Iberoamericana - Sígueme.

MEILLASSOUX, Q. (2015) *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja negra.

MEILLASSOUX, Q. (2006), *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil.

PUTNAM, H. (1994) *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós.

RAMÍREZ, M. T. (coord.), (2016) *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI editores - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

La lógica del Facundo de Sarmiento

Nicolás Andrés Tacchinardi
Universidad de Buenos Aires

El devenir es el desaparecer del ser en la nada y de la nada en el ser y el desaparecer de ser y nada en general; pero reposa a la vez sobre la diferencia de ellos. Se contradice por lo tanto en sí mismo, porque unifica en sí algo tal que se opone a sí mismo; pero una tal unificación se destruye.
Hegel, *Ciencia de la Lógica*.

Resumen:

Partimos de la siguiente afirmación: que la estructura lógico-narrativa articuladora del discurso de Sarmiento en *Facundo* es la demostrada por Hegel en la “Ciencia de la Lógica”, a saber, la dialéctica. En primer lugar, definiremos el concepto de “estructura lógico narrativa articuladora del discurso”; luego mostraremos como los tres momentos del pensamiento hegeliano (el momento de la presentación de la antinomia del entendimiento, el momento de la razón dialéctica y el momento de la razón especulativa) pueden ser rastreados en *Facundo*; después exploraremos los posibles modos de acceso a esta estructura lógico-narrativa por parte de Sarmiento, considerando tres posibilidades: que Sarmiento haya accedido a esta estructura lógico-narrativa articuladora del discurso a través de la lectura de la obra de Hegel, o que haya accedido a la misma a través de la lectura de algún autor que haya utilizado como estructura lógico-narrativa articuladora de su discurso la dialéctica hegeliana, o que esta forma de articular el discurso sea producto del “espíritu de la época”. Finalmente, presentaremos una serie de conclusiones que se desprendan de la consideración de las tres posibilidades mencionadas más arriba.

Summary:

We start from the statement that the logical narrative structure that articulates the speech on Sarmiento’s *Facundo* is the one demonstrated by Hegel in his *Science of Logic*, meaning by this the dialectic. In first place we will define the concept of “logical narrative structure that articulates the speech”; then we will show how the three moments of Hegelian thought (the understanding antinomy presentation moment, the dialectical reason moment, and the speculative reason moment) can be traced on *Facundo*. Afterwards, we will explore possible ways in which Sarmiento could have approached to this logical narrative structure, considering three possibilities: that Sarmiento had taken contact with this logical narrative structure through reading the works of Hegel, or by reading an author who had used the logical narrative structure of hegelian dialectic, or that this form of speech articulation is the product

of the zeitgeist of Sarmiento's time. Finally, we will present a series of conclusions that emerge from the consideration of the three possibilities mentioned above.

Palabras clave: Estructura lógico narrativa, Articulación del discurso, Dialéctica, Sarmiento, Hegel.

Keywords: Logical narrative structure, Articulation of speech, Dialectic, Sarmiento, Hegel.

Introducción

Debemos aclarar que lo que hoy estamos presentando es solo el principio de nuestro trabajo, y corresponde a la primera parte del mismo, ya que en el producto final de nuestra investigación pretendemos hacer un análisis del *Facundo* (en especial de la primera edición en libro publicada en *El Progreso*) desde los aspectos lógico, gramatical, semántico y pragmático para demostrar que, al contrario de lo que sostienen ciertas lecturas de esta obra, no hay una desarticulación entre la primera parte (que va desde la advertencia del autor hasta el capítulo IV inclusive) la segunda (que va desde el capítulo V hasta el capítulo XIII) y la tercera (capítulos XIV y XV) parte de esta obra. Y que si la obra sigue un hilo conductor de principio a fin, entonces no hay una lectura pesimista de la realidad política argentina de su tiempo por parte de Sarmiento, como lo han sostenido Valentín Alsina, Halperin Donghi y Elías Palti, entre otros.

En esta primera parte demostraremos que la estructura lógico-narrativa articuladora del discurso de Sarmiento en *Facundo* es la dialéctica hegeliana. Para hacerlo, en primer lugar, definiremos el concepto de estructura lógico-narrativa articuladora del discurso, expondremos sintéticamente la dialéctica hegeliana, y luego demostraremos cómo funciona esta estructura lógico-narrativa en el discurso sarmientino; en segundo lugar, analizaremos el texto crítico fundamental que toma en cuenta la relación entre la producción de Sarmiento y la de Hegel para analizarlo críticamente; y, finalmente, consideraremos los posibles modos de acceso por parte de Sarmiento a esta estructura lógico-narrativa articuladora del discurso.

El concepto de estructura lógico-narrativa articuladora del discurso

Cuando hablamos de estructura lógico-narrativa de la obra nos referimos a uno de los procedimientos a través de los cuales el discurso se articula. Nos referimos a un procedimiento que permite que el relato se despliegue. Nos referimos a un hilo conductor articulador de la obra

que es formal, pero cuya forma está determinada por el contenido, del cual uno de los determinantes es la forma. Es decir: de un procedimiento empleado en la obra que permite la articulación del discurso a partir de una estructura lógica que posibilita el despliegue de la narración a través de algunos de sus elementos constituyentes y del resultado producido por las relaciones que vinculan esos elementos.

Breve exposición de los procedimientos del pensamiento hegeliano

El pensamiento hegeliano está conformado por tres momentos: el entendimiento, la razón dialéctica y la razón especulativa.

El entendimiento, que es el momento más abstracto del pensamiento, nos presenta una antinomia insuperable para el mismo producto de las determinaciones del pensamiento, a saber: las categorías. Este primer momento del pensamiento nos permite entender, pero no nos permite comprender la realidad, pues para esto es necesaria la razón. La razón, para Hegel, tiene dos momentos: en primer lugar, la razón dialéctica, que es la que permite establecer las relaciones entre los dos polos de la antinomia que el entendimiento no puede superar, y, a través del establecimiento de estas relaciones, la razón especulativa nos presenta el momento superador, que contiene a los otros momentos abstractos, eliminándolos y superándolos.

El análisis dialéctico de la política argentina llevado a cabo por Sarmiento en *Facundo*

En *Facundo*, Sarmiento dicotomiza la realidad política Argentina. Para hacerlo, introduce una antinomia entre unitarios y federales. A la primera de estas dos posiciones la presentará como la manifestación de la civilización, mientras que a la segunda la presentará como manifestación de la barbarie.

En las primeras dos partes de la obra, Sarmiento se encargará de presentar a la figura que encarnará el espíritu de la barbarie: Facundo Quiroga. También mencionará esporádicamente a la figura que encarnará el espíritu civilizado: el General Paz.

Además de estos dos personajes, irá introduciendo de a poco una tercera figura, que se presentará como síntesis entre el aspecto civilizado y el aspecto bárbaro de la realidad política argentina de su tiempo: la figura de Rosas. Rosas sería el elemento en el que se produce la síntesis entre estos dos polos opuestos (civilización y barbarie).

Según las lecturas canónicas de esta obra (Jitrik, 2012; Palti, 2009; Alsina, 1986; Donghi, 1958; entre otros), estos tres personajes son los que articulan el relato, y producto del desarrollo de la historia en base a estos tres personajes y su resultado prima una visión fatalista en la obra. Sin embargo, creemos que esta lectura omite a una cuarta figura que cumple un rol fundamental: la del mismísimo Sarmiento.

Teniendo en cuenta la forma lógica de la exposición sarmientina, encontramos que hay una figura que representa a cada uno de los polos opuestos caracterizados como el polo bárbaro y el polo civilizado de la República. Como cada uno de estos polos contiene elementos que lo fortalecen o debilitan a la hora de encarnar a la figura encargada de representar políticamente a La Patria (unos tienen las virtudes propias de una sociedad civilizada, pero también los problemas generados por un ambiente “hostil” a la civilización que encarnan; los otros cuentan con una adaptación superior al ambiente que habitan, pero por ser bárbaros no cuentan con las herramientas necesarias para el progreso que son típicas de un pueblo civilizado), en la misma lógica del discurso se implica que, en algún momento, a partir de las relaciones entre estos dos polos debe surgir un elemento sintetizador que contenga como momentos anteriores pero superados a cada uno de los elementos de la antinomia (la forma pura de la civilización y el puro contenido de la barbarie). De ahí que, a partir de esta antinomia, deba surgir un híbrido que tome algunas características de la barbarie que son virtuosas (esto es, la adaptación al medio que habita), y algunas características de la civilización de las que la barbarie carece. La figura que encarnaría la síntesis entre estos dos polos de la antinomia sería la de Rosas: el híbrido, o la barbarie hecha sistema.

Sin embargo, por las características adjudicadas a Rosas en la tercera parte de la obra, y por la reacción ante los modos de proceder del híbrido, este está destinado a caer, porque su estancia en el poder se vuelve contradictoria: incluso los antiguos federales se han unido a los unitarios contra él. Rosas, el elemento de síntesis, es casi una expresión del devenir hegeliano: es un movimiento que no mueve, es el devenir “puro ser”, la “pura nada”: es contradictorio; y cuando esta contradicción se revele, aparecerá una figura superadora: el ser determinado: el proyecto de Sarmiento.

Aquí es cuando aparece la cuarta figura según la lógica que articula la obra. Así como cuando el devenir el puro ser en la pura nada se vuelve contradictorio, porque

el devenir es el desaparecer del ser en la nada y de la nada en el ser y el desaparecer de ser y nada en general; pero reposa a la vez sobre la diferencia de ellos. Se contradice por lo tanto en sí mismo, porque unifica en sí algo tal que se opone a sí mismo; pero una tal unificación se destruye (HEGEL; S/D: 97),

dando lugar al ser determinado. Cuando Rosas entra en contradicción consigo mismo destruyéndose, poniéndose en contra tanto a los unitarios como a los federales, el mismo despliegue narrativo da lugar a una nueva figura que ya está contenida como resultado del despliegue lógico-narrativo de la obra, que es el proyecto político sarmientino. Sarmiento ha conseguido generar un lugar que solo el

Proyecto puede ocupar a través de giros onto-lógico-narrativos que pretenden constituir la realidad política argentina.

La presentación de la antinomia

La oposición entre civilización y barbarie recorre todo el texto. Y cuando aparece una relación entre estos dos polos de la antinomia, la relación que establecen es de destrucción mutua: es la guerra. El siguiente fragmento es revelador, porque allí claramente muestra lo que se propone mostrar:

En la tablada de Córdoba, se midieron las fuerzas de la campaña y la ciudad en sus más altas inspiraciones, Facundo y Paz, dignas personificaciones de las dos tendencias que van a disputarse el dominio de la República. Facundo, ignorante [...] dominándolo todo por la violencia y el terror, no conoce más que el poder de la fuerza bruta. Paz es, por el contrario [...] matemático, científico, calculador. (D.F.S., 2006[1845]: 155-156)

Como vemos, Sarmiento propone una antinomia, una oposición entre “dos tendencias”. Estas dos tendencias están personificadas por dos figuras, que son la encarnación más alta de cada uno de los términos de la oposición: Facundo y el General Paz. Uno de ellos, ignorante; el otro, científico, calculador. El bárbaro Quiroga y el civilizado Paz se enfrentan en la batalla de La Tablada: se relacionan a través de la guerra. Se miden la barbarie, ignorante, brutal, que es pura materialidad; con la civilización, calculadora, científica, que es inteligencia por sobre todas las cosas. Ya en el principio de la obra establece que:

Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resulta de la descripción [...] de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia. (D.F.S., 2002[1945]:47)

Y un capítulo más adelante afirmará que en la República Argentina hay dos sociedades: una culta y civilizada, y la otra “bárbara, americana, casi indígena” (D.F.S., 2002[1945]:69). Sarmiento afirma que la lucha entre inteligencia y materia es la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, pero inmediatamente, a través del recurso de la analogía, desplaza las características que parecen propias de los “indios” hacia la campaña. Finalmente, la lucha será una lucha entre la inteligencia y la materia, entre civilización y barbarie, entre la ciudad y la campaña.

La puesta en escena de la razón dialéctica: el devenir inteligencia la barbarie

Ni la pura civilización ni la pura barbarie están destinadas a gobernar. La primera, porque no se adapta a los medios que habita, porque es pura inteligencia, porque es forma sin contenido, porque carece de sentido práctico: “Es imposible imaginarse una generación más razonadora, más deductiva, más emprendedora y que haya carecido en más alto grado de sentido práctico” (D.F.S., 2002[1945]: 127). La segunda, porque es pura fuerza bruta, un puro movimiento sin dirección, un contenido sin forma, es puro físico. “La vida del campo, pues, ha desenvuelto en el gaucho las facultades físicas, sin ninguna de las de la inteligencia” (D.F.S., 2002[1945]:45).

En una tercera figura se llevara a cabo la síntesis entre la materia y la inteligencia, entre la civilización y la barbarie, la fuerza bruta y el cálculo. En Rosas, la barbarie hecha sistema, la inteligencia maquiavélica, se producirá la síntesis. Rosas es calculador, inteligente y metódico: solo que el contenido de sus métodos es bárbaro. Rosas es un “[E]spíritu calculador [...] [y] organiza lentamente el despotismo con toda la inteligencia de un Maquiavelo” (D.F.S. 2002[1845]: 14) [el subrayado es nuestro]

El cálculo rosista y la sistematización aparecen en la obra una y otra vez: tiene un “sistema meditado y coordinado fríamente” (D.F.S. 2002[1845]: 74) [el subrayado es nuestro], “Rosas [...] calcula en la quietud” (D.F.S. 2002[1845]: 189) [el subrayado es nuestro]. Rosas ya no es el bárbaro que hace lo que hace por puro impulso, es la sistematización de la barbarie. Es un hombre cuya inteligencia y cálculo, que son cualidades propias de la civilización, se encuentran destacadas por Sarmiento a lo largo de todo el Facundo.

Sin embargo, el contenido de estas formas no es el adecuado, y de hecho es contradictorio. Las formas civilizadas aplicadas al contenido bárbaro, así como lo han mantenido en el poder, conseguirán que caiga: “La lucha de la campaña con las ciudades se ha acabado; el odio a Rosas ha reunido a estos dos elementos; los antiguos federales y los viejos unitarios, como la nueva generación, han sido perseguidos por él y se han unido” (D.F.S. 2002[1845]: 281). La política del federal Rosas ha conseguido lo que los antiguos unitarios se proponían:

Existía antes de él [Rosas] y de Quiroga el espíritu federal en las provincias, en las ciudades, en los federales y en los unitarios mismos; él lo extingue, y organiza en provecho suyo el sistema unitario que Rivadavia quería en provecho de todos” (D.F.S. 2002[1845]: 268).

Rosas es una contradicción. Es el federal que consiguió imponer el sistema unitario. Es el bárbaro calculador, sistemático e inteligente. Rosas unifica dentro de sí una contradicción, y por eso se destruye.

Ahora bien, ¿Qué es lo que queda una vez que Rosas de autodestruye?

Superación: Sarmiento proyecto, el ser determinado

Llegados a este punto nos encontramos en la siguiente situación: Quiroga, la figura que encarna al elemento bárbaro, como estaba fatalmente determinado por el devenir de la historia, ha muerto; el general Paz, figura que encarna al elemento civilizado, no ha podido aun “destronar” a Rosas; Rosas, sin embargo, ha de caer por la fuerza de la historia. ¿Qué es lo que nos queda? : “un cuarto elemento, que no era ni unitario, ni federal ni ex rosista y que ninguna afinidad tenía con ellos” (D.F.S. 2002[1845]: 257). Queda la nueva generación. Queda el ser determinado. Queda el proyecto de Sarmiento.

En “presente y porvenir”, último capítulo de la obra que Sarmiento presenta el futuro, lo que queda son los lectores de la revista de ambos mundos, de Guizot y Cousin: queda su generación. “Ahora no nos queda sino hacer lo que él no ha hecho” (D.F.S. 2002[1845]: 274) [el subrayado es nuestro]. A partir de este momento, Sarmiento presentará una serie de propuestas para el Nuevo Gobierno. Esta figura se encuentra encarnada en el texto por una primera persona del plural (la cita anterior se encuentra al final del párrafo que precede a la serie de propuestas que Sarmiento presenta en este capítulo), cuyo único referente con nombre y apellido es el autor de la obra. “Tal es la obra que nos queda por realizar en la República Argentina” (D.F.S. 2002[1845]: 277) [el subrayado es nuestro] afirma Sarmiento tras el proyecto esbozado en los doce párrafos introducidos a través del conector causal “porque”. De esta manera, el Proyecto Sarmiento se presenta como la figura destinada a suceder a Rosas en el poder.

Es notable que en el momento donde Sarmiento debería introducir los nombres de los jóvenes pertenecientes a la nueva generación, omite hacerlo: “tengo, por fortuna, el acta original de esta asociación [el Salón Literario] a la vista, y puedo, con satisfacción, contar los nombres que la suscribieron” (D.F.S. 2002[1845]: 259). ¿Acaso no podría haber registrado en su obra los nombres de los suscriptores? ¿Por qué no utiliza los nombres de los firmantes del acta? Este hecho nos permite arriesgar una hipótesis: que Sarmiento decide deliberadamente no nombrar a los suscriptores por dos motivos. El primero es el siguiente: si Sarmiento nombra a los firmantes, se revela el hecho de que él no perteneció al grupo que llevó a cabo las acciones que él se adjudica; el segundo es que, si nombra a los firmantes de dicho documento, al no encontrarse él mismo incluido entre los firmantes, no puede presentarse como El representante de dicha generación, impidiendo de esta manera que su carta de presentación sea SU carta de presentación. Si estamos en lo cierto, la omisión deliberada de los nombres se debe a que él mismo pretende adjudicarse las ideas que se presentan en el documento (lo cual

fue denunciado por Alberdi en “Facundo y su biógrafo”), y a que, de esta manera, Sarmiento consigue que el lector ignorante respecto de los miembros de este grupo identifique como único referente de esa serie de pronombres personales de la primera persona del plural al autor de la obra. El efecto que busca a través de esta estrategia es el de convertirse en el único representante de esta generación, en su vocero y en su ideólogo.

El posible acceso de Sarmiento a la dialéctica hegeliana

La hipótesis de partida de este trabajo fue la siguiente: que la estructura lógico-narrativa que articula el discurso de Sarmiento en *Facundo* es la desplegada en la *Ciencia de la lógica* hegeliana. Si nuestra hipótesis es correcta, entonces Sarmiento debe haber accedido a la lectura del texto hegeliano de forma directa, o debe haber accedido a los principales lineamientos de la obra de modo indirecto, o el “espíritu de la época” debe haber posibilitado que Sarmiento articule su discurso a través de esta estructura lógico-narrativa.

No pretendemos en este trabajo demostrar o confirmar definitivamente esta hipótesis (aunque sí sabemos que es posible que la misma sea refutada definitivamente en el curso del mismo); lo que haremos es explorar cuál[es] [de las] posibilidad[es] expuesta[s] (acceso directo, acceso indirecto o espíritu de la época) puede[n] ser mantenida[s] y explorada[s] con mayor profundidad, y cual[es] debe[n] ser rechazada[s] por imposible[s].

El primer objetivo de nuestro trabajo consistirá, entonces, en demostrar que es posible que la estructura lógico-narrativa que articula el discurso de Sarmiento en el *Facundo* sea la desplegada en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. El segundo en analizar las diferentes formas posibles de acceso a este tipo de estructura lógico-narrativa.

La posibilidad de acceso directo a la obra hegeliana

Comencemos analizando la primera posibilidad mencionada.

Si Sarmiento hubiese podido acceder a la lectura directa de la obra de Hegel antes de 1845, tendría que haberla leído, o bien en alemán, o bien en italiano, o bien en portugués, o bien en español, o bien en inglés, o bien en francés.

Por una cuestión biográfica, sabemos que Sarmiento no podría haber leído esta obra en alemán, pues las ediciones eran escasas y el Alemán no era uno de los idiomas centrales para el círculo cultural dentro del cual él estaba inmerso (a saber, la generación del '37), quienes priorizaban las lecturas en francés o inglés. Sabemos que, para esta época, Sarmiento sabía leer con fluidez en inglés, francés e italiano (esto último lo menciona en *Recuerdos de provincia*, donde se jacta de su gran manejo de este último idioma ya en el año '37), sin embargo, creemos

que no contaba con un conocimiento adecuado de la lengua alemana como para realizar una lectura de un texto Hegeliano. Sin embargo, debemos investigar un poco más este punto para confirmar nuestra creencia, pues hasta ahora no es más que una especulación a partir de los pocos datos con los que contamos.

Por otro lado, sabemos que no puede haber accedido a esta obra en ninguno de los otros idiomas mencionados por falta de traducciones, ya que la *Ciencia de la Lógica* es traducida por primera vez al italiano en el año 1925, al inglés en 1929, al francés en 1947-49; antes de publicadas estas traducciones solo se habían realizado una serie de resúmenes y la traducción de algunas partes al inglés, aunque la fecha en la que estos trabajos fueron publicados (1865) es posterior a la realización de *Facundo*. Y sabemos que de las traducciones anteriores, que estaban hechas sobre los capítulos de la *Enciclopedia*, la más añeja es la francesa realizada por Augusto Vera en 1859.

La posibilidad de acceso indirecto a la obra hegeliana

Esta segunda posibilidad es la más explorada y la más aceptada.

Tanto Jorge Myers en *La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas* (1830-1880) como Noé Jitrik en *Escritura: entre espontaneidad y cálculo* le adjudican un importante papel a la influencia de Víctor Cousin en el espíritu intelectual de la generación del '37, en particular, en el espíritu de Sarmiento. Leemos en la nota 5 del artículo de Jitrik arriba mencionado que:

esta fórmula de opuestos, 'civilización y barbarie', que tuvo una enorme fortuna, dialectiza todo el texto, según lo afirmó Raúl Orgaz, op. Cit., y su origen está en el papel que Víctor Cousin, el filósofo del eclecticismo, retomándolo de Hegel, le atribuyó a la guerra en sus trabajos sobre filosofía de la historia." (JITRIK, 2012: 17)

Y afirma Myer en su texto que

el filósofo "Ecléctico", Víctor Cousin, vulgarizador de Kant, Hegel y toda la nueva filosofía alemana en Francia [...] constituyó una fuente más directa de este dispositivo conceptual, que luego fuera apropiado por Leroux"

y que

No siempre aparecen todos estos elementos juntos en la obra de los escritores del '37, pero el esquema conceptual general que ellos esbozan sí puede encontrarse en casi todos sus escritos (MYERS, S/D: 32).

Pero ambos rechazan la posibilidad de que la estructura lógico-narrativa que articula la obra sarmientina sea la de la lógica hegeliana, aunque no exactamente con estas mismas palabras.

Escribe Jitrik: “contrariamente al método hegeliano, Sarmiento toma partido por uno de los términos, lo cual reduce el alcance explicativo que tendría la fórmula” (JITRIK, 2012: 17).

Y Myers afirma que “la filosofía alemana hoy denominada por algunos “romántica”, cuyos mayores representantes eran los idealistas Fichte, Schelling y Hegel, no tuvo ninguna presencia real en el pensamiento de la “nueva Generación Argentina”” (MYERS, S/D: 22) refiriéndose como Nueva Generación Argentina a la Generación del '37, dentro de la cual se lo ubica a Sarmiento.

Pero habiendo aclarado qué entendemos aquí por estructura lógico-narrativa de la obra, creemos que, o bien estos autores se equivocan con estas afirmaciones, o bien al realizar estas afirmaciones pasan por alto la estructura lógico-narrativa que articula el discurso de Sarmiento en esta obra, o bien que están en lo cierto al hacer estas afirmaciones.

No creemos que para que la estructura lógico-narrativa que articula una obra sea la de la lógica hegeliana sea necesario que Sarmiento haya leído a Hegel, ni que haya leído trabajos sobre él o sobre su obra. Solamente es necesario que este procedimiento haya sido empleado durante la época en la que Sarmiento escribe *Facundo* y que él haya tenido algún tipo de acceso al mismo. Y es suficiente que Sarmiento haya accedido a alguna obra que esté articulada a través de ese procedimiento, o que haya tenido acceso a alguna obra donde se muestra o demuestra esta estructura lógica y/o su funcionamiento.

Tampoco afirmamos que Sarmiento haya seguido cada paso de la demostración realizada por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, sino que puede haber accedido a la vulgarización de esa demostración o a alguna obra que haya sido articulada de la manera demostrada por Hegel en esta obra.

Creemos que puede haber accedido a esta estructura a través de la obra de Víctor Cousin o de Leroux. Sin embargo, aún estamos lejos de demostrar que esto haya sido de esta manera.

Más allá de Sarmiento y el naturalismo histórico

Pocas veces se ha estudiado seriamente o con profundidad los vínculos entre la obra de Hegel y la de Sarmiento.

La relación entre estos dos autores suele ser una casi recurrente nota a pie de página o digresión de muchos críticos de prestigio que producen artículos sobre el *Facundo*, y la referencia al trabajo de Raúl Orgaz es permanentemente objeto de señalamiento aprobatorio. En uno de los capítulos de *Sarmiento y el naturalismo histórico* este autor sostiene que Sarmiento, a través del tratamiento que de la guerra hace

Víctor Cousin, habría tenido acceso al pensamiento hegeliano, y más precisamente a una teoría de su última obra, que es la teoría del Grande Hombre o del Hombre Representativo de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Cousin utilizaría la teoría del Grande Hombre para sus explicaciones sobre la guerra, y Sarmiento se habría apropiado de esa teoría para construir la figura de Quiroga en *Facundo*. Y posiblemente no solo para construir la figura de Quiroga, sino también la de Rosas, que es el verdadero Hombre Representativo de su tiempo.

Estamos totalmente de acuerdo con el aporte realizado por Orgaz al análisis de esta obra, pero creemos que es insuficiente, que hay que ir más lejos, y que los vínculos entre la obra de Sarmiento y la de Hegel no se limitan a la teoría de los Grandes Hombres Históricos. No creemos que este sea el único procedimiento apropiado por Sarmiento de los tantos aportes que ha hecho Hegel a la historia del pensamiento, y creemos que el mayor aporte de Hegel a esta historia fue la dialéctica, y que Sarmiento se apropia de esta lógica para construir su obra.

Una vez que hemos aceptado la propuesta de Orgaz, y que hemos considerado que la lectura de los escritos sobre la guerra de Cousin por parte de Sarmiento ha cumplido un rol fundamental en la construcción de *Facundo*, la relectura de esta obra nos revela una serie de datos que ya no podemos pasar por alto. El solo hecho de volver al índice y notar que hay cuatro capítulos dedicados a la “Guerra social” no es un dato menor. El papel atribuido a la guerra en la obra es sumamente importante. El epígrafe del último capítulo de la obra nos remite inmediatamente a la cita de Hegel que hemos insertado como epígrafe de este trabajo:

Tras haber sido conquistador, tras haberse desplegado todo entero, se agota, ha cumplido su ciclo, es él mismo conquistado; ese día, se retira de la escena del mundo, porque entonces se ha hecho inútil para la humanidad” [el epígrafe en el *Facundo* se encuentra en francés. Nosotros citamos la traducción realizada en la nota a pie de página de la edición de *Facundo* de Colihue (2006)].

Se ha desplegado completamente, como el devenir hacia el final del primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica*, momento en el que este se destruye, como Rosas en este capítulo de *Facundo*, que se ha vuelto inútil (pues es claro que la referencia de este epígrafe es a él).

Recordemos que al momento de escribir sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* Hegel ya había escrito sus tres obras más importantes, entre ellas la *Ciencia de la Lógica*. También recordemos que la filosofía, para Hegel, es una ciencia demostrativa en la que nada puede ser presupuesto y todo debe ser demostrado, y también que en varios momentos de sus *Lecciones* el autor hace referencia a lo ya demostrado en la *Ciencia de la Lógica*, y nos remite a ella para una mejor comprensión. Una vez percatados de esto no podemos pasar por alto el

hecho de que las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* tienen una estrecha relación estructural con la lógica dialéctica. No podemos dejar de advertir que la dialéctica como lógica articuladora del discurso cumple una función importante en la redacción de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.

Ahora bien, si para la redacción de sus escritos sobre la guerra Cousin utiliza la teoría del Grande Hombre que encuentra en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, y si las *Lecciones* presuponen la lógica dialéctica como método demostrativo, ¿acaso no podría afirmarse que la lógica dialéctica cumple un papel central en los escritos sobre la guerra de Cousin? Y si la lógica dialéctica cumple un papel central en los escritos sobre la guerra de Cousin, y Sarmiento da tanta importancia a la guerra, a la teoría del Grande Hombre de Cousin para explicar la realidad política argentina, y a sus escritos sobre la guerra en general, ¿no cabe pensar que la lógica dialéctica cumple un papel central en la escritura de Facundo?

Esta enorme digresión nos lleva nuevamente al punto de partida. Si la dialéctica es el método demostrativo utilizado por Sarmiento, si la lógica narrativa empleada por Sarmiento es la demostrada por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, es necesario que lo que se presenta como resultado al final de la obra esté contenido como negado al principio; y si el resultado de la obra es la necesidad de la implementación de lo que hemos llamado el Proyecto-Sarmiento, es necesario que al principio este proyecto se presente como negado, y así es como se lo presenta en el destierro de una de las encarnaciones de ese proyecto: Sarmiento, la única encarnación mencionada de la cuarta figura en las últimas páginas de Facundo, el desterrado.

El espíritu de la época

Esta última posibilidad se encuentra estrechamente ligada a la anterior, pues cuando decimos que el espíritu de la época puede haber sido el motor que puso en funcionamiento esta estructura lógico-narrativa estamos afirmando que esta estructura era común en diferentes escritos de la época. Es decir, que esta estructura es un dispositivo que permitió articular la escritura en diferentes tipos de producciones: literarias, periodísticas, filosóficas, etc.

Sin embargo, se diferencia de la propuesta anterior por esto mismo: según esta tercera posibilidad, la única forma de acceso a esta estructura lógico-narrativa no sería habiendo accedido a la obra hegeliana, a comentadores de la misma, o a obras filosóficas que utilicen este procedimiento. Es decir, Sarmiento puede haber accedido a esta forma de articulación del discurso a través de otras obras, no ya filosóficas, sino de otros géneros discursivo-literarios. Es por eso que en los futuros trabajos que realicemos para desarrollar nuestra investigación, creemos pertinente no solo investigar las obras filosóficas

que circulaban en esa época en los ámbitos transitados por Sarmiento, sino también las revistas, periódicos y otras obras literarias de gran influencia en esa época en los ámbitos intelectuales frecuentados por el autor de *Facundo*.

Primeras conclusiones sobre la recepción del pensamiento hegeliano

Hemos hasta el momento arriesgado una hipótesis de investigación y deducido a partir de ella una serie de posibilidades implicada por esta hipótesis. Hemos explorado estas posibilidades y nos hemos propuesto objetivos a partir de esta exploración para el desarrollo de la investigación.

Hemos llegado a la conclusión de que Sarmiento no puede haber accedido a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel a través de sus traducciones antes de la realización de *Facundo*, pues las mismas todavía no habían sido realizadas, pero aún nos resta investigar si las otras obras hegelianas contaban con traducciones anteriores a 1845.

Hemos definido en líneas generales el concepto fundamental de nuestro trabajo, a saber, el concepto de estructura lógico-narrativa.

Como ya habíamos anticipado, no hemos escrito este trabajo con la intención de cerrar un problema, sino de abrir un campo problemático que será desarrollado en sucesivas producciones.

Bibliografía

- HEGEL, G., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar S.A. [S/D]
JITRIK, N., "Escritura: entre espontaneidad y cálculo", en *Historia crítica de la literatura argentina*, vol. 4, Sarmiento", Buenos Aires: Ed. Emecé, 2012.
MYERS, J., *La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas (1830-1880)*, [S/D]
SARMIENTO, D., *Facundo*, Buenos Aires: Ed. Colihue. 2006 [1845].

Breves reflexiones en torno al republicanismo y la constitución nacional.

Hugo José Francisco Velázquez
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Tucumán

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo explicitar una serie de reflexiones acerca de la relación que existe entre nuestra Constitución Nacional y el republicanismo. El artículo primero de la Constitución Nacional Argentina instauro la forma de gobierno republicana, pero ¿qué implicancias tiene esta forma particular? ¿Cuáles son los alcances de la fórmula del artículo primero? ¿Qué características tiene nuestra república? ¿En qué sentido puede decirse que la nuestra es una república? Intentaré responder a estos interrogantes mediante una confrontación entre la opinión de la doctrina constitucional argentina y los rasgos más característicos del republicanismo en tanto que corriente filosófico-política, a fin de determinar en qué medida puede decirse que hemos adoptado la forma de gobierno republicana.

Summary:

This article aims to explicit a series of reflections brings over of the relation that exists between our National Constitution and the republicanism. Argentina's National Constitution's first article establishes the republican form of government, but what does this particular form imply? Which are the scopes of the formula of the first article? What characteristics has our republic? In what sense can we say that our nation is a republic? I will try to answer to these questions by means of a confrontation between constitutional Argentine doctrine's opinion and the most typical features of republicanism as philosophical and political current, in order to determine in what measure it can be said that we have adopted the republican form of government.

Palabras clave: Constitución Nacional Argentina, Forma de estado, Forma de gobierno, Republicanismo, Constitucionalismo.

Keywords: Argentina's National Constitution, Form of statement, Form of government, Republicanism, Constitutionalism.

Primera aproximación al problema

Ya hace algún tiempo he venido meditando acerca de ciertas corrientes filosófico-políticas en mi afán de encontrar alguna que me permitiera realizar una interpretación de los fenómenos políticos actuales, tanto nacionales como globales. Es así como fui a dar con el Republicanismo. En una primera aproximación a los textos y al tiempo que sus páginas iba recorriendo, noté que existía en mi memoria un conjunto vago de ideas en torno a lo que debía ser o suponer una república; en ese mismo instante me pregunté por el origen de las mismas y arribé a la conclusión de que las había gestado a partir de mis modestos estudios en derecho constitucional que databan de mis primeros años en la Facultad de Derecho. Haciendo caso omiso a estas inquietudes decidí proseguir en el examen acerca del republicanismo. Tiempo después, habiendo finiquitado la lectura de algunos textos acerca de esta temática, me surgieron varios y diversos planteos en torno a si nuestro sistema nacional de gobierno era en sí una verdadera república o, al menos, si presentaba la mayoría de sus rasgos más substanciales, fue entonces cuando resolví volver a aquellos primigenios textos y libros, con el motivo de constatar la ansiada coincidencia. Para mi sorpresa me topé con varias divergencias, desfasajes y ciertos elementos alógenos al margen, claro, de algunas esperables coincidencias. Sea como fuere, tal situación incitó en mí un deseo de profundizar sobre estas cuestiones y materializarlas para que no se desvanecieran con el devenir del tiempo y el ajeteo de la vida cotidiana. Sumado a la suposición personal de que muchos estudiantes y jóvenes profesionales del derecho no son conscientes de la circunstancia que estoy denunciando es que me he decidido emprender esta faena investigativa.

En este trabajo me dispongo a inspeccionar, primeramente, qué es lo que la doctrina constitucional nacional entiende por forma de gobierno republicana; para ello me remitiré a los diversos análisis que la misma ha realizado sobre el artículo primero de nuestra Grundnorm, el cual, como se sabe, reza del siguiente modo: “La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal, según la establece la presente Constitución”. El propósito de este primer acercamiento es vislumbrar, en forma clara y distinta, los caracteres o cualidades conformativas de tal forma de gobierno. En un segundo momento intentaré determinar, al menos en líneas generales, qué ha de entenderse por republicanismo, distinguiendo ulteriormente entre la corriente clásica y la contemporánea. Asimismo, haré algunas aproximaciones respecto de los tipos más relevantes de republicanismo fijando, dentro de las posibilidades de esta labor, sus rasgos más distintivos. Todo ello examinando diversos textos de filosofía política tanto clásicos como contemporáneos. De ambos análisis se torna inevitable la realización de una confrontación, de la cual surgen innumerables interrogantes entre los que, a título ejemplificativo, cabe

mencionar algunos: ¿Es posible determinar ciertas características definitorias del republicanismo? Si es posible hallar dichos ejes ¿Cuáles han de ser sus notas esenciales? ¿De qué concepciones filosófico-políticas se ha divorciado tajantemente? ¿Existe una relación entre republicanismo y representación? ¿La representación constituye una nota substancial de una república en sentido estricto? ¿El republicanismo implica democracia? y en caso afirmativo ¿de qué tipo? ¿Qué especie de republicanismo encarna la nación argentina o, al menos, con cuál es más afín? ¿Existen incompatibilidades en la formulación del artículo primero dejando de lado el mero positivismo jurídico y analizándolo desde una perspectiva político-filosófica? entre otros. Dada la variedad y complejidad de los mismos, y la exigencia de laconidad que nos impone la naturaleza de la ponencia, se torna en extremo difícil brindar una respuesta a todos ellos, a fortiori, una respuesta definitiva. Consciente de tal dificultad intentaremos, en la medida de lo posible, esbozar algunos lineamientos generales que espero permitan profundizar las investigaciones filosófico-jurídicas y filosófico-políticas alrededor de esta tópica. En este sentido huelga remarcar que el objetivo principal de nuestra labor no consiste en brindar soluciones definitivas a los diferentes planteos sino, simplemente, incitar la reflexión filosófica sobre la amplia y variopinta relación que existe entre nuestra Constitución y el Republicanismo, pues entendemos que la filosofía es vital para el quehacer jurídico. Finalmente, deseo aclarar que se debe dejar un tanto de lado el estricto positivismo jurídico puesto que muchas veces constituye un obstáculo para la reflexión que propugnamos.

Del republicanismo en la doctrina constitucional argentina.

Como lo anticipé precedentemente comenzaré con la revisión de la doctrina constitucional argentina acerca de lo que entiende por la forma de gobierno republicana. Antes de hacer cualquier apreciación sobre ella, distinguen entre forma de gobierno y forma de estado señalando que, la primera, representa el modo de disposición y estructuración de potestades o atribuciones en relación a los órganos de poder, aquí se hace referencia a la competencia para mandar y puede sintetizarse en la pregunta ¿Quién manda?; mientras que la segunda, tiene que ver con el modo e intensidad en que se ejerce el poder y supone además la organización de la comunidad política en su integralidad aludiendo a la instauración de un particular modo de vida, ésta podría resumirse en la pregunta ¿Cómo manda? (Gamboa, 1996:124). En este sentido hablan tanto Gamboa como Bidart Campos, no obstante, Mario Midón si bien toma la misma distinción dota de mayor laxitud a la primera y acota sensiblemente a la segunda. Así, entiende por forma de gobierno a toda estructuración adoptada para el tratamiento que se quiere dar a la relación entre gobernantes y gobernados (Midón, 2005:77), y por forma de estado a la organización

las relaciones de poder teniendo en cuenta, únicamente, el territorio donde se ejerce el mismo, es decir, la base material del Estado (Midón, 2005:95). Por otro lado, cabe mencionar que Sagüés no acoge tal discriminación técnica sino que, más bien, habla de régimen político, dentro del cual precisa lo que implica un régimen republicano (Sagüés, 2003:326). Al margen de los diferentes abordajes de la cuestión, todos coinciden en términos generales respecto a la caracterización de la forma de gobierno republicana, postulando que los rasgos más sustanciales de ella son:

- Soberanía Popular: en términos generales podríamos decir que este principio pregona que el origen del poder se halla en el pueblo. Gamboa lo refiere únicamente al sufragio, reduciendo al pueblo a un órgano elector, pues da por supuesta la representación (Gamboa, 1996:126). Tal posición es compartida por Midón (Midón, 2005:79)." Por otra parte, Sagüés aclara que soberanía popular no ha de entenderse como que el pueblo pueda hacer lo que le plazca sino que la potestad popular encuentra límites en el bien común y en los derechos naturales del hombre, asimismo agrega que "técnicamente hablando, el pueblo no es soberano (en sentido literal y absoluto) dentro del esquema constitucional de 1860" (Sagüés, 2003:341-342).

- Igualdad ante la Ley: consiste en el tratamiento análogo de todos los hombres que se hallan en la misma situación y constituye el soporte básico de toda organización social (Midón, 2005:84; Gamboa, 1996:126; Sagüés, 2003:339).

- Responsabilidad de los Funcionarios Públicos: implica el deber, por parte de quienes ejercen el poder, de gobernar en nombre de su representado, el pueblo, asumiendo diversas responsabilidades - consecuencias jurídicas- ante cualquier desviación o incumplimiento de su mandato (Midón, 2005:83; Gamboa, 1996:126; Sagüés, 2003:339).

- Publicidad de los actos de Gobierno: se trata de una exigencia de transparencia y publicidad de todo accionar gubernamental, la cual, es indispensable para ejercer un real control por parte de la opinión pública y hacer efectiva la responsabilidad mencionada ut supra (Sagüés, 2003:339; Midón, 2005:84; Gamboa, 1996:126).

- Periodicidad en el Desempeño de la Función Pública: este principio consigna que los representantes o gobernantes duran en sus cargos un plazo temporal determinado, fenecido el cual cesan en el ejercicio de sus respectivas funciones (Gamboa, 1996:127; Midón, 2005:83; Sagüés, 2003:339).

- División de poderes: Plantea la separación del poder en Ejecutivo, Legislativo y Judicial, a fin de impedir su concentración, expansión y corrupción, es decir, busca evitar los abusos de poder. Se funda en la idea de que es el poder el que debe constituir un freno para sí mismo (Gamboa, 1996:127; Sagüés, 2003:340). A su vez este magistral principio supone una serie de presupuestos básicos, a saber: a) Orgánico, la división de poderes presupone la existencia de órganos de gobierno

que son una manifestación de la estructura organizativa del Estado, los cuales constituyen el sustento de las potestades; b) Titularidad, presupone un individuo o grupo concreto de personas que ejercen las potestades; c) Funcionalidad, los órganos deben ser dotados de facultades; d) Autonomía, cada poder demanda una órbita propia que le garantiza un mínimo de independencia respecto de los demás, e) Exclusividad, cada órgano debe tener un cúmulo de facultades que le corresponde por naturaleza y que no puede ser usado por otro órgano-poder; f) Cooperación, alude a las potestades concurrentes o a la gestación de actos complejos, es decir, aquellos que son realizados por la intervención de más de un poder (éstos constituyen un atenuante de los alcances de la exclusividad);g) Control, cada poder debe fiscalizar a los demás para ello es necesaria su interrelación, h) Equilibrio, radica en el mantenimiento de la distribución que naturalmente incumbe a cada poder, y se da como consecuencia de la síntesis de los presupuestos anteriores (Midón, 2005:81-82).

Del republicanismo como corriente político-filosófica

Habiendo determinado de manera esquemática y categórica cada uno de los rasgos que la doctrina constitucional razona son naturalmente pertenecientes a una república, pretenderé explicitar -de forma clara y analítica y desde una perspectiva filosófico-política- cuáles son las características esenciales del republicanismo, distinguiendo entre el clásico y el contemporáneo con el propósito de realizar, como dije precedentemente, una confrontación entre las diferentes perspectivas.

La cuestión respecto a la determinación de los rasgos esenciales del republicanismo es harto compleja, pues, como sostiene Robert Dahl “por tradición republicana entiendo un cuerpo de pensamiento, que no es ni sistemático ni coherente, que tiene su origen no tanto en las ideas y prácticas de la Grecia clásica [...] como en el más notable crítico de la democracia griega: Aristóteles” (Rivero, 1998:52) o bien cuando nos dice “esa concreción (se refiere a los rasgos del discurso republicano) viene dada por cuatro momentos en los que este discurso se ha cristalizado históricamente [...] la Roma republicana, las ciudades medievales y renacentistas italianas, los Estados Unidos en su independencia y el republicanismo contemporáneo” (Rivero, 1998:59). En efecto, la tradición republicana ha sufrido muchas variaciones a lo largo de la historia, ante tal situación resulta difícil la tarea de explicitar sus características distintivas, pues, los elementos que la integran han sido interpretados de diversas maneras según las circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales de la época, dicho de modo menos engorroso, hay varias concepciones republicanas que responden a ciertos hitos históricos que las afectaron de modo apreciable. Tal como está la cuestión, se nos presenta el problema de identificar las diferentes corrientes republicanas y, una vez que se hallen determinadas, indagar si

es posible extraer de las mismas su sesgo esencial que permite identificarlas a todas ellas como pertenecientes a la tradición republicana. Para emprender esta tarea utilizaremos el método descompositivo-compositivo que, para explicar un fenómeno, en este caso político, primero procede por análisis descomponiendo el mismo hasta llegar a sus elementos más simples, para luego de examinarlos, emprender una tarea de reconstrucción del fenómeno objeto del análisis a partir de sus componentes básicos, este segundo momento entraña un proceso de síntesis.

Ateniéndonos a lo prescripto, desgajaremos a la tradición republicana en sus cuatro momentos históricos, a saber: 1) la República romana: este momento entraña la concretización del ideal aristotélico del gobierno mixto como escape al círculo pernicioso de las seis formas puras, también conocido como anacyclisis, y del imperio de las leyes, aquí el republicanismo aparece como oposición a la democracia directa debido a su naturaleza de forma de gobierno viciosa (Rivero, 1998:60-61). Este gobierno mixto supone una ciudadanía exclusiva basada en dos desigualdades, una, entre los ciudadanos y el resto de los hombres y, la otra, entre los mismos ciudadanos en relación a sus dignidades (Rivero, 2005:12); asimismo implica el consecuente control y gestión de estas desigualdades “naturales” a fin de garantizar el mantenimiento del Estado, la paz y la tranquilidad (Rivero, 2005:11). 2) Las repúblicas italianas: encarnan la plena independencia con constituciones escritas y mecanismos electivos de autogobierno; rechazan la tiranía, lo cual, se concretiza en la gran oposición que éstas tenían con los reinos monárquicos y con el papado, tienen un rasgo antidemocrático que se manifiesta en la restricción de la participación política del pueblo, el que únicamente se limita a elegir a los gobernantes. La idea rectora es el autogobierno reflejado en la elección de los gobernantes y en la independencia frente al emperador y al papado (Rivero, 1998:62, 66). 3) Los Estados Unidos de América en su independencia: está inspirado en el gobierno mixto de las repúblicas italianas pero con marcada distancia. Este republicanismo tiene lugar en una sociedad igualitaria y extensa sin la presencia de órdenes estamentarios de ciudadanía (realza, nobleza y pueblo) sino pluralidad de intereses. Aparece la separación de poderes, la representación y la organización federal como forma de reconstruir la idea de gobierno mixto en las condiciones del Estado moderno que, como se sabe, presenta una ciudadanía amplia e igualitaria con pluralidad de intereses que lleva a los conflictos por la generación de facciones. Aquí el republicanismo se enlaza con la tradición liberal (Rivero, 1998:58, 63, 64). 4) El republicanismo contemporáneo: se trata de una revitalización y reivindicación de los elementos más sobresalientes de la tradición republicana que surge como consecuencia de los defectos estructurales, políticos y morales que padece la democracia liberal. Plantea un nuevo concepto de libertad (Skinner, 2005:30) más allá de la libertad positiva (libertad de los antiguos, “libertad para”) y de la libertad negativa

(libertad de los modernos, “libertad de”), retoma la idea de bien común, el concepto de ciudadano, la noción de participación activa, la exigencia de formación en la virtud cívica, entre otras. También se destaca por conservar muchos rasgos propios de la democracia liberal (Rivero, 1998:64).

Siguiendo con nuestra metodología, estos momentos republicanos pueden reducirse, a su vez, en tres corrientes, a saber:

a) Republicanismo clásico: se configura como antítesis de la democracia clásica. Esta última, también denominada democracia pura, se identifica con la Atenas de Pericles e implica el gobierno de los muchos, de los pobres, pues, se funda en la indistinción e igualdad política de los ciudadanos, es decir, todos los ciudadanos sin distinción pueden participar del gobierno y ocupar cargos públicos. Las decisiones acerca de la cosa pública se definen por mayoría de votos en asamblea de ciudadanos. A su vez, todos los ciudadanos pueden acceder a los cargos públicos sin ninguna distinción, de hecho, se implementaba un sistema de sorteo, pues se presumía que todos eran iguales en cuanto a los méritos. Es por ello que en la democracia gobernaba la mayoría (los muchos, la masa, los pobres). Dependiendo de si los muchos gobiernan teniendo en cuenta el interés general y el respeto por la ley o no, se llamará *politeia* o democracia respectivamente (Rivero, 1998:53). El republicanismo clásico surge como crítica a las formas puras de gobierno (se dice que son puras pues sólo una clase es la que gobierna excluyendo totalmente a las otras), en especial, a la democracia (en ésta gobiernan la mayoría, los muchos, los pobres). La crítica radica en que la democracia forma parte de las formas puras, las cuales están sujetas a una marcada inestabilidad, formando parte del círculo vicioso de las formas de gobierno conocido como *anacyclosis*. La democracia como gobierno de sólo una parte de la ciudadanía -de la mayoría, de la masa, de los pobres- en miras al bien común dura poco, pues rápidamente se torna despótica y tiránica enfocando el gobierno para favorecer sus propios intereses. Así supone el sometimiento despótico de una clase o parte de la ciudadanía respecto de las demás (aristocracia y realeza), cancelando la idea de autogobierno (todos los ciudadanos toman las riendas de la cosa pública). El republicanismo propone como salida al círculo vicioso de las formas puras un gobierno mixto, en el que todas las clases ciudadanas tienen participación en el manejo de la cosa pública, llegando a un justo equilibrio. Esto es así, pues ante las pretensiones abusivas de cualquiera de los estamentos ciudadanos los otros dos lo frenarán, dado que todos participan del gobierno. En suma, podemos señalar que el republicanismo clásico está fundado en la idea de imperio de la ley y de gobierno mixto, a través de las cuales se logra la participación popular en el gobierno (téngase presente el elemento democrático o plebeyo ínsito en todo gobierno de esta naturaleza). Asimismo implica la idea de autogobierno y de participación en tanto son los ciudadanos los que mediante su participación institucional se autogobiernan a través de la

ley, y donde la libertad es concebida como el sometimiento a la misma. Aquí la ciudadanía es exclusiva y se concibe a la sociedad como dividida en estamentos. Se concibe al hombre como un animal político y por tanto, su plenitud se alcanza con el cultivo de la virtud cívica y la participación pública, esto no puede ser así sino como consecuencia de considerar el ámbito de lo político como constitutivo del ser práctico del hombre (Cruz Prados, 2003:88; Arendt, 1993:37-38).

b) Republicanismo protector: más allá de la consideración del hombre como ser naturalmente político, de que las virtudes cívicas de los ciudadanos son fundamentales para la preservación del Estado y de la libertad, y de la defensa del valor de la igualdad referida únicamente a los ciudadanos, que supone isonomía (igualdad ante la ley), isegoría (igualdad política) y una deseable igualdad de bienes a fin de evitar las conformación de facciones; el republicanismo protector pregona la participación política como condición esencial de la libertad personal, pues, si los ciudadanos no se gobiernan será dominados por otros, se trata de un concepto intermedio o complementario entre una visión instrumental y una visión constitutiva de participación política. Aparece, también, la idea de gobierno mixto como medio para garantizar la participación de todas las clases de ciudadanos, pero luego, con el avenimiento de una sociedad más amplia e igualitaria (desaparecen los estamentos ciudadanos), busca el equilibrio estatal en la división de poderes, en el gobierno representativo y en el sistema federal. En cuanto a la soberanía popular, el pueblo ostenta la titularidad de la misma, mientras que los representantes la ejercen. Al entrar en contacto con la tradición liberal, la concepción de libertad como participación activa en lo político aparece como condición de posibilidad de la libertad personal (Rivero, 1998:55-59; Cruz Prados, 2003:98-99).

c) Republicanismo orientado al desarrollo: comparte con los anteriores la condición política del hombre, la necesidad e importancia de las virtudes cívicas para la preservación de la libertad y del autogobierno, y la defensa de la igualdad en los términos expuestos. Se caracteriza por ser más complejo y sutil. Amplía la concepción de ciudadanía y de igualdad, pues, sostiene que los ciudadanos deben gozar no sólo de igualdad civil y política sino también de igualdad económica, de forma que ningún ciudadano sea tan menesteroso que necesite someterse a otro ni tan opulento que pueda comprar la libertad de otro. La libertad es entendida como no sólo como no dominación sino también como obrar de acuerdo a leyes, pues, éstas son expresión del autogobierno del cual participan todos los ciudadanos. Se opone al gobierno representativo, propone mayor participación e, incluso, la participación directa, en la cual, el pueblo no sólo tiene la titularidad de la soberanía sino también el ejercicio. La soberanía no puede ser delegada, ni representada pero puede ser dividida funcionalmente. El pueblo es ayudado por un administrador en la función ejecutiva bajo instrucciones obligatorias y por un legislador que le ayuda a captar la

voluntad general. Asimismo, aboga por un concepto de libertad en sentido positivo (Rivero, 1998: 57-59).

Ahora bien, teniendo presente los elementos explicitados hasta aquí, trataremos de bosquejar un posible conjunto de rasgos substanciales por los que cada una de las corrientes tiene el derecho a ser llamada Republicana. Dicho de otro modo, pretendemos enunciar brevemente el conjunto de características que definen a toda corriente republicana. A nuestro juicio el Republicanismo presenta las siguientes notas esenciales:

A) La Libertad como No Dominación (no vivir bajo la voluntad arbitraria de otro) y como consecuencia del autogobierno de la comunidad. De ello también se desprende que ha de ser entendida como sujeción a la ley, puesto que es producto de la participación ciudadana en el gobierno: soy libre en la medida en que soy miembro de la comunidad que controla su propio destino (Gargarella, 2001:43-45).

B) La Idea de Autogobierno: consiste en que los mismos ciudadanos que integran la comunidad política sean artífices de su propio destino, que ellos sean los que se encarguen de manejar los asuntos públicos. Exige que las instituciones básicas de la sociedad (el modo en que se organiza el sistema de gobierno) queden bajo pleno control de los ciudadanos y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía asumido por ellos. Aquí son fundamentales las herramientas y mecanismos susceptibles de facilitar el control de los ciudadanos sobre sus representantes o funcionarios (instrucciones imperativas, revocación de mandatos, convocatoria a elecciones periódicas, rotación obligatoria en los cargos). Asimismo las instituciones deben alentar la discusión en torno al Bien Común. Esta exigencia, que hace al autogobierno, implica que los órganos gubernamentales deben discutir entre sí antes de tomar una determinación. Igualmente la organización económica debe estar bajo control de los miembros de la comunidad y debe favorecer el cultivo de las virtudes cívicas (Gargarella, 2001:45-46; 2005:180-183).

C) La Participación activa, el interés y la intervención de los ciudadanos en los asuntos públicos es fundamental para concretar el autogobierno y la libertad como no dominación, en síntesis, se exige una ciudadanía que se involucre y se interese en el manejo de la res publica (Gargarella, 2005:180).

D) La defensa de las Virtudes Cívicas: resulta fundamental para una ciudadanía activa que el ciudadano se identifique con su comunidad estableciendo lazos de solidaridad entre sus conciudadanos. A fin de lograr este cometido constituye condición sine qua non el cultivo y promoción de las virtudes cívicas (Gargarella, 2005:183), principalmente a través de la utilización del aparato coercitivo del Estado (Gargarella, 2001:47-48). Esto implica que el Estado debe comprometerse activamente con ciertos valores tendientes a regir la vida humana como,

por ejemplo, la concepción de que el hombre es un animal político (Gargarella, 2001:48).

E) Prioridad de las políticas en favor del Bien Común: El ejercicio de los derechos individuales deben encontrar un límite en las políticas del bien común. El Bien Común constituye el límite máximo ante cualquier accionar (Gargarella, 2001:50-51), esto revela una preeminencia de lo público sobre lo privado.

F) Defensa de la Igualdad: más allá de las desigualdades “naturales” que podrían pregonar ciertos tipos, siempre se presupone una cierta igualdad entre los ciudadanos que se traducen en isonomía, isegoría e igualdad de bienes (Rivero, 1998:55).

De las reflexiones finales

De la presente exposición creemos que se puede concluir, previa confrontación de ambas perspectivas, que no hay incompatibilidades o rupturas insalvables que impidan hallar conexidad esencial entre las mismas. Observémoslo con más detenimiento, si tomamos la idea de Autogobierno que exige el control de la organización política y económica en manos de los ciudadanos, podremos inferir inmediatamente que se alude al principio de soberanía popular, pues, los ciudadanos tienen la potestad controlar a sus representantes, lo que nos da a entender que el conjunto de los ciudadanos, el pueblo, tiene la titularidad de la soberanía, por lo que tiene el derecho de controlar a aquellos que la ejercen en su nombre. De esta inferencia, a su vez, se desprenden dos de los principios formulados por nuestros constitucionalistas, uno explícito, el de responsabilidad de los funcionarios, y otro implícito, el de representatividad, que puede derivarse con extrema claridad de ambas formulaciones, a pesar de no estar mencionado expresamente. Si el autogobierno alude directamente a la idea de responsabilidad de los funcionarios públicos, es dable suponer que también ha de referirse a la de publicidad de los actos gubernamentales, pues, éste es indispensable para la concreción de aquél, además la exigencia de publicidad se halla comprendida entre los mecanismos de contralor que el mismo autogobierno supone. El principio de igualdad ante la ley, está expresamente comprendido en la defensa al valor de la igualdad que implica el republicanismo, que no sólo comprende la isonomía sino también la isegoría y una cierta igualdad económica. En el mismo sentido, tanto el principio de división de poderes como el de periodicidad de las funciones, se encuentran comprendidos en la idea de autogobierno. El primero se explica como instrumento que fomenta la discusión sobre el bien común entre los órganos de poder y como adaptación de la idea de gobierno mixto ante el avenimiento de una sociedad más igualitaria, el segundo, como herramienta que facilita el control de los gobernantes por parte de los ciudadanos. Por último, dado que la libertad como no dominación es

consecuencia del principio de autogobierno y, puesto que todos los principios de la elaboración constitucional quedan subsumidos a éste, es admisible sostener que la libertad republicana podría inferirse como consecuencia de la síntesis de todos ellos.

Ahora bien, puede preguntársenos si los demás rasgos del republicanismo encuentran alguna conexión con el régimen político constitucional más allá de la formulación explicitada en este trabajo; ante dicho interrogante intuimos que sí pero los puntos de contacto tendrán que ser rastreados fuera de la receta del art. primero. A título ilustrativo podemos señalar que la nota de participación activa podría encontrar sentido en el marco de nuestra estructura constitucional en los arts. 39 y 40 que como consecuencia de la reforma han venido a otorgar mayor participación política al pueblo.

Por todo lo expuesto, pensamos que existe coincidencia entre los rasgos comunes a todo republicanismo que hemos esbozado y los establecidos por la doctrina constitucional argentina, pues, como vimos, los rasgos de la primera están contenidos en las notas de la segunda y viceversa. Ahora bien, resta definir en qué corriente histórica del republicanismo se halla ubicada la forma republicana que prescribe nuestra Constitución Nacional (CN). Creo que la cuestión podría zanjarse mediante la consideración de cuatro elementos enunciados expresamente por la doctrina constitucional y presentes en nuestra Carta Magna, a saber: 1. Representación. 2. División de poderes. 3. Federalismo. 4. Bicameralismo. En efecto, todos estos elementos constituyen notas distintivas del republicanismo liberal que tiene origen en la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica (Rivero, 1998:58, 63, 64; Gargarella, 2001:46). Así, la representación da cuenta de la ampliación de la ciudadanía propia de los extensos y poblados estados modernos liberales que han dejado atrás las sociedades estamentarias; en segundo lugar, la división de poderes actúa como medio para asegurar el equilibrio estatal, el control de los abusos de poder y el fomento de la discusión en torno al bien común, lo que asegura el principio de autogobierno en sociedades más extensas concebidas como pluralidad de intereses en constante conflicto; por su parte, el federalismo aparece como otro medio por parte de las sociedades liberales modernas para asegurar el principio de autogobierno, el ideal de equilibrio y para favorecer a la discusión del bien común.; por último, el bicameralismo también se presenta, en relación a las sociedades modernas liberales, como remedio eficaz para la conservación del ideal de autogobierno y para favorecer la discusión alrededor del bien común. Todos estos elementos que dan cuenta del republicanismo liberal de los Estados Unidos se encuentran presentes en nuestro sistema constitucional: 1. La representación no sólo se halla enunciada expresamente entre los caracteres de la forma de gobierno republicana señalada por la doctrina constitucional argentina (se encuadra dentro del principio de soberanía popular y del principio de

responsabilidad de los funcionarios públicos, dado que ambos principios suponen un gobierno representativo) sino que también se encuentra consagrada en el Art. 1 de la CN y en el Art. 22 que reza del siguiente modo: “El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución”. 2. La división de poderes además de encontrarse indicada como un rasgo característico de nuestra forma de gobierno republicana, cabe observarla en la organización estatal y distribución y limitación de potestades que prescribe nuestra Carta Magna (Arts. 23, 29 y 109). 3. El federalismo es receptado en el Art. 1 de nuestra constitución junto con la forma de gobierno representativa y republicana. Asimismo, cabe observárselo en el sistema de coparticipación, en las autonomías provinciales, en las potestades no delegadas, entre otras. 4. El bicameralismo, a su vez, se halla consagrado en el Art. 44 de la CN por el que se distingue dentro del poder legislativo nacional dos cámaras, a saber: la Cámara de Senadores y la Cámara de Diputados. La primera es representante natural de las provincias y sus intereses (Art. 54), lo cual da cuenta, a su vez, del federalismo imperante en nuestro sistema constitucional; mientras que la segunda es representante natural del pueblo, de la ciudadanía en general (Art. 45). En razón de todo ello, sugerimos ubicar la forma de republicanismo argentina dentro de la tradición histórica liberal nacida con la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica. No debe olvidarse que, según la doctrina constitucional argentina, la Constitución Norteamericana importa uno de los antecedentes más importantes de nuestra Grundnorm (Gamboa, 1996: 60, 70, 124).

Debido a la imposibilidad de extenderme más, me veo obligado a dar por concluida nuestra labor, espero que estos modestos análisis y nuestras sencillas y breves reflexiones sirvan para estimular futuros desarrollos e investigaciones en la temática, si así lo fuere, nuestros objetivos se habrán satisfecho significativamente.

Bibliografía

- ARENDRT, H. (1993) *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- ARISTÓTELES. (2005) *Política*, Buenos Aires: Losada.
- CRUZ PRADOS, A. (2003) “Republicanismo y democracia liberal: Dos conceptos de participación”, *Anuario Filosófico*, Vol. 36, N° 1, pp. 83-109.
- GAMBOA, R. A. (1996) *Derecho constitucional y federal*, Tucumán: El Graduado.
- GARGARELLA, R. (2001) “El Republicanismo y la filosofía política contemporánea”, en Boron, Atilio (comp.) *Teoría y filosofía política. La tradición y las nuevas fronteras*, Buenos Aires: Clacso.
- GARGARELLA, R. (2005) “El carácter igualitario del republicanismo”, *Isegoría*, Vol. 33, pp. 175-189.

MAQUIAVELO, N. (2003) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada.

MIDÓN, M. (2005) *Manual de Derecho Constitucional Argentino*, Buenos Aires: La Ley.

RIVERO, A. (1998) “El discurso republicano”, en Vallespin Oña, Fernando (coord.) *La democracia en sus textos*, España: Alianza Editorial, pp. 49-114.

RIVERO, A. (2005) “Republicanismo y Neo-republicanismo”, *Isegoría*, Vol. 33, pp. 5-17.

SAGÜÉS, N. P. (2003) *Elementos de derecho constitucional* (Tomo 1), Buenos Aires: Astrea.

SKINNER, Q. (2005) “La libertad de las repúblicas ¿un tercer concepto de libertad?”, *Isegoría*, Vol. 33, pp. 19-49.

PRESENTACIÓN DE LIBRO

Del 24 al 28 de octubre de 2016, se realizó en la Ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el *XVIII Congreso Internacional de Filosofía: Pluralidad, Justicia y Paz*, organizado por la Asociación Filosófica de México. Como parte de las actividades se presentaron libros, uno de los cuales fue ***Interculturalidad: valores y valoración***, edición a cargo de Dora Elvira García y Raúl Alcalá, que reúne artículos especialmente preparados para la publicación. A continuación reproducimos las exposiciones a cargo de Laura Echavarría Canto y Cecilia Monteagudo.

Laura Echavarría Canto⁹⁴

El libro cuya presentación hoy nos reúne *Interculturalidad: valores y valoración* fue coordinado por *Dora Elvira García y Raúl Alcalá* y es resultado del trabajo de tres años de diversos investigadores que participaron en el proyecto *Interculturalidad valores y valoración* cuyo interés principal fue la relación entre la interculturalidad y los valores, tema que es central en los diversos capítulos que constituyen este valioso libro que me permito reseñar:

El brillante trabajo de *Raúl Alcalá*, *Juicios morales, prácticas y valores* se centra en un debate conceptual con MacIntyre quien sostiene la idea de que los juicios morales han perdido significado pues el contexto en el que lo tenían ya no existe, lo que este autor defiende es la hipótesis de que en el mundo actual, el lenguaje de la moral se encuentra en un estado grave de desorden debido a que ha habido una pérdida del contexto del que dicho esquema conceptual derivaba su significado, aun cuando sigamos utilizando las mismas expresiones.

Alcalá refuta a MacIntyre a partir de la concepción de prácticas sociales y su relación con el entramado de valores de la cultura, retomado de León Olivé la noción de prácticas sociales que aluden a las acciones de los miembros de un grupo social bajo ciertas representaciones y con una estructura normativa-valorativa asociadas a conceptos como los de tradición, paradigma, cosmovisión, entre otros,

⁹⁴ Proyecto PAPIIT. Violencia, territorio y construcción de identidades de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Adscrita al Área de Análisis Político de Discurso e Investigación en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav-IPN. Doctora en Pedagogía (2014) por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en Pedagogía (2007) y Licenciada en Economía (2000) por esa misma institución. Especialización en análisis de Políticas Educativas (UIA) y Especialización en Economía Laboral (UNAM). Sus últimas publicaciones son: *Fábrica global y ghettos de la globalización*, en: *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Juan Pablos Editores, (2013), *El sujeto expropiado. Extranjeros en su propia tierra*, En: *Boletín ONTEAIKEN*. Córdoba, Argentina. (2014) y *Barbarie y Subjetividad: el caso de Garage Olimpo*, en: *Theoria*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, (2015).

Alcalá plantea que el fracaso de la justificación de la moral no nos lleva al abandono de los juicios morales ni al rechazo de su justificación, sino al abandono del contexto considerado como universal, en otras palabras, que no se pueda dar una justificación en el sentido de absoluta, no implica que no se pueda dar ningún tipo de justificación.

En este contexto, son las prácticas sociales situadas en contextos históricos que cambian con el tiempo sin dejar de ser ellas mismas las que permiten pensar en una justificación de la moral ligada a la cultura, por ello, concebir dichas prácticas como la bases de la justificación de los argumentos y juicios morales permite contar con una posibilidad constante de justificación a través del tiempo aunque nunca sea la misma. Asimismo, Raúl destaca que las prácticas están ligadas no a un valor específico sino a un entramado de ellos de tal manera que la justificación de los juicios de valor se da en este entramado.

Para finalizar esta importante contribución, Alcalá se centra en las prácticas sociales y las relaciones interculturales donde señala que parece claro que compartir un valor no implica la necesidad de compartir las mismas razones ni las mismas prácticas, pero tampoco implica que esto no sea posible, es decir, las relaciones interculturales nos pueden llevar a la aceptación de las razones del otro así como de sus prácticas sin que nos veamos en la necesidad de abandonar nuestra propia cultura.

Por su parte, la interesante aportación de *Dora Elvira García* se refiere a el valor de la paz y los valores sociales que la custodian, donde retomando críticamente a Hobbes plantea al conflicto como parte esencial de lo humano para desde ahí proponer la defensa de la paz como valor fundamental en el ámbito socio-político.

En este contexto deconstruye el significado de la paz para comprender el marco reflexivo y propugnar por su consideración como valor ético que sustenta otros valores que se construyen en las culturas, de modo tal que la paz funge como eje valoral. La autora plantea que la presencia de los valores es nodal para el logro de la paz, pero, además y esto es fundamental, ella misma constituye un valor, de modo que es importante reflexionar sobre tales valores y su relación con la paz. Los valores a los que se refiere están situados en la paz y tienen implicaciones con ella: el respeto a los otros, el valor de todos los seres humanos independientemente de sus especificidades raciales, de clase o alguna otra diferencia; la justicia; la igualdad; la no opresión, el amor, la inclusión, y la solidaridad, entre otros.

Finalmente, visualiza a la paz desde una perspectiva plural, hablando por ello de las diversas formas en que se expresan las paces porque para García la defensa de la idea de la paz aspira a una paz transcultural y universal, (lo cual no significa que se absoluten dichos valores, ni que se conviertan en hegemónico porque la universalidad de los valores ético implica la pluralidad de esos valores pero no puede renunciar a su pretensión de universalidad) dado que se

sustenta en valores éticos que son deseables para todos, en tanto se vinculan con la defensa de lo humano.

Mónica Gómez defiende la tesis de que los sujetos nos constituimos en las prácticas sociales dentro de las diversas formas de vida, lo cual además constituye una forma de lograr acuerdos pluriculturales. Siguiendo a Mouffe sostiene que la democracia liberal debería abandonar su pretensión de universalidad y acoger un pluralismo multicultural. Por su parte, *Carlos Gende* analiza la relación entre valores y el acto de valoración a partir del proyecto hermenéutico principalmente desde la visión de Ricoeur pero poniendo el énfasis en un enfoque lingüístico. Gende se plantea que el enunciado sea resultado de una interpretación supone más consecuencias que admitir la carga teórica, pues cabe reconocer tres aspectos para que ella se realice: el interpretante, el intérprete y la interpretación, esta última es una actividad inferencial de conjetura, de carácter provisional y que realiza el intérprete pero siempre a partir de configuraciones que la exceden y la preceden. Gende considera que si vemos desde esta matriz al valorar, advertimos que como acto resulta siempre de la relación entre un momento sedimentado, el valor, como configuración establecida y reconocible, y un momento de innovación por parte del intérprete que se estabiliza transitoriamente en la situación específica que se valora, lo cual nos enfrenta al problema de la libertad que es lo que el autor pone en tensión.

El capítulo de *Paola Cruz* analiza el opúsculo kantiano la paz perpetua, un esbozo filosófico centrándose de manera muy importante en la cláusula salvatoria de Kant, la cual alude a la necesidad de mostrar las verdaderas intenciones de las prácticas políticas, lo que de acuerdo a la autora permitiría reivindicar la tarea de los filósofos y los intelectuales alejándola del descrédito que desde la clase política se divulga respecto a la labor intelectual-educativa temerosa de su potencialidad revolucionaria, sobre todo para casos como el de México. Por su parte, *Arturo Torres* investiga en torno a la necesidad de esclarecer la diferencia entre laicidad y laicismo, este autor señala como una de sus aristas que la laicidad como una cualidad esencial del estado moderno se pretendió ejercer contra el propósito de injerencia en asuntos escolares del clero católico y la inclusión de contenidos religiosos en programas de enseñanza, así como para impedir cualquier tentación de convertir la escuela en escenario de conflictos donde se pretenda ganar la conciencia de los estudiantes a causas ajenas al bien común.

El autor destaca la necesidad de esclarecer el problema pedagógico implícito en favorecer una moralidad laica la cual también haría alusión a la pluralidad de las sociedades y a la posibilidad de establecer relaciones comunes, multi o interculturales, se adhiere al proyecto de conformar una pedagogía de valoraciones comunes, en la cual el estado sea el responsable de proveer lo indispensable para

proporcionar una formación básica cívica y ética principalmente en planteles público.

Laura Anaid Sierra analiza diversas concepciones de la noción de cultura a partir de tres paradigmas, el filosófico el cual tiene su origen en el paradigma de la ilustración bajo el argumento de que existe unidad en la especie humana a pesar de la diversidad de sus modos de vida y cosmovisiones del mundo; el paradigma evolucionista a cuya base encontramos a la antropología como disciplina científica que aunque fue animado externamente por intereses colonialistas y su tradicional idea de progreso y evolución, y el paradigma antropológico clásico impulsado con el fin de cimentar el status quo de ciencia para la disciplina antropológica. La autora sustenta que a raíz de la agudización del proceso de globalización propulsado por el sistema económico capitalista, la definición de cultura como categoría de análisis debe ser reformulada.

Ana Bella Pérez Castro reflexiona en torno a la valorización del territorio para los grupos de la Huasteca sobre todo a la luz de su explotación turística o minera, de tal suerte que los sitios otrora considerados sagrados son ahora valores de cambio generando una nueva significación tanto para el territorio como para la relación hombre-naturaleza y sobre todo para el sentido de pertenencia e identidad étnica. Esta autora destaca el doble carácter del territorio como valor de uso que es apropiado en forma simbólica dando lugar a un espacio de sedimentación simbólico cultural y por ende como soporte de identidades individuales y colectivas y como valor de cambio, como lugar propicio para la explotación minera o ganadera.

Adalberto de Hoyos estudia la atención de los servicios de salud de acuerdo a una diferenciación fundamentada en la diversidad cultural, señala que la epidemiología urbana es distinta de la rural, en cuya zona además se produce una severa discriminación contra los pueblos indígenas generando no sólo procesos de aberrante exclusión sino también impidiendo el desarrollo de las comunidades indígenas y campesinas. Plantea la necesidad de generar capacidades culturales del personal de salud que permitan atender a una amplia gama de grupos y minorías étnicas, lingüísticas y religiosas.

Por su parte, *Elizabeth Padilla* estudia los artefactos conceptuales y materiales que se han extendido de manera exponencial a partir del desarrollo científico tecnológico, dichos artefactos intervienen en el medio ambiente, pero también sobre el propio cuerpo y la psique de los sujetos lo cual nos sitúa frente a nuevos dilemas éticos debido a la posibilidad de incidir de manera cada vez más importante sobre la naturaleza, señala que los llamados estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad se vuelven muy importantes para evaluar las consecuencias indeseable o imprevistas de sus intervenciones en el hombre y el medio ambiente. Retomando a Hans Jonas y Jacques Ellul, los cuales se manifiestan sumamente comprometidos con éticas de salvaguarda de la

humanidad y por tanto a favor de limitar la capacidad de realización de lo tecnológico, particularmente Elul quien plantea que el sistema científico-tecnológico en el que estamos atrapados se manifiesta de cuatro maneras: a) todo progreso técnico tiene sus costos porque al producir modificaciones que procuran beneficios en un área muchas veces se alteran negativamente otras; b) el progreso provoca más problemas de los que resuelve; c) los efectos positivos son inseparables de los negativos y d) todo progreso técnico conlleva un cierto número de efectos imprevisibles de víctimas. Si bien la autora reconoce los aportes del autor señala dos cuestiones, primero, el uso de las tecnologías conlleva una mayor profundización de la diferencia de conocimiento entre la gente y segundo, si bien en Ellul el propósito es hacernos tomar conciencia de la necesidad de decir no al dominio científico-tecnológico si deseamos que la vida sea aun posible no por ello deja de ser posible plantear más bien que es necesario disminuir los riesgos del desarrollo científico-tecnológico utilizando más conocimiento y no renegando de él.

Para finalizar, *José Antonio Tapias* plantea una pregunta crucial para el conjunto de estas investigaciones: ¿es posible un diálogo intercultural tras siglos de injusticia?, como ejemplo toma a la ex Yugoslavia donde terminada la cruenta guerra que este país vivió, los Estados resultantes de los sucesivos procesos de escisión, con terribles limpiezas étnicas son Estados correspondientes a realidades nacionales de marcado carácter étnico. El autor presenta un profundo recorrido sobre distintos ángulos del posible diálogo intercultural criticando a Samuel Huntington y su famoso choque de las civilizaciones pero también al multiculturalismo del miedo como miedo al otro que imposibilita el avance de un verdadero diálogo intercultural.

Sostiene que el discurso sobre la interculturalidad es latino a diferencia del multicultural predominantemente anglosajón e incluye un discurso emergente desde “los sures”, sur de América desde México hasta Argentina y sur de Europa: Portugal, Grecia, Italia e Irlanda. Desde este paradigma se trata de superar las imposiciones etnocéntricas, así como los reduccionismos etnicistas. Plantea la necesidad de una conciencia de la diversidad cultural que exige llevar a cabo un diálogo entre las culturas, para ello se requiere erradicar los prejuicios que impiden el diálogo, el cual además se debe llevar a cabo en condiciones de simetría entre los interlocutores, es decir, de reconocimiento del otro.

Esta simetría es sumamente complicada dadas las condiciones de desigualdades históricas, por lo que propone un trabajo previo de memoria que situaría dicho diálogo en clave de justicia respecto de quienes han sido tradicionalmente marginados culturalmente y excluidos de todos los otros ámbitos, es decir, no es posible un diálogo que no reconozca la injusticia y que tenga como sustento la dignidad humana reconocida en todas las culturas.

Lo anteriormente expuesto nos lleva al problema de los derechos humanos que se requiere sean aceptados como

universalizables por y desde las diferentes culturas y no como una imposición a priori lo que nos remite a abordar lo referente a una fundamentación filosófica y ética en el sentido de pregunta por las razones transculturales que se pueden aducir a su favor.

Por último, el libro que tengo el honor de presentar cobra relevancia a la luz de un país signado por una violencia in crescendo, los autores nos ofrecen claves teórico-analíticas no sólo para pensarla sino también para buscar diversas alternativas que nos permitan recobrar valores y seguir una senda de búsqueda de la justicia, la igualdad, el diálogo y el respeto en la búsqueda de la paz. Parafraseando a Dora Elvira García: “el valor de la paz tiene que ver con lo humano, con la realización de lo más valioso que es la dignidad de las personas, por ello la paz es el valor eje sobre el que se montan otros valores como son la solidaridad, el reconocimiento, la cooperación y la hospitalidad, cuya realización logra una sociedad más pacífica.”

Cecilia Monteagudo⁹⁵

Quisiera comenzar agradeciendo la invitación a presentar este interesante libro *Interculturalidad valores y valoración*, coordinado por Dora Elvira García y Raúl Alcalá Campos. No siendo especialista en el tema, mi ocupación desde hace años en la hermenéutica filosófica me ha mantenido siempre en la frontera con los estudios sobre interculturalidad. Un intento de cruzar esa frontera fue el Taller de hermenéutica aplicada a la diversidad cultural que organizamos conjuntamente Fidel Tubino y yo en nuestra universidad, la Pontificia Universidad Católica del Perú. En dicho Taller tuvimos como invitado

⁹⁵ Cecilia Monteagudo es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesora principal del Departamento de Humanidades de dicha Universidad. Se desempeña como docente de filosofía en las áreas de hermenéutica, filosofía contemporánea, antropología filosófica y filosofía de la historia. Actualmente es coordinadora de la especialidad de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la mencionada Universidad. Es miembro de la Academia Nacional de Ciencias del Perú, del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Entre sus últimas publicaciones están: “Sobre el aporte hermenéutico de Ideas I en la comprensión del carácter horizontal del mundo”, en: Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V. México DF: Tecnigraf. 2016. Recuperado de: www.clafen.org/AFL/V5/, “Sobre el diálogo y la escucha. En torno a la lectura gadameriana de Platón”, en: Giusti M., Salmón E., (edits.), La verdad nos hace libre. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad. Libro de homenaje a Salomón Lerner. Lima: Fondo editorial PUCP, 2015, pp. 205-216, “La vida en el lenguaje y la apuesta por una racionalidad ecuménica en la hermenéutica filosófica de Gadamer”, en: De la Maza M., Covarrubias A., (edits.) Realidad Humana e ideal de humanidad. Santiago: Ediciones UC, 2013, pp 190-198, “El diálogo posible entre dos tradiciones: Entre la ‘escucha al otro’ y el ‘principio de caridad’”, en: Areté XXV, No 2, (2013), pp. 267-282.

internacional a Raúl Alcalá. Me imagino que eso explica en parte mi presencia aquí.

En esa oportunidad, tuvimos alumnos inscritos de diversas especialidades desde el derecho, las comunicaciones, las ciencias sociales, la psicología, la educación, las ciencias humanas y la filosofía. En todos los casos, se trataba de alumnos que se habían encontrado con la problemática de la interculturalidad en el terreno, es decir en sus prácticas profesionales y ahí habían descubierto su falta de competencias teóricas para sistematizar su experiencia con la compleja diversidad cultural del Perú. No sé si nuestro taller logró plenamente su objetivo, pero me quedo claro que la Interculturalidad debía ser una materia transversal a todas las carreras universitarias en el país y que hacía falta bibliografía que combinara tanto la teoría como la práctica de la interculturalidad.

Comento esta anécdota para contextualizar la primera impresión que tuve al concluir el último ensayo de los once que componen el libro. Pienso que un primer mérito del libro es haber logrado un perfecto equilibrio entre la reflexión teórica que busca iluminar la problemática de los valores y la valoración en las relaciones interculturales, y las investigaciones de caso sobre la región de Huasteca de *Anna Bella Pérez* (pp.161-172) y sobre el diálogo intercultural en las instituciones de salud de *Adalberto de Hoyos* (pp.173-192). Estos artículos a pesar de ser sólo dos, sin duda, potencian el aporte teórico del libro en su conjunto.

A lo anterior cabe agregar, la pertinencia de otros dos artículos, que si bien podría dar la impresión que abordan de manera más lateral el asunto central del libro, a mi juicio, amplían el contexto de la discusión. Me refiero, a la crítica que introduce *Elizabeth Padilla* (pp.193-208) a la supuesta neutralidad valorativa del mundo científico tecnológico y al artículo de *Laura Anaïd Sierra* (pp.141-160) sobre paradigmas de cultura y el papel histórico de la antropología. En mi concepto, ambos artículos contribuyen a tomar conciencia de la 'historia efectual', en sentido gadameriano, que afecta a la temática de la interculturalidad y los valores. Todo lo cual resulta relevante, tanto para deconstruir sedimentaciones de sentido que aún persisten en nuestros días sobre la racionalidad científico tecnológica y su exoneración de toda responsabilidad ética, como para atender a los avatares vividos por la noción de 'cultura', y que de alguna manera se trasladan también como desafíos para la noción de interculturalidad.

Respecto de los otros artículos que abordan más teóricamente las problemáticas de la interculturalidad, los valores y la valoración vayan unas breves notas.

El artículo de *Mónica Gómez* (pp.13-34) resulta interesante por la mirada al tema de la diversidad de lenguas y la comprensión del mundo, tomando como punto de partida la noción de lenguaje de Wittgenstein como práctica social. Pasando además por Rorty y otros

autores anglosajones arriba a la conclusión que para llegar acuerdos, no se requiere necesariamente coincidir en las formas de vida, sino más bien aclarar desde cuál de éstas se interactúa (p.32). Esclarecimiento que sin eliminar el disenso posibilitaría crear un tercer espacio compartido por ambas partes. Algo que además permitiría pensar la democracia liberal como siendo capaz de albergar una diversidad de formas de vida. Esta última afirmación quizá merecía un mayor desarrollo, pero lo anterior muestra también las profundas afinidades que la historiografía filosófica contemporánea viene encontrando entre la filosofía de Wittgenstein y planteamientos hermenéuticos. Los mismos que también deberían entenderse, apuntando no tanto a eliminar las diferencias, sino al manejo del 'conflicto de las interpretaciones' propio de la condición humana.

El artículo de *Raúl Alcalá* (pp.35-56) acompañado por los planteamientos de MacIntyre en su célebre libro *Tras la virtud* sigue desarrollando la noción de prácticas sociales, pero esta vez dicha temática queda articulada con la noción de justificación de los juicios de valor. En ese sentido el artículo comienza sosteniendo la idea que los juicios de valor se justifican dentro de un contexto histórico que se desarrolla dentro de un periodo temporal y que se identifica con las prácticas que lo constituyen. Para luego argumentar que las prácticas están ligadas no a un valor, sino a un entramado de valores, de tal modo que la justificación de los juicios de valor se da dentro de este entramado. Desde la perspectiva del autor, esta entrada al tema de la justificación tomando como punto de partida las prácticas sociales, permite también comprender mejor las relaciones interculturales (p.55).

El artículo de *Carlos Emilio Gende*, (pp. 57-72) se destaca por poner en primer plano 'la experiencia del valorar', la que siendo parte de nuestro común relacionarnos con el mundo, no es una experiencia que nos sea fácil caracterizar. En ese sentido, comienza el artículo cuestionando la prevalencia que ha tenido la discusión sobre 'los valores' frente a 'la experiencia del valorar', así como la posición objetivista que se ha seguido de esta prevalencia, la que, a su juicio, estaría ejemplificada, por la posición de Donald Davidson. Por su parte, Frondizi, Searle y Moulines de modos distintos le permiten articular la 'experiencia de valorar' con las nociones de interpretación e institución. Así, instalado en lo que él llama la vía interpretativa, nos muestra la relación entre un momento sedimentado, el valor como configuración establecida y reconocible, y un momento de innovación por parte del intérprete, que se estabiliza transitoriamente en la situación específica en que se valora. Ricoeur le permite ahondar más en esta dinámica de lo instituido y lo instituyente, destacando una característica más en el acto de valorar. La de ser la experiencia por antonomasia de la constitución libre en nuestra relación con el mundo. El artículo concluye reenviándonos a un problema relativo a la tensión entre la crítica de las ideologías y la hermenéutica de las tradiciones, la misma que estaría

subyacente a la doble condición del acto de valorar. Esperamos con interés la manera como en el futuro nos plantee una propuesta de solución a tal tensión.

El artículo de *Dora Elvira García* (pp.73-106) dividido en varios acápite nos remite al valor de la paz y los valores culturales que la custodian. Comienza reivindicando con razón los estudios de paz frente a la masiva atención que se da respecto del fenómeno de la violencia, al punto que tendríamos que desaprender la lógica de la guerra que prevalece en nuestras mentes (p.74). Es decir, para Dora Elvira incluso el lenguaje y las preocupaciones en torno a la paz han versado históricamente desde presupuestos violentos y han asumido que la guerra es inherente y propia del ser humano y la sociedad. Sin embargo constata ella, a lo largo de la humanidad también han existido expresiones de pacifismo que han sido ocultadas. Por ello de la mano de Johan Galtung considera relevante estudiar lo que la paz sea, para de ahí promover los valores que la defienden y la propician. En esta perspectiva, la presencia de los valores es nodal para el logro de la paz lo que también justifica su estudio detenido. Siendo el respeto a los otros, la justicia, la igualdad, la inclusión y la solidaridad, valores entre otros que se entrecruzan con el valor de la paz.

Dora Elvira también sostiene la aspiración a una paz transcultural y universalizable, la que no puede absolutizarse, pero tampoco es posible para ella, renunciar a la pretensión de universalidad que dicha aspiración supone. En conexión con esto, también sostiene que la paz se construye en la medida que sumamos todos los pasos que damos en su dirección, sin esperar a que sea completa y absoluta. Lo que permitiría hablar incluso de una paz parcial o hasta imperfecta. Finalmente el artículo concluye con una sección dedicada a pensar la paz en plural, al mismo tiempo que nos pide sustituir el síndrome triangular de la violencia (directa-estructural-cultural) por el síndrome triangular de la paz, en el cual la paz cultural, genera paz estructural con relaciones asociativas y simbióticas equitativas. Asimismo la paz directa se manifiesta en actos de cooperación, solidaridad y amistad que dan cuenta del reconocimiento. Son muchas las aristas que abre este extenso artículo y que seguro dará lugar a desarrollos mayores por parte de la autora.

El artículo de *Paola María del Consuelo Cruz* (pp.107-120) nos trae al presente la figura de Kant y sus planteamientos sobre la paz perpetua, para luego confrontarnos con el papel del filósofo y los intelectuales en el establecimiento de la paz. En esta misma dirección, también nos recuerda los planteamientos kantianos sobre las sublevaciones y los movimientos revolucionarios. Los mismos, que a pesar de su brevedad, le permiten a la autora leer indicaciones, que si bien no validan las revoluciones, tampoco las descartan. Lo que en su concepto, haría posible en algún caso que ellas también puedan presentarse como caminos para la paz.

Por su parte *Arturo Torres* (pp.121-140) en su artículo sobre laicismo y valoraciones educativas, presenta un aspecto también medular para el diálogo intercultural. Así, de cara a este desafío, Torres sostiene que el aperturismo laico al admitir que el dominio de la alteridad no es fatalidad ineludible, deja de aspirar a establecer una norma definitoria de la normalidad y la singularidad, posibilitando de este modo el desarrollo de capacidades interculturales. Es decir la posibilidad de relativizar la cultura propia, reconocer la arbitrariedad de las convenciones sociales y administrar la pluralidad.

Este interesante libro concluye con un extenso artículo de *José Antonio Pérez* bajo el título *¿Es posible el diálogo intercultural tras siglos de injusticia?* En él, Pérez desarrolla un amplio recorrido sobre diferentes ángulos del diálogo intercultural. Me limito sólo a destacar la propuesta que hace para generar condiciones de simetría en dicho diálogo. Sugiere el autor un ejercicio de memoria que pueda situar el diálogo en clave de justicia, respecto a quiénes han sido explotados y humillados a lo largo de la historia. En este artículo también se sugiere la posibilidad de un universalismo transcultural, propuesta que dialoga con el artículo de *Dora Elvira García* y algunos planteamientos de *Raúl Alcalá*. Me imagino que este último punto ha sido de los más debatidos en el grupo de investigación y por si mismo amerita un esfuerzo semejante al que ha dado a luz este libro. Concluyo felicitando a todos los autores y a los editores por el cuidado de la edición y la fina redacción de los artículos.

RESEÑAS

VELÁZQUEZ DELGADO, J., *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana*: Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2016, ISBN 978-607-28-0694-8, 178 pp. .

La publicación de *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana. Deslindes e imaginarios* de parte de Jorge Velázquez Delgado -- Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México-- es un acontecimiento de interés para las letras en español. En este libro, el profesor Velázquez Delgado nos sitúa frente a los despliegues modernos históricos y frente a las tradiciones humanistas históricas recibidas por la filosofía mexicana del siglo veinte. Así, Velázquez Delgado nos presenta en su trabajo a algunos de los autores más reconocidos para el México de esta etapa, para hacer énfasis en aspectos propios del pensamiento de ellos referidos al estudio del sustrato del itinerario de modernidad mexicana, de la modernidad mexicana en sí y referidos también a la recepción hecha en los mismos filósofos de las tradiciones humanistas. Después, Velázquez Delgado piensa y escribe orientando su atención al siglo veintiuno desde ámbitos de la propia tradición filosófica mexicana todavía influidos por el humanismo, para tomar ahí posición ante unos itinerarios de modernidad que ya podemos entender en un marco global.

Herencias del humanismo en la filosofía mexicana es un texto de filosofía que se puede leer atendiendo a dos partes sin que éstas sean hechas explícitas de manera abierta por el profesor Velázquez Delgado. Con todo, nos atrevemos a sugerir esta lectura en dos partes a partir de las líneas que siguen pensando que esto puede resultar práctico en un doble sentido. En consecuencia con lo anteriormente dicho, tenemos que añadir ahora que por un lado presentamos y ubicamos esta aportación de Velázquez Delgado desde el siglo veinte mexicano, mientras que por otro lado hay que insistir en que *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana* nos acerca asimismo a una genética que desde el punto de vista de la historia del pensamiento es esencial para entender algunas de las consideraciones del profesor Velázquez Delgado hacia el siglo veintiuno. En este último sentido, los apuntes del profesor mexicano tienen un marcado interés transatlántico y global para lectores interesados en la historia y en la filosofía, pensadas y escritas en español. Sobre lo hasta aquí señalado, nos queda apuntar hacia la genética del pensamiento desde el que Velázquez Delgado se abre al siglo veintiuno. El alcance de esta genética, queda marcado por una tradición en la que encontramos maestros y discípulos como Samuel Ramos Magaña (1897-1959) o como José Ortega y Gasset (1883-1955), pasando por José Gaos y González – Pola (1900-1969), por Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004) o por el propio Velázquez Delgado.

En primer término, *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana* pone al lector en contacto con autores que desde el México del siglo veinte han hecho recepción de la tradición humanista en su esfuerzo por pensar en relación con el sustrato del itinerario de modernidad mexicana o en relación con la modernidad mexicana misma. Rafael Moreno Montes de Oca (1922-1998), María del Carmen Rovira Gaspar, Mario Magallón Anaya, Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008) y Enrique González Rojo son los filósofos desde los que Velázquez Delgado nos ofrece la posibilidad de aprender sobre historia y filosofía mexicanas, latinoamericanas y en lengua española. Estudiando a Rafael Moreno Montes de Oca, el autor pone en valor las tradiciones humanistas de modo especial por su vínculo antiguo con la transmisión de los valores morales. Seguidamente, leyendo a la española María del Carmen Rovira Gaspar, Velázquez Delgado nos permite entender algo en relación con la identidad latinoamericana, orientándonos en la tarea de comprensión de un itinerario de modernidad que cuenta desde su origen con las tradiciones indígenas a un lado y con las tradiciones venidas de Europa a otro lado. Con la pensadora nacida en España, Velázquez Delgado nos lleva a comprender la relevancia que las herencias humanistas han tenido para estos itinerarios de modernidad latinoamericanos desde la Baja Edad Media europea. Más adelante, el profesor estudia a Mario Magallón Anaya, que haciendo suyo el dilema “civilización o barbarie” nos lleva a aceptar la modernidad como una salida posible sin dejar de sugerir que dirijamos la mirada a los problemas asociados al desenvolvimiento histórico de las lógicas modernas como desatadas en América. Además, avanzando en *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana* y desde el estudio de Joaquín Sánchez McGregor, vemos cómo Velázquez Delgado hace énfasis precisamente sobre la idea de que conocer el desenvolvimiento histórico de las lógicas modernas es un esfuerzo del que no podemos prescindir si pretendemos trazar un acercamiento intelectualmente honesto a la historia de lo moral, a la historia de lo inmoral o a la historia de la violencia política. Ahora ya, el profesor de la Universidad Autónoma de México introduce una nota sobre Enrique González Rojo para ilustrarnos sobre otro proceso interno al desarrollo histórico moderno: el del marxismo. En este último sentido queremos destacar la noción de irrealidad que -entre la historia y el pensamiento- el filósofo mexicano Velázquez Delgado no sitúa lejos de la tradición marxista latinoamericana.

En segundo término, *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana* nos sirve para adentrarnos en la historia y el pensamiento del siglo veintiuno. Queremos decir entonces que si en un primer lugar el libro de Velázquez Delgado nos permite tomar posición en lo que ha sido pensar en el marco de la construcción del Estado Nación moderno mexicano en el siglo veinte, en un segundo lugar el profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa de la Ciudad México

nos lleva a ver que el conocimiento de la circunstancia histórica y de la tradición filosófica resulta fundamental para poder abrir estos Estados modernos a la acción en el ámbito global. Y es ahora cuando *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana* pone en valor la cadena de maestros y de discípulos de vocación transatlántica y global que desde José Ortega y Gasset y José Gaos y González – Pola, pasa por Leopoldo Zea Aguilar o por el mismo Velázquez Delgado: no podemos saber qué hacer sin conocer nuestras tradiciones, nuestras circunstancias, nuestras ideas y nuestros fines. ¿Cómo pensar las relaciones de las culturas, de las lenguas o de los espacios de construcción del mundo moderno -con sus lógicas asociadas- en términos de centros – periferias y en un mundo globalizado? Tal es el enjundioso asunto al que nos vamos a enfrentar los lectores de historia y de filosofía en español después de atender a este trabajo del profesor mexicano Velázquez Delgado.

Bibliografía

- VELÁZQUEZ DELGADO, J., *Fragmentos de la modernidad. Filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en José Ortega y Gasset y María Zambrano*: Buenos Aires, Del Signo, 2007.
- VELÁZQUEZ DELGADO, J., *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana*: Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2016.
- ZEA AGUILAR, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*: Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.

Dr. José Ramón Álvarez Layna

NORMAS EDITORIALES PARA LOS COLABORADORES

Horizontes Filosóficos recibirá propuestas de artículos, discusiones, estudios críticos, entrevistas y reseñas. Los trabajos se publicarán una vez que hayan recibido dictaminación favorable de dos evaluadores anónimos.

1) los **artículos** tendrán una extensión máxima de 7.000 palabras, los **estudios críticos, discusiones y entrevistas** 5000 y las **reseñas** 2000 (en todos los casos la cantidad incluirá notas, título, nombre del autor y referencias bibliográficas). Los artículos deben acompañarse con resumen de no más de 300 palabras y 5 palabras clave separadas con guión; ambos en idiomas castellano e inglés.

2) Los envíos se harán a la siguiente dirección electrónica: **horizontesfilosoficos@gmail.com**, en archivo de programa Word.

3) Características de la presentación:

3-1: página A4, márgenes izquierdo y derecho de 3 cm. y superior e inferior de 2,5 cm. Fuente de texto CAMBRIA 10, sin interlineado, alineación justificada.

3-2: Título en mayúsculas y negrita, centrado.

3-3: Nombre(s) y apellido(s) del autor(es), filiación(es) institucional(es) y, en su caso, correo(s) electrónico(s), con alineación a la derecha, sin negritas ni cursivas

3-4: Iniciar cada párrafo con sangría estándar. No separar párrafos con un espacio.

3-5: Citas textuales mayores de tres renglones, sin comillas, sangradas a 1 cm a la izquierda y a la derecha, en CAMBRIA 9, a espacio sencillo, con su correspondiente referencia (apellido(s), año: número de páginas).

3-6: Citas textuales menores de tres renglones, dentro del cuerpo del texto, con comillas, sin sangrar, con su correspondiente referencia (apellido(s), año: número de páginas).

3-7: Notas a pie de página. Únicamente aclaratorias, no bibliográficas. Numeración arábiga corrida. A espacio sencillo, CALIBRI 8.

3-8: Referencias bibliográficas al final del texto, en orden alfabético. Incluya únicamente las obras citadas. Con sangría francesa estándar.

3-9: El formato de las referencias será el siguiente:

Para artículos:

Apellido(s), inicial(es) del nombre (año), "título del artículo", editor [en su caso], nombre de la publicación, volumen (número): pp-pp. ciudad [en su caso], editorial [en su caso]. Si fuera el caso, en el año de edición poner el de la versión original y a continuación la versión (traducción) sobre la que se ha tomado la cita.

Para libro:

Apellido(s), inicial(es) del nombre (año), título de la obra, ciudad, editorial, colección [en su caso].

Revista *Horizontes filosóficos* se edita en calle Ailín 931 – Provincia de Neuquén – C.P. 8300 – Rep. Argentina. Dirección de correo electrónico: horizontesfilosoficos@gmail.com