Revista Semestral de Filosofía
Año 2
Número 2
Febrero de 2006

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas

Índice

3 Editorial

5 Acerca del significado de la Teoría de la Justicia de John Rawls para la Doctrina Social de la Iglesia Católica
Franz-Josef Borman

23 Crónica del despojo:
Claves sociales para repensar la comunalidad de bienes
Enrique Marroquín Zaleta

36 La precariedad del bien y la posibilidad del ser humano como bien común
Luis Armando Aguilar Sahagún

49 El mal común
Eneyda Suñer Rivas

61 Justicia, caminos de la filosofía
Jaime Torres Guillén

71 La construcción de referencias éticas en sociedades de modernidad tardía y precariedad
Luis Fernando Falcó Pliego

87 Pensamiento solidarista
Efraín González Morfín

90 Memorias del foro:
Los caminos de la paz en un mundo convulsionado
Presentación
Gabriel Morales Ramírez

92 La posibilidad de una paz duradera:
Kant y la insociable sociabilidad del ser humano
Ignacio Medina Núñez

103 Kant en el umbral de la lógica de la modernidad.
La paz perpetua y las contradicciones paradigmáticas
Laura Ibarra García

PIEZAS
en diálogo filosofía y ciencias humanas

© Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,
Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Editorial

Después de zarpar por primera vez con su linterna tenue pero con ánimo de iluminarse y hacerse más brillante con la palabra del lector, las **Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas** de nuestro navío cultural se articulan por segunda ocasión. Esta vez el tema que nos ocupa es ¿*Bien común o bienes comunes*? Difícil problema no sólo por la paradoja que aparece evidente entre la cantidad colosal de bienes que el sistema de producción vigente ofrece para el consumo a costa de los recursos naturales, que dicho sea de paso, nos acercamos con una velocidad vertiginosa a su agotamiento, sino que al mismo tiempo que se ofertan aquellos, se imponen restricciones, obstáculos y limitaciones al que intenta acceder a tales bienes para llevar a cabo una vida digna. El problema también se perfila por la implicación filosófica que trae dentro de sí la disyuntiva ética, antropológica y epistemológica entre la categoría clásica de bien común o la pragmática de los bienes comunes. Desde esta perspectiva nos podemos percatar que en el tema de nuestra revista se desprenden de manera inmediata preguntas básicas como por ejemplo ¿cuál es la vigencia de la noción del bien común? Y en dado caso de ya no tenerla ¿Qué es lo común bajo lo cual los seres humanos todavía hacemos vida? ¿Con qué criterios, nociones y conceptos es posible recuperar el sentido de eso que es común?

Sin pretender contestar directamente estas y otras interrogantes y desde el horizonte del *dialogar para construir*, nuestros colaboradores con ánimo abierto al debate, a la formación filosófica y a la reflexión rigurosa, intentan establecer redes de comprensión sobre el bien común y los bienes comunes. Así Fannz-Josef Borman, en su trabajo sobre *El significado de la Teoría de la justicia de J. Rawls para la enseñanza social de la Iglesia católica* busca responder críticamente si la comprensión de la justicia como equidad planteada por Rawls, es compartible con la enseñanza social de la Iglesia o no, para ello se buscan similitudes y diferencias entre dicha teoría y la interpretación de justicia social de la Iglesia. Enrique Marroquín en su *Crónica del despojo* nos invita desde una prosa mezclada de datos científicos e imaginación sociológica, a reflexionar sobre la apropiación injusta de los bienes, el despojo que convierte cada día más vulnerable la existencia humana no sólo por la explotación del hombre por el hombre sino debido también a la reducción impresionante de los recursos naturales difícilmente renovables, esto con la finalidad de tender puentes para repensar nuestra vida activa en que nos tocó ser contemporáneos.

Desde este contexto y bajo el signo de la vulnerabilidad humana en su artículo La precariedad del bien común Luis Armando Aguilar hace notar que la situación actual del mundo muestra que las catástrofes naturales están ligadas directamente al tipo de civilización en donde la explotación irracional de los bienes naturales cobra un carácter de depredación, tal y como lo muestran los cambios climáticos, la contaminación de todo tipo, de tal manera que el bien o en su defecto los bienes aparecen precarios. Por ello se vuelve apremiante mirar de nuevo sobre lo que quizá sea el mayor de los bienes sobre la tierra: el ser humano. Por otra parte Eneyda Suñer a partir de la idea de maldad de Xavier Zubiri nos traza un planteamiento interesante para contrastar la idea que generalmente tenemos de lo común los hombres, para la maestra Suñer no es el bien lo que comúnmente compartimos los humanos, sino el mal. En este sentido el mal es más común que el bien y este Mal común, título que lleva este trabajo, sería el empoderamiento para la destrucción del cual es muy difícil liberarnos debido a que se nos capacita para ello desde las instituciones sociales que generan posibilidades posibilitantes de mal .Sin embargo nuestra autora perfila horizontes de liberación a partir del análisis de los fundamentos del sistema que produce eso que ella llama el mal común.

Es de notar que nuestra revista pretende ser plural e interdisciplinar de tal manera que también desde la sociología y la Teoría Crítica se reflexiona sobre el tema. Un ejemplo de ello lo encontramos en Luis Fernando Falcó quién sociológicamente nos describe el espacio del actuar humano en la modernidad, desde el sentido de la construcción de identidad de los sujetos que se encuentran en un paisaje sociocultural en el que las referencias de tradición sólo son fragmentos, pues los sujetos se experimentan desinstitucionalizados sin un ejercicio efectivo de la libertad debido a las dinámicas del mercado y la vida político social. En esta reflexión denominada La construcción de referencias éticas en sociedades de modernidad tardía y precariedad se pregunta por lo moral como un horizonte, cómo un bien que desde el terreno de lo sociocultural y algunas conceptualizaciones psicoanáliticas se pretende construir referencias éticas creativas para hacerle frente a los derroteros de la modernidad.

En general este es el escenario de reflexión que el lector encontrará en Piezas. Esperamos que a lo largo de estas páginas se pueda dar con ideas claras, claves de lectura de filósofos, pensadores, obras que sobre el tema inviten al diálogo y la reflexión, a los acercamientos interdisciplinares y sobre todo nos vincule con nuestra vida y la formación filosófica que lleva ya en su seno el diálogo, el pensamiento crítico y la práctica social.

Jaime Torres Guillen
Director

Sobre el significado de la Teoría de la Justicia de John Rawls para La Enseñanza Social de la Iglesia Católica

Franz-Josef Borman
Universidad de Friburgo, Alemania

JOHN RAWLS, quien muriera el 24 de noviembre de 2002, es ampliamente reconocido como el filósofo político más importante del siglo XX. Su trabajo no sólo reanimó y reformó la manera en que se entendía el concepto de justicia y la forma en la que se debatía sobre éste en las últimas décadas dentro del discurso filosófico, sino que continúa siendo la influencia más importante en los campos de la ética, el derecho, la ciencia política, y la economía para las generaciones venideras. La fama de Rawls se basa fundamentalmente en su principal trabajo *A Theory of Justice*, que fue publicado primero en 1971 y que posteriormente ha sido traducido a 27 idiomas.[1] La polémica desatada por este libro, que ya muchos consideran como un clásico moderno en el canon, junto con los escritos de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Mill, ha alcanzado dimensiones casi industriales.[2] Sin embargo, este extenso comentario indica tanto la influencia difundida como el carácter controversial de las principales ideas de Rawls. Su enfoque ha suscitado, además del acuerdo entusiasta, una censura total.[3] Hay por lo menos dos corrientes de influencia dentro de la filosofía política contemporánea —el libertarianismo[4] por un lado y el cooperativismo[5], por el otro— las cuales, en esencia,

1 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard Unuversity Press, 1971.

2 Cf. para estudio sobre la discusión, H.S. Richardson, P. J. Weithman (eds.) *The Philosophy of Rawls*. Una colección de ensayos (5 vols.), New York, London, Garland 1999; para la literatura secundaria de Rawls antes de 1982 véase J. H. Wellbank, D. Snook, D. T. Mason (eds.), *John Rawls and his Critics AN Annotated Bibliography*, New York: Garland 1982; para títulos más recientes véase la bibliografía en S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

3 Mientras que por ejemplo C. Fried encomió el libro de Rawls como "el trabajo más importante en filosofía moral y social publicado desde la segunda guerra mundial "cuya" meticulosiadad en la argumentación… es un modelo de candor, claridad, e integridad intelectual" (Reseña de *A Theory of Justice* de Rawls, en *Harvard Law Review* 85 ,1971-72, 169f), D.L. Schaefer señala que "*A Theory of Justice* no es nada más que un catálogo elaborado de prejuicios políticos" el cual propaga principios que "son tan vagos, abstractos e inconsistentes que no llegan a conclusiones políticas particulares" ("The Sense" and No-Sense of Justice. *A Theory of Justice* de Jhon Rawls, en *Political Science Review* 3 (1973), 3).

4 Cf. F. von Hayec, *The Constitution of Liberty,* Londres, Routlege&Kegan Paul 1960; R. Nozick (*Anarchy, State, and Utopia,* New York, Basic Books 1974); para algunos esfuerzos más recientes que superen el radicalismo de este concepto de libertad, véase A. Simhony, D. Weinstein (eds.), *The New Liberalism:Reconciling Liberty and Community,* Cambridge:CUP 2001.

5 Cf. A. Gutmann, *Communitarian Critics of Liberalism* en *Philosophy and Public Affairs* 14, (1985), pp. 308-322; M. Walze, "The Communitarian Critique of Liberalism", en *Political Theory* 18 (1990), pp. 6-23; A. Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsabilities and*

originalmente están en contra del tipo de liberalismo que defiende Rawls.[6]

Proyecto de Rawls

Cuando Rawls desarrolló sus principales ideas en las décadas de los años 50[7] y 60,[8] la filosofía moral angloamericana estaba dominada desde hacía largo tiempo por la metaética (especialmente por el análisis teórico del lenguaje moral) y por formas de ética normativa que eran de índole teleológica (dando prioridad al concepto de lo ”bueno“ sobre el concepto de lo ”correcto“ en la teoría moral). Para apreciar la ambición de la empresa de Rawls es esencial notar que hizo más que meramente tratar de superar el formalismo del análisis semántico encontrando “una teoría de justicia sustantiva” de peso -válida.[9] Su perspectiva también estaba destinada a ser superior a otras teorías preeminentes en esos días (tal como el “intuicionismo” y el “perfeccionismo”) por sus premisas más claras, sin contrastes, y el hecho de que Rawls tomaba el pluralismo de las sociedades modernas seriamente. El principal objetivo de esta crítica era, empero, el utilitarismo que era probablemente la perspectiva teleológica más influyente en la ética normativa reciente. De acuerdo con Rawls, el principio de utilidad (que divulgaba ”la mayor felicidad del mayor número”) es un mero principio de eficiencia que no es capaz de resolver problemas morales de distribución, por tres razones: primero, ”adopta para la sociedad, como un todo, el principio de la elección racional por un hombre“;[10] segundo, ”no toma suficientemente en serio las diferencias entre las personas“[11] y, en consecuencia, tercero, viola los derechos naturales más fundamentales de cada uno de los seres humanos. La piedra angular y fundamental de su propia teoría es esta idea absoluta de la

the Communitarian Agenda, New York, Crown Publishers Inc. 1993; S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians,* Oxford 1996, 2da ed.

6 Cf. T. Nagel, Rawls and Liberalism“ en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge, CUP 2003, pp. 62-85 y S. Mulhall, A. Swift, *Rawls and Communitarianism* en S. Freeman (ed.), The Cambridge Companion to Rawls, pp. 460-487.

7 Cf. Cf. J. Rawls ”Outline of a decision Procedure for Ethics“, en *The Philosophical Review* 60 (1951), pp. 177-197: ”Justice as Fairness“ en The Journal of Philosophy 54 (1957), 653-662.

8 Cf. J. Rawls, ”Constitutional Liberty and the Concept of Justice“ en C.J. Friedrich, J. W. Chapman (eds.), *Justice: Nomos* VI, New York 1963, pp. 98-125; ”The Sense of Justice“, en *The Philosophical Review* 72 (1963), ´´. 281-305; ”Distributive Justice“ en P. Laslett, W. G. Runciman (ed.), *Philosophy, Politics And Society*, Tercera serie, Londres, 1967, pp. 58-82; ”Distributive Justice: Some Addenda, en *Natural Law Forum* 13 (1968), pp. 51-71.

9 J. Rawls, *A Theory of Justice*, ix.

10 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 26f.

11 J. Rawls, *A Theory of Justice,* 27.

inviolabilidad de cada persona por separado.[12] Esta teoría sostiene que es "de naturaleza altamente kantiana"[13] y se basa en la tradición de contrato social que, de acuerdo con Rawls se aproxima mejor a nuestros juicios de justicia considerados y constituye la base moral más adecuada para una sociedad democrática.[14] Con el fin de encontrar los principios existentes más razonables para gobernar las instituciones básicas de una sociedad bien ordenada, concebida como un esquema progresivo de cooperación mutua equitativa, Rawls usa la figura de un "contrato teórico hipotético". Con la ayuda de este contrato hipotético espera alcanzar un "Punto Arquemedio"[15] desde el cual construir un programa detallado de acción abstracto pero aplicable universalmente para una sociedad justa. Más precisamente, le pide al lector entrar imaginariamente en una situación en la cual calculadoras racionales, que actúan como agentes o fiduciarios por el interés de individuos concretos o grupos de individuos, están visualizándolos como si escogiesen en un menú determinado limitado (Sc. De conjuntos contrarios de principios) aquellos principios para el diseño de la estructura social básica con la cual sus regidores podrían ser mejores). Para cerciorarse de que esta elección fundamental no está influenciada por ningún interés particular basado sólo en en una suerte natural o social, Rawls proporciona esta "posición original" con algunas cualidades especiales que, en realidad conforman todo el impacto moral total del argumento entero. Lo más importante de estas cualidades es el así llamado "velo de ignorancia",[16] que excluye toda información acerca de los regidores, edad, sexo, talentos, condición social, creencias religiosas, etcétera. De acuerdo con Rawls, esta información es moralmente irrelevante para la elección de los principios de justicia. Cuando este conocimiento es inasequible la decisión se tiene que tomar con base en el interés común en "bienes básicos sociales" solamente. Estos bienes básicos sociales son buenos, como "derechos y libertades, oportunidades y aptitudes, ingreso y bienestar", que todos necesitan necesariamente para alcanzar su concepción de provecho o bienestar, sea lo que esta concepción signifique.

Debido a las consecuencias de largo alcance de esta elección, la cual puede formar el diseño del la constitución de la sociedad así como de todas las instituciones involucradas en la distribución de beneficios sociales y cargas, Rawls cuenta con los contratistas para

12 Rawls declara de manera programada: "Sin embargo un teoría elegante y económica debe ser rechazada o revisada si es falsa; del mismo modo las leyes e instituciones sin importar qué tan eficientes y bien estructuradas deben ser reformadas si no son justas. Cada persona posee un "jounded" de inviolabilidad de justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede abrogar". (*A Theory of Justice*, 3)).

13 J. Rawls, *A Theory of Justice, viii.*

14 Ibidem.

15 J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 260.

16 Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 136-142.

elegir una estrategia adversa muy riesgosa. Con base en el llamado ”Principio-Maximin“ — una norma de decisión para situaciones de incertidumbre que pide maximizar las expectativas de la posición social menos aventajada—[17] finalmente se podrían elegir dos principios de justicia. El primer principio proteje a cada persona con ”el mismo derecho al sistema total más amplio de libertades básicas equilibradas compatible con un sistema similar de libertad para todo“[18]de cada persona. El segundo principio pide adaptar las desigualdades económicas y sociales de manera que ambas sean “ a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, acorde con el principio de sólo ahorros, y b) apegado a empleos y posiciones disponibles para todos en condiciones de jgualdad equitativa de oportunidad“.[19] De acuerdo con Rawls, estos dos pincipios ”se deben acomodar en orden lexical“ con el propósito de que ”la libertad se pueda restringir sólo en el interes por motivos de la libertad“[20] en sí misma, pero no por otras razones, tales como las ventajas económicas.

Como estos dos principios, que son el corazón del concepto de equidad de Rawls, son altamente abstractos, él desarrolló una ”secuencia de cuatro pasos“ como una estrategia de aplicación. Esta secuencia diferencia entre 1) la elección de los más altos principios de justicia en la posición original, 2) el proceso de formar una constitución en una convención constitucional, 3) la etapa legislativa de hacer leyes y diseñar políticas, y 4) la aplicación concreta de estas leyes y reglas para casos particulares por jueces y administradores.

Si bien Rawls nunca sostuvo haber ofrecido una teoría completa de justicia que cubriera todo el rango de problemas privados e institucionales de distribución, tuvo la intención de que su teoría fuese un ideal realista (una ”utopía realista“[21]) para la estructura básica de la sociedad que él consideró que era el objeto básico del concepto de equidad.[22]

Se trata de una declaración ideal de justicia hasta donde se le concibe como las condiciones ideales de una sociedad bien ordenada en donde cada quien conserva los mismos principios de justicia. Pero al mismo tiempo pretende ser realista, ”puesto que no es concebida para aplicarse ni a santos morales ni a altruístas perfectos, por un lado, ni a pecadores naturales o egoístas racionales por el otro, sino a lo que los seres humanos en todo su esplendor son capaces, dada su naturaleza, en condiciones

17 Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 152-157.

18 J. Rawls, *Atheory of Justioce*, 302

19 Ibidem.

20 Ibidem.

21 Cf. Rawls, *The Law of Peoples*,, Cambridge, MA, Harvard University Press 1999, ´´. 4-6. 11-12.

22 Cf. J. Rawls, ”The Basic Structure as Subject“, en A. Goldmann, J Kim (eds.), *Values and Morals*, Dordrecht 1978, pp. 47-71.

normales de vida.[23]

Sorprende que Rawls, quien se preocupara tanto por la estabilidad de una sociedad justa, no viera razones para hacer ningún cambio sustancial en sus dos prncipios de equidad, incluso después de ser confrontado por todo tipo de severas críticas.[24] Obviamente estaba convencido de que sus principios corresponden perfectamente con nuestras más profundas convicciones morales y, por ende, cumplen con los requerimientos del tipo resistente de justificación filosófica, que está implícita en su ideal epistémico de un "equilibrio reflexivo". El hecho de que su reciente filosofía está fundamentalmente dedicada a la interpretación política de justicia[25] y justificación pública[26] no debería, en consecuencia, ser entendido como un cambio sustancial de opinión, o incluso como un alejamiento de su propia posición anterior, sino, en cambio, como un esfuerzo para dirigir un problema completamente nuevo que tenía que ser cuidadosamente diferenciado de su proyecto original.[27]

23 S. Freeman, "Introduction: John Rawls" -*An Overview,* en A. Goldman, J. Kim (eds.): *Values and Morals*, Dordrecht 1978, pp. 47-71.

24 Versión final de Rawls de los dos principios (cf. *Justice anf Fairness. A Restatement,* Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvad University Press 2001, 42f), difiere sólo ligeramente de la de *Theory of Justice*.

25 Cf. J. Rawls "Justice as Fairness:Political not Metafisical", en *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), pp. 223-251; "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", en *New York Law Review* 64 (1989), pp. 233-255; *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press 1993.

26 Cf. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia Universoty 1993, Disertación 6; "The Idea of Public Reason Revisited" en University of Chicago *Law Review* 64 (1997), pp.765-807; *Justice as Fairness. A Restatement*, 1a parte §9; véase también T. Scanlon: "Rawls Justification", en S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge¿ CUP 2003, pp. 139-167.

27 Cf. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, xvi; prefacio adicional a la edicón revisada del libro de bolsillo de *Political Liberalism*, New York 1996, xxxvii-xii; Commonweal-Interview con John Rawls (Commonweal CXXV, núm. 16, 25 de septiembre de 1998, pp. 12-17), reimpreso en, J. Rawls :*Collected Papers* (ed. S. Freeman), Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, pp. 616-622, 617.

Consideraciones sobre las críticas más sobresalientes contra las ideas de Rawls.

Problemas Metodológicos.

Mientras algunos críticos extremistas cuestionaron si la perspectiva de Rawls es en el sentido estricto de la palabra una"teoría"como tal atinada, debido a sus vaguedades, inconsistencia y a que está incompleta,[28] otros expresaron dudas sobre si realmente alcanzó su propósito principal, es decir, ofrecer un concepto de justicia social, superior a las teorías teológicas en general, y al utilitarismo.

Especialmente esos críticos que enfocaron su ataque en el uso que hace Rawls de herramientas económicas con el fin de renovar su tradición de contratos (tal como la teoría de toma de decisión y la teoría de juegos) tendieron a ver en su sólo una versión más sofisticada del utilitarismo.[29]

Los problemas metodológicos reales yacen en otro lado. Una lectura más concienzuda muestra que todo el contractualismo es, en el mejor de los casos, de importancia secundaria para la justificación de los dos principios. Las premisas débiles del argumento contractual (tales como la falta de interés de unos en otros y el débil concepto de racionalidad) son usadas sólo como un aliciente para asegurarse de que el oponente utilitario queda atrapado en una situación que finalmente resulta ser enteramente moral. Como el resultado del contrato está totalmente determinado por las condiciones en las cuales se pactó, la entera persuasividad de su teoría depende de cualidades especiales de la posición original. Debemos preguntarnos, entonces, cómo las características de esta situación decisiva se justifican. El mismo Rawls responde explícitamente a esta pregunta al decir que "la justificación es un cuestión del apoyo mutuo de muchas consideraciones, de que todo encaje en una visión coherente.[30] Esta petición de una teoría coherente de justificación (que parece ser semejante al concepto epistémico de

28 Cf. D.L. Schaefes, *The "Sense" and Non-Sense of Justice. John Rawls´s A Theoryof Justice,* 1-3; E. Tugendhat, *Comments on Some Methodological Aspects of Rawls´Theory of Justice,* 1979, pp. 77-89; L. Siep, "Eine exakte Lösung des Gerechtigkeitsproblems? Bemerkungen zur Rawlsdiskussion", en *Zeitschrift für Politik Neue Folge* 24 (1977), p. 343.

29 Cf. K. Arrow, "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rwals Theory of Justice,", en *Journal of Philosophy* 70 (1973), pp. 245-263; D. Braybrooke, "Utilitarianism with a Difference: Rawls´s Position in Ethics", en *Canadian Journal of Philosophy* 3(1973), pp? 303-331; R.P. Wolff, *Understanding Rawll,* Princeton 1977, 179; E. Tugendhat, *Comments on Some Methodological Aspects of Rawls´Theory of Justice*, 77; H. Smith-Goldman, "Rawls and Utilitarianism" en H. G. Blocker, E. H. Smith (eds.), *John Rawls´Theory of Social Justice:An Introduction*, pp. 346-394; J. Narveson, "Rawls and Utilitarianism" en H.B. Miller, W. H. Williams (eds.), *The limits of Utilitarianism*, Minneapolis, University of Minesota Press 1982, pp. 128-143; véase también S. Scheffer, "Rawls and Utilitarianism", en S. Frreeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* pp. 426-459.

30 J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 579.

W.V.O. Quine del holismo,[31] y se opone explícitamente a la referencia cartesiana a los principios de la primera evidencia) va, por supuesto, más allá de la demanda de la mera consistencia lógica.[32] En realidad implica un complicado proceso de ”explicación“ que empieza con nuestras convicciones morales más profundas —la ”clase de juicios considerados de jueces competentes“—[33] tales como, por ejemplo, que la esclavitud es injusta, y finalmente termina con los principios morales más abstractos que podrían funcionar como base para todo el rango de nuestros juicios morales.[34] La ventaja de este procedimiento inductivo es que se asegura que los principios permanezcan en contacto con nuestra experiencia moral cada día de nuestra vida, pero que a la vez trasciendan a un mero ”moralidad del sentido común“ al invocar un tipo de método constructivista.[35]La desventaja, y tal vez el problema metodológico más importante de la perspectiva de Rawls, es que nunca explicó en forma clara y suficientemente cuidadosa todos y cada uno de los diferentes pasos y detalles de este proceso de explicación. Lo burdo e incompleto de sus consideraciones importantes es una fuente constante de confusión y un medio de acceso libre a prejuicios subjetivos que generan un número de consecuencias que son altamente discutibles. Esto parece ser verdad no sólo en lo que respecta a argumentos individuales (tales como el ataque de Rawls al concepto de ”mérito“[36] individual o su lista de ”bienes sociales básicos“[37]) sino también por algunas ideas más complejas como el argumento de la posición original en sí mismo. Al menos deberían mencionarse brevemente dos problemas de este argumento.

El primer problema consiste en la discrepancia obvia entre la afirmación de Rawls al definir la posición original con base en un grupo de cualidades que él llama las ”restriccionesiones formales del concepto de lo correcto“[38] (tal como generalidad,

31 Cf. W.V.O. Quine, ”Two Dogmas of Empiricicsm“, en *From a Logical Point of View,* Cambridge, Mass., Harvard University Press 1980 (3aed.), pp. 20-46; *Word and Object*, Cambridge; MIT Press 1960, Cap. 1§3; *Ontological Relativity*, New York, Columbia University Press 1969, Ensayo especiaal 4; véase también O. O´Neil, ”The Metod of A Theory of Justice“, en O. Höffe (ed.), *John Rawls-Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker Auslegen 15), Berlín, Akademie Verlag 1998, pp. 27-43, esp.39f.*

32 Cf. N. Hoerster, ”John Rawls´Kohärenzetheorie der Normenbegründung,“, en O. Höffe (ed)*, Über John Rawls´Theorie der Gerechtigkeit*, München 1977, pp. 57-76; K.G. Ballestrem, ”Methoologische Probleme en Rawls´Theorie der Gerechtigkeit, en O. Höffe (ed.), . *Über John Rawls´Theorie der Gerechtigkeit*,, 1977, pp. 108-127.

33 J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, 181-190.

34 Cf. J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics,* pp. 184-190.

35 Cf. J. Rawls, ” Kantian Constructivism in Moral Theory, en *Journal of Philosophy*

36 cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 103f, 310-315.

37 Cf. Jñ Rawls, *A Theory of Justice*, 90-95.

38 Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 130-136.

universalidad, publicidad, orden, finalidad) y el hecho de que al desarrollar su argumento recurre a cualidades adicionales (tales como una aversión de alto riesgo[39] y un desinterés en los bienes materiales de parte de los contractualistas,[40] que no tienen absolutamente nada qué hacer con estas represiones formales y, por tanto, debilitan paulatinamente el carácter ”procesal puro“ de esta perspectiva.[41] El segundo problema está íntimamente relacionado con esta inconsistencia. Rawls presenta sus dos principios de equidad como ”un caso especial de una concepción más general de la justicia“ lo cual requiere que ”todos los valores sociales… sean distribuidos por igual a menos que una distribución desigual de alguno, o todos, de estos valores sea para provecho de todos“.[42] Este concepto general no está justificado por Rawls en absoluto, simplemente lo propone.[43] Incluso si Rawls admite que el igualitarismo extremo de este principio necesita ser delimitado y equilibrado con los requerimentos de eficiencia, el mero hecho de la introducción de esta concepción, estrecha considerablemente el campo de posibles soluciones al problema de justicia. Con esta concepción general funcionando como una especie de princpio esencial, toda su perspectiva es, desde el principio, delineada en una dirección igualitaria hasta un punto en el que muchos críticos han tachado el argumento de Rawls de haber caído en un círculo vicioso. [44] Tal vez esta crítica sea demasiado dura, pero parece irrebatible que la manera altamente intuitiva de Rawls para arguir, causa gran cantidad de problemas graves cuya solución necesitaría, al menos, algunos otros argumentos que vayan más allá de esas consideraciones que podrían ser fundamentadas más adelante en este trabajo.

39 Cf. B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford 1972, 106f; P. Pettit, ”A Theory of Justice?“, en *Theoryy and Decision 4* (1974), pp. 311-324); R.M.Hare ”Rawls´Theory of Justice“, en N. Daniels (ed.): *Reading Rawls*, New York, Basic Books 1975, P. 107; A.H. Goldman”Reponses to Rawls from the Political Right“, en *H.G. Blocker, E.H.Smith (eds.),* John Rawls´Theory of Social Justice*, p. 454.*

40 Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, 154; para un ensayo crítico véase B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, OUP 1972, p. 97 y A. Buchanan ”A Critical Intoduction to Rawls´Theory of Justice, en H.G.Blocker, E. H. Smith (eds.), *John Rawls´Theory of Social Justicee*, 28.

41 Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 85-88.

42 Rawls, *A Theory of Justice*, p. 62.

43 En lugar de asumir que toda distribución igual es justa *per se*, mientras toda distribución desigual es injusta *per se*, la tradición filosófica mantiene la opinión de que es injusto ”cuando cualquiera de los iguales tienen y son recompensados con participaciones desiguales, o al revés, participaciones iguales a desiguales“ (Aristóteles, *Ethica Nicomachea* V3, 1131a23f).

44 Cf. P.H. Nowell-Smith, ”A Theory of Justice?“ en *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973), pp.315-329, 315; D.L. Schaefer, ”A Critique of Rawls´Contract Doctrine“ en *The Review of Metaphysise* 28 (1974), pp. 89-115, 89; T. Nagel ”Rawls on Justice“ en N. Daniels (ed.) *Reading Rawls*, 1975, 11f; L.J. Katzner, ”The Original Posittion and the Veil of Ignorance, en H.G. Blocker, E.H.Smith (ed.), *John Rawls´theory of Social Justice,* 1980, 58f; A.H. Goldman, ”Responses to Rawls from the Political Right en H.G.Blocker, E.H.Smith (eds.) *John Rawls´Theory of Social Justice*, 1980, pp. 447-450, 457.

La improbabilidad de los dos Principios de Equidad

Si bien los problemas metodológicos que acabamos de mencionar han de tomarse con entera seriedad, las reflexiones de la mayoria de la gente sobre la justicia están más atraídas por el… contenido o resultado de una teoría, que en su método —incluso el mismo Rawls. Al final todo redunda en la pregunta de si sus dos famosos principios de equidad son convincentes o no. Algunos críticos han argumenatdo que el primer principio sí lo es, en tanto el segundo no.[45] De acuerdo con otros, ambos principios son altamente improbables.[46] Mi propia posición es más parecida a la segunda que a la primera opinión. En realidad, me gustaría plantear que ninguno de los principios de Rawls es enteramente convincente, al menos no en la forma en que los presentó el mismo Rawls. Es necesario hacer cambios sustanciales en muchas partes de esta teoría, de modo que finalmente terminaríamos con una interpretación muy diferente y mucho más compleja de la justicia social.

Echemos un vistazo a su primer principio. Considerando que Rawls afirma que todos tienen el mismo derecho al sistema total más extenso de libertades básicas iguales, a primera vista parece ser muy prometedor para expresar una actitud que está profundamente arraigada en la historia de los movimientos de liberación modernos, un análisis más profundo de este principio revela algunas dificultades sorprendentes. Se deben mencionar al menos tres problemas brevemente.

Primero, Rawls nunca da una definición precisa del término ”libertad fundamental“ (basic liberty) pero opera con una lista altamente selectiva de libertades básicas que no incluye, entre otras, la libertad sexual y la libertad económica, como libertades fundamentales.[47] Hay dos razones principalmente por las que no menciona para nada las ”libertades fundamentales“ . Una es que el término más general que originalmente usaba, ”libertad“, podía perjudicar al provocar una grave inconsistencia entre los dos principios de equidad. Con el fin de asegurarse de que la igualdad de libertad dejaría

45. Cf. T. Pogge, ”The Interpretation of Rawls First Principle of Justice“ en *Grazer Philosophische Studien* 15 (1982), p. 119; P. Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, 1987, p. 103; O. Höffe, ”Einführung in *Rawls´Theorie der Gerechtigkeit“* en O. Höffe, (ed.), *John Rawls-Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker Auslegen 15), 12.*

46 Cf. B. Barry, ”On Social Justice“ en *The Oxford Review* 1967, p. 38; P.H. Nowell-Smith *A Theory of Justice?*, p. 315; D.L. Schaefer *The”Sense“ and ”Non-Sense“ of Justice*, 34; W. Kersting*, Theorien der socialen Gerechtigkeit, 2000.*

47 Cf. F.J.Michelman”In Pursuit of Constitutional Welfare Rights:One View of Rawls´Theory of Justice, en *University of Pensylvania Law Review* 121 (1973), pp. 991-1019, 992; H.L.A. Hart, ”Rawls on Liberty and its Priority“ en N. Daniels (ed.) *Reading Rawls*, pp. 230-252; R. Alexy, ”John Rawls´Theorie der Grundfreiheiten” en *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg*, W. Hinsch (ed.), *Zur Idee des Politischen Liberalismus,* Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 263-303, 273.

suficiente espacio para las desigualdades económicas y sociales, Rawls limitó el campo de la libertad, especificando las libertades fundamentales por separado. La otra razón para usar el término ”libertad fundamental“, es que esta expresión hace mucho más fácil defender la idea de un ordenamiento léxical de los dos principios y el punto de vista de una prioridad de la libertad. Sin embargo, Rawls tiene que pagar un alto precio por esta estrategia. Especialmente su diferenciación entre una ”libertad“ (que tiene que ser igual para todos) y ”el valor de esta libertad“ (que podría ser desigual de acuerdo con los diferentes recursos financieros de los seres humanos de manera individual),[48] genera la crítica de que el interés clásicamente liberal de Rawls sobre las ”libertades fundamentales“ es sólo de dientes para afuera y podría fácilmente resultar en defensas meramente formales de estas libertades que valen poco para estas personas que han empobrecido y, además, no pueden sacar ninguna ventaja de estas libertades.[49]

El segundo problema del primer principio de equidad de Rawls es que la idea de un ”sistema total más extenso“ de libertades difícilmente tiene un uso práctico en vista de que se está perdiendo un criterio claro para jerarquizarlas.

El tercer problema, y más fundamental, del principio de ”igual libertad“ es, sin embargo, una inconsistencia interna entre la comprensión de estas libertades fundamentales como ”derechos naturales“ de los individuos,[50] por un lado, y la decisión de integrar estas libertades en el reino de la justicia distributiva, por el otro. Si es verdad que —como afirma Rawls contra el utilitarismo— cada persona posee una inviolabilidad basada en los derechos fundamentales inalienables ”que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede pasar por alto“,[51] entonces es por demás imposible que estos derechos pudieran ser considerados como objeto de justicia distributiva. La idea de un estado o institución política que distribuya estos derechos entre la gente contradice el concepto absoluto de un derecho natural que se basa en la dignidad y el estatus de todo ser humano como sujeto moral. En lugar de ser benévolamente concedidos, o asignado por el estado, estos derechos naturales deben ser reconocidos por el estado y todos

48 Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 204f.

49 Cf. N. Daniels, ”Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty“, en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, pp. 253-281, 261; N. Bowie”Equal Basic Liberty for All“, en H.G. Blocker. E.H. Smith (eds.*), John Rawls´Theory of Social Justice*, 1980, pp. 110-131, 128; L.P. Francis”Responses to Rawls from the Left“, en Blocker, Smith 1980, pp. 463-493.

50 J. Raels declara de manera programada: ”Así la justicia como la equidad tiene las marcas características de la teoría de los derechos naturales. No sólo debe basar los derechos fundamentales en los atributos naturales y diferenciar sus bases de las normas sociales, sino que asigna derechos a las personas por principios de justicia igual, estos principios tienen una fuerza especial contra los cuales otros valores no pueden prevalecer normalmente.“ (*A Theory of Justice*, 506)

51 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

los soportes del poder político.[52] Hay una diferencia importante entre estos derechos naturales y otros bienes materiales o sociales que tradicionalmente eran considerados como el objeto de la justicia distributiva. Mientras los bienes materiales y sociales son, en realidad, el resultado o la consecuencia de un proceso de cooperación social (¡al grado de que la existencia completa de estos bienes depende de esta cooperación!), el reconocimiento de los derechos naturales es totalmente independiente y anterior a todos los tipos de cooperación social. Al eliminar esta importante diferencia, Rawls termina con un concepto excesivo de distibución que claramente contradice la tradición occidental de la ley natural, [53] el legítimo heredero del que él afirma ser.[54]

Desafortunadamente la situación se ha vuelto incluso peor para Rawls si miramos su segundo principio, especialmente su segunda parte, el así llamado principio "de la diferencia" que es el blanco principal de numerosas críticas. Si bien es verdad que problemas como la igualdad de oportunidades o el mejoramiento de las condiciones de vida para el pobre, deben ser la mayor prioridad de toda teoría de la justicia social, esto no significa necesariamente que debemos estar de acuerdo con el muy especial concepto de 'igualdad democrática'" [55] que Rawls ofrece como solución a estos problemas. Su posición no parece convincente por, al menos, tres razones importantes:

> A pesar de los constantes esfuerzos de Rawls para especificar este principio, continúa conservando su carácter tan vago y abstracto hasta el grado en que lo hace susceptible a interpretaciones contrarias.[56] Más importante que el desafiante punto central

52 Para la diferencia crucial entre "asignación" (Asignment) y "(acknowledgment) reconocimiento (o en alemán "Gewährung" y "Gewährleistung) véase también O. Höffe, "Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung?Eine Alternative zu Rawls, en O. Höffe (ed.), *John Rawls-Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Klassiker Auslegen 15), 283f y W. Kersting, *Theorien der sozialen Gerchtigkeit,* 73.

53 Cf. M.B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law,* Den Haag 1977; R. Specht "Materialism zum Naturrechtsbegriff der Scholastik", en *Archiv für Begriffsgeschichte 21*(1977), pp. 86-113; R. Tuck *Natural Rights Theories. Their Origin and evelopment*, Cambridge, CUP 1979; B. Tierney, P. Linehan (eds.) *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government*, Cambridge, Cambridge, Mass. 1980; H. J. Johnson, *The Medieval Tradition of Natural Law (Studies in Medieval Culture XXII), Michigan 1987; F.D.Miller "Aristotle on Natural Law and Justice,* en D. Keyt, F.D. Miller (eds., *A Companion to Aristotle´s Politics*, Oxford, Blakwell 1991; P. Mitsis, "Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics*",* en W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36,7, Barlín, de Gruyter 1994, pp. 4812-4850; F.J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis, Stuttgart*, Kohlhammer 199.

54 Cf. H. Goerlich, *Rawls oder rationales Naturretch,* pp. 485-503; R.P. George, C. Wolfe (eds.), *Natural Law and Public Reason,* Washington D.C., Georgetown University Press 2000.

55 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 65f, pp. 75-83.

56 Cf. P. Koller" Rawls´Differenzprinzip und seine Deutungen" en *Erkenntnis* 20 (1983), pp. 1-25; A. Williams, "The Revisionist Difference Principle", en *Canadian Journal of Philosophy* 25 (1995), pp. 257-282.

de la posición social ”en menor ventaja“[57] (que de acuerdo con Rawls ¡se podría identificar sólo con base en cifras de ingresos¡) y la discutible idea de una ”cadena de coneccción“ de las diferentes posiciones sociales, es el hecho de que la expresión ”máxima ventaja“, que resulta ser el concepto clave de todo el principio de la diferencia es, en sí mismo, ambiguo. De acuerdo con la interpretación mínima, o benévola, de este término, las desigualdades económicas son legítimas desde antes, si las mayores ventajas de quienes son más ricos producen al menos alguna ventaja mínima para los menos aventajados en comparación con su situación previa. Como incluso la menor mejoría de las condiciones de los menos aventajados podría cumplir con este requerimiento, y Rawls se niega deliberadamente a introducir cualquier límite superior para las desigualdades económicas, muchos críticos izquierdistas han afirmado que el principio de la diferencia es un lema meramente ideológico para defender el status quo económico presente que es una situación de grave injusticia.[58] Pero hay también una interpretación mucho más fuerte de este principio que interpreta el término ”máxima ventaja“, no en un sentido relativo sino absoluto, al decir que las desigualdades legítimas deben beneficiar al máximo al menos aventajado en la medida de lo posible. De acuerdo con esta interpretación se deben hacer serios esfuerzos para superar la influencia de la suerte social y natural por medio de redistribuciones masivas de bienestar e ingresos. Mucha gente ha criticado la fuerte tendencia igualitaria de esta posición por que no habla seriamente de la libertad de los individuos y por presuponer un altruísmo demasiado fuerte de parte de aquellos que son más ricos.[59] Mientras la interpretación débil difícilmente puede asegurar un mínimo social decente para los menos aventajados, la interpretación dura comete el error contrario al ir más allá de los estrictos requerimientos de justicia.

ii) El segundo problema más importante del principio de la diferencia de Rawls consiste en su simplicidad. Habiendo sido concebida para enfrentarse con todo tipo de desigualdades sociales y económicas, este principio no es capaz de diferenciar con suficiente cuidado entre los diferentes tipos de bienes que están

57 Cf. Weatherford, ”Defining the Least-Advantaged“, en *Philosophical Quarterly* 33 (1983), pp. 63-69; D. Parfit, *Equality or Priority?The Lindley Lecture*, Lawrence, University of Kansas 1991; T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, pp. 223-229.

58 Cf. L.P. Francis, ”Responses to Rawls from the Left“, en Blocker, Smith 1980, pp. 463-493; D.L. Sachaefer, *A Critique of Rawls´Coontract Doctrine,* 106f; B. Barry, *The Theory of Justice*, p. 157.

59 Cf. R. Nozick, ”Distributive Justice” en *Anarchy, State, and Utopia*, cap. 7, pp. 149-231; E. Mack, ”Distributivism vs. Justice“ en *Ethics* 86 (1976), pp. 145-153; A.H. Goldman, ”Responsesto Rawls from the Political Right“, en Blocker, Smith 1980, pp. 395-430.

implicados aquí.

Como lo ha afirmado correctamente M. Walzer, debemos ser cuidadosos con el hecho de que los diferentes tipos de bienes requieren diferentes reglas de distribución.[60] En lugar de hablar acerca del ”proceso de cooperación social en general, se deben diferenciar diferentes tipos de cooperación —cada uno altamente especializado y acomodado a las cualidades particulares de los bienes involucrados. Incluso si Rawls acierta al asumir que una teoría debería ser tan sencilla y elegante como sea posible, esto no debe justificar el pasar por alto las diferencias que son de crucial importancia para el sujeto.

iii) El tercer problema importante del principio de la diferencia se refiere a la corriente según la cual se entiende el ideal de ”igualdad democrática“.[61] Con el fin de superar el papel central de consideraciones de bienestar en el utilitarismo, y de minimizar los problemas de comparaciones de bienestar interpersonal, Rawls elabora su propia perspectiva sobre reflexiones sobre los ”bienes sociales fundamentales“. Yo estoy completamente de acuerdo en que no se puede hacer ninguna teoría de justicia social sin una lista convincente de estos bienes. [62] Pero incluso si esta lista es necesaria, aparentemente no es suficiente. El foco de Rawls en los bienes ”fundamentales“ o ”básicos“ sólo tiende a subestimar la importancia de la diversidad de los seres humanos individualmente. Como la gente real tiene necesidades diferentes, que varían con la edad, la salud, la familia, las circunstancias, las condiciones climáticas, la ubicación y otras influencias, debemos considerar las categorías que pueden tomar en serio tanto las similitudes y disimilitudes de los seres humanos. El esfuerzo de A. Sen de encontrar un sistema de ”capacidades básicas“[63] parece ser más prometedor en este contexto. Incluso si su idea de

60 M. Walzer *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

61 Cf. G.A. Cohen, ”On the Currency of Egalitarian Justice“, en *Ethics* 99 (1989), pp. 906-944; N. Daniels ”Equality of What? Welfare, Resources, or Capabilities?“ en *Philisophy and Phenomenological Research* 50 (1990) suplemento, pp. 273-296; E. Anderson ”What is the Point of Equality?“ en *Ethics* 109 (1999), pp. 287-337; R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Pracyice of Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

62 Para un ensayo crítico de la lista particular e Rawls de estos ”bienes fundamentales“ véase T. Nagel, *Rawls on Justice*, 9f, 14f; A. Schwartz ”Moral Neutrality and Primary Goods“ en *Ethics* 83 (1973), pp. 294-307, 297; W.L. Sessions ”Rawls Concept and Conception of Primary Good“ en *Social Theory and Practice* 7 (1981), pp. 303-324.

63 A. Sen ”Equality of What?“ en S. Darwal (ed.), *Equal Freedom. Selected Tannerr Lectures on Human Values*, Ann Arbor, The University of Michigan Preess, 1998 (4° ed.) p. 328; vése también A. Sen, ”Justice:means versus Freedoms“ en *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), pp. 11-121.

”igualdad de capacidad básica“ es más una adición que un acabamiento de la concepción de Rawls de los bienes básicos, parece ser un paso importante que es necesario para superar ”una moralidad parcialmente oculta“.[64]

El Efecto antropológico del concepto de equidad de Rawls

De suma importancia para toda teoría de justicia social es la concepción de ser humano sustentando sus conjeturas específicas sobre las necesidades humanas, los bienes pertinentes y la actitud individual hacia los ciudadanos iguales y a toda la sociedad. Mientras Rawls lo considera como una de las mayores ventajas de su propia perspectiva para ser basada en premisas antropológicas muy débiles (tales como la idea de contratistas en la posición original que no se interesan el uno al otro), muchos críticos --especialmente todos aquéllos inspirados por el movimiento comunitario-- han criticado su teoría por considerarla altamente individualista.[65]

De acuerdo con M. Sandel, por ejemplo, el concepto de equidad descansa en la cuestionable idea de un ”ser desembarazado“ que es una interpretación completamente asocial y, en consecuencia, altamente disminuida de la vida humana, idea que es central, no sólo para Rawls, sino para toda la tadición liberal.[66] Para Sandel, el liberalismo es una ideología peligrosa que al menos en el largo plazo tiende a destruir la cohesión social dentro de la sociedad y, en consecuencia, debe ser remplazada por una visión más comunitaria del bienestar social e individual. No es sorprendente que este juicio crítico sea también atractiva para moralistas católicos, quienes tradicionalmente están mucho más preocupados acerca de la dimensión social de la vida individual y del bien común.[67]

Sin embargo, esta crítica parece ser consecuencia de un serio mal entendido de la posición de Rawls. Si bien es verdad que el contractualismo de Rawls tiene algunas características que parecen ser altamente individualistas, [68] hemos tomado particularmente en

64 A. Sen , *Equality of What?*, p. 326.

65 Cf. W. Proudfoot, ”Rawls on the individual and the Social“, en *Journal of Religious Ethics* 2 (1974), pp. 107-128; J.P. DeMarco, ”Rawls and Marx“, en Bñocker, Smith 1980, pp. 395-430; para consultas sobre este debate véase también P. Weithman (ed.), *Moral Psychology and Community (The Philosophy of Rawls*, vol. 4), New York, Garland, 1999.

66 Cf. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, CUP 1982; M. Sandel, ”The Procedural Republic and the Unencumbered Self“, en *Political Theory* 12 (1984), pp. 81-96.

67 Cf. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in in Moral Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press 1981; A. MacIntyre, *Whose Justice? Wich Rationality?*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press1988.

68 Esto parece ser verdad para la lista de Rawls de los bienes primarios así como para su caracterización de la motivación de los contrayentes

cuenta la función de estas reflexiones de carácter contractual. Todo el argumento de la ”posición original“ es un mero ardid vindicativo que trata de dar una interpretación procesal del punto e vista moral objetivo y no tiene nada qué hacer con la antoropología descriptiva empírica.[69] Rawls no quiere describir a los seres humanos reales y su actitud hacia los demás. Él sencillamente quiere asegurarse de que los principios elegidos en la posición original finalmente deben ser principios que son agradables a todo ser humano individual como sujeto moral autónomo.

La interpretación específica de Rawls de autonomía sería diferente del uso que Kant le da a este término, [70]pero su argumentación a favor de la objetividad moral y un tipo de justificación que se basa únicamente en razones prácticas merece, en mi opinión, el más alto respeto.[71]El problema real de la antropología de Rawls no es su individualismo. El problema real es, por el contrario, que no es lo suficientemente individualista. Sus principios de equidad no admiten ninguna forma de ‘mérito’ individual.[72]Como no sólo nuestros talentos y dones, sino también todos nuestros esfuerzos para desarrollar estos talentos están profundamente influenciados por la fortuna social y la natural, Rawls explícitamente excluye la legitimidad de todo tipo de argumento meritocrático. Más particularmente, nos pide considerar todos nuestros talentos individuales como un tipo de ”posesión común“[73] con el resultado de que a nadie se le permite hacer ninguna posesión afirmación exclusiva de los frutos de sus esfuerzos personales. Esta separación radical entre un ser humano y sus talentos, dones y talentos es perturbadora no sólo desde un punto de vista antropológico, sino también moral. En realidad, su argumento de ’posesión común‘ está abierto exactamente al mismo razonamiento crítico que el mismo Rawls dirigió contra el utilitarismo: ”no toma seriamente la diferencia entre las personas“ y, en consecuencia, podría legitimar la explotación radical de los seres humanos individuales.[74]

---

en la posición original.

69 Cf. C.F. Delaney, ”Rawls snd Individualism“, en *Modern Schoolman* 60 (1983), pp. 112-122; W.Kymlicka, ”Liberal Individualism and Liberal Neutrality“, en *Ethics* 99 (1989(, pp. 883-905; S. Caney, ”Liberalism and Communitarianism:a Misconceived Debate“, en *Political Studies* (1992), XL, pp. 273-289.

70 Para consultas sobre la discusión de este problema vèase la literatura secundaria en S. Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls, 543f*.

71 Cf. J. Bormann, ”Theologie und‘autonome Moral’“, en *Theologie und Philosophie* 77 (2002), pp. 481-505; véase también A. Gutman, ”Communitarian Critics of Liberalism“, en *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), pp. 308-322.

72 Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice,* 103f; 310-315.

73 Cf. J.Rawls, *A Theory of Justice*, 101.

74 Cf. A.T. Kronman, ”Talent Pooling“, en *Nomos XIII (1981), pp. 58-79;* A.H.Goldman, ”Real People (Natural Differences and the Scope of Justice)“, en *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), pp. 377-393; A. Kernohan, ” Rawls and the Collective Ownership of Natural

La (in) compatibilidad de la perspectiva de la equidad de Rawls con la enseñanza social de la Iglesia

Es un hecho sorprendente que dentro del intenso e interdisciplinario debate de la teoría de Rawls que tuvo lugar durante los últimos treinta años, los éticos cristianos o católicos hayan hecho tan pocas contribuciones.[75] La situación cambió sólo recientemente cuando los teólogos se interesaron más en la última filosofía de Rawls, especialmente en sus ideas sobre "razón pública" y el papel de los argumentos religiosos en el debate político.[76] Esta renuencia a participar en un diálogo con una de las teorías filosóficas más influyentes de justicia es incluso más sorprendente si uno toma en consideración que el sujeto de justica social sostiene un lugar prominente en la enseñanza social de la Iglesia desde 1931 cuando este concepto se introducjo en el lenguaje magisterial oficial por primera vez. [77]Este no es el lugar para adentrarse en los numerosos documentos que tratan de la justicia social que han sido publicados por los papas, [78] conferencias de los prelados nacionales[79] y otras instituciones de la Iglesia[80] desde entonces.[81] Pero al

Abilities", en *Canadian Journal of Philosophy* 20 (1990), pp. 19-28.

75 Cf. S. Rowntree*, Communal Provision and Rawls: A Comparative Study of Recent Catholic Teaching on Distributive Justice,* 1975 (tesis sin publicar, Weston Jesuit School of Theoloogy); J. Langan, " Rawls, Nozic, and the Search for Social Justice", en *Theological Studies* 38 (1977), pp. 346-358; G. Jones, "Should Christians Affirma Rawls´s Justice as Fairness?', en *Journal of Religious Ethics* 16 (1988), 251-271; J. Haldane, "Can a Catholic Be a Liberal? Catholic Social Teaching and Communitarianism", en *Melita Theologica* 43 (1992), pp. 44-57; P. Manwelo, *The limitlessness of Justice*, 2000 (unpublished Thesis Boston College); P. Van Parijs, "Rawlsians, Christians, and Patriots: Maximin justice and individual ethics", en *European Journal of Philosophy* 1 (1993), pp. 309-342.

76 Cf. Weithman, "Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion:Three Theological Objetions Considered", en *Journal of Religious Ethics* 22(1994); D. Hollenbach, "Public Reason/Private Religion? A Response to Paul J. Weithmman en *Journal of Religious Ethics* 22 (1994), pp. 39-46; R. Audi/N.Woldersdorff:*Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictios in Political Debete,* Lanham, Rowman & Littlefield 1997; M. Perry, *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford, OUP 1997; P. Weithman (ed,) "Religion and Conteporary Liberalism", South Bend, en *Notre Dame Press* 1997; J. Sterba, "Reconciling Public Reason and Religious Values" en *Social Theory and Practice* 25 (1999), pp. 1-28.

77 Cf. *Carta encíclica,* "Quadragesimo Anno".

78 Cf. especialmente las cartas encíclicas de John XXIII (*Mater et Magistra, Pacem in Terris*), Paul IV (*Populorum Progressio, Octagesima Adveniens*) y John Paul II (*Laborem Exercens, Sollicitudo Rei Socialis, Centesimus Annus)*.

79 Cf. *National Conference of Catholic Bishops: Economic Justice for All.* Carta pastoral sobre enseñanza social católica y la economía de US, 1986.

80 El documento del Sínodo del Prelado Romano (Roman Bishop´s Synod), *De Justitia in mundo* (1971).

81 Cf. G. Weigel, R. Royal (eds.) *A Century of Catholic Social Thought*, Washington, D.C., *Ethics and Public Policy Center 1991:* T.

menos algunas de las similitudes y desigualdades más importantes entre el concepto de justicia de Rawls como la equidad y la comprensión de la Iglesia de la justicia social se debería resumir brevemente.

Primero veamos los elementos comunes.

- Tal vez la característica más importante es un acuerdo fundamental sobre la tarea, las herramientas y el principio de procedimiento en la ética normativa. Tanto Rawls como la Iglesia católica apoyan un cognoscitivismo que está basado en un concepto de racionalidad práctica que es lo suficientemente fuerte como para justificar los principios sustanciales que alega la validez moral universal.[82]
- La segunda similitud es que Rawls y la Iglesia hacen una petición para una perspectiva deontológica en la ética normativa con el fin de defender la inviolabilidad de todo ser humano inividual y para superar las perplejidades de las teorías teológicas en general y del utilitarismo en particular.
- También están de acuerdo en la necesidad de dirigir el problema del pluralismo en las sociedades modernas diferenciando entre el nivel de las condiciones previas más fundamentales del desarrollo humano (Ii.e. "la frágil teoría del bien" de Rawls y la lucha de la Iglesia por los derechos humanos[83]) y el nivel de diferentes visiones de bienestar humano o florecimiento (i.e. "la profunda teoría del bien" de Rawls y la visión de la Iglesia de beatitud personal) al decir que la justicia tiene qué ver con el primero, pero no con el segundo nivel.
- A pesar de las diferencias en la terminología, tanto Rawls como la Iglesia sostienen la opinión de que el objeto primario de la justicia social tiene que ver con esas Instituciones que determinan la distribución de las cargas y los beneficios de la cooperación social. Mientras Rawls llama a estas instituciones " estructura social básica ", la Iglesia Católica habla tradicionalmente del "bien común" (bonum comune).[84]

Al lado de estas similitudes tan importantes, que podrín funcionar como base para un diálogo más intenso y fructífero entre los teológicos rawlsianos y Católicos en el futuro, también hay algunas diferencias que se deben mencionar:

- Hay una asombrosa diferencia en la terminología. Mientras el concepto semántico central de la teoría de Rawls de justicia es la "rectitud", el término más importante en los documentos católicos relacionados con la justicia social es "participación".

Massaro, *Living Justice:Catholic Social Teaching in Action,* Franklin, Wis., Sheed&Ward 2000; C.E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-present:aHistorical, theological and ethical analysis,* Washington D.C., Georgetown University Preee 2002.

82 Cf. Carta encíclica "Fides et Ratio", 79y 48.

83 Cf. D. Hollenbach, *Claims in conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, New York, Paulist Press, 1978.

84 Cf. D. Hollenbach, *The Common Good & Christian Ethics*, Cambridge, CUP 2002.

- La preocupación primordial de la Iglesia no es teórica (es decir, desarollar una teoría sofisticada de justicia) sino práctica (es decir, atender algunos problemas sociales particulares en la sociedad contemporánea). En Rawls parece ser justo al contrario. Su mayor aspiración es desarrollar una teoría coherente que es superior a algunas concepciones alternativas. Sus reflexiones permanecen altamente abstractas e ahistóricas, [85] mientras la Iglesia siempre trata de explicar en forma clara que ”justicia social“ requeriría un contexto histórico especial en los diferentes campos prácticos, tales como salarios justos, empleo, salud, alojamiento, educación, etcétera.
- Mientras el concepto de libertad de Rawls en mucho más estrecho que el católico, su comprensión de ”distribución“ y ”justicia distributiva“ en mucho más amplio (incluyendo la idea de derechos fundamentales y libertades básicas como objetos de distribución así como la necesidad de compensar a los individuos deficientes en los efectos de la ” suerte natural“).
- El ideal de ”igualdad democrática“ de Rawls, que está basado en la crítica radical del concepto de mérito tiende a debilitar paulatinamente la responsabilidad individual y no logra aceptar la importancia moral de los efectos resultantes de esfuerzos sociales e individuales a través de la historia. La Iglesia Católica siempre trató de impedir estas consecuencias extremas mediante una perspectiva que acentúa la misma importancia de la libertad de los individuos y la responsabilidad por un lado y la necesidad de solidaridad por el otro.
- La cuestión de si la teoría de justicia de Rawls es compatible o no con la ensañanza social de la Iglesia Católica no puede por tanto, ser respondida ni por un sencillo ”si“ ni por un ”no“ irrestricto. Tenemos que distinguir entre los diferentes aspectos de su concepción de equidad. Mientras el planteamiento fundamental de su teoría parece ser muy prometedor para un diálogo fructífero, la manera específica en que se explicó implica un número de dificultades muy graves. Pero incluso si finalmente pudiéramos llegar a la conclusión de que la Teoría de Rawls no es convincente y, entonces, que no debería ser considerada como un modelo adecuado de cómo interpretar el concepto de justicia social, no significa en lo absoluto que un diálogo con Rawls sea innecesario o incluso vano para el pensamiento católico. Theory of Justice de Rawls es incluso en su fracaso un gran trabajo[86] y una espléndida fuente de inspiración.

85 Cf. M. Fisk, *History and Reason in Rawls'Moral Theory,* en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, pp. 53-78.

86 Concuerdo con P.H. Nowell-Smith quien llamó el libro de Rawls ”fracaso magnífco“ (cf. *A Theory of Justice?*, p. 315).

CRÓNICA DEL DESPOJO:
Claves sociales para repensar la comunalidad de bienes

Enrique Marroquín

Introducción: El presente trabajo parte de una perspectiva arqueológica, de los orígenes de la humanidad, cuando los bienes eran poseídos en común por el pequeño clán o tribu. A continuación se recuerdan los orígenes de la propiedad como necesidad evolutiva, según un conocido libro de Engels. La situación actual de globalización permite, por primera vez en la historia, conocer en forma bastante precisa tanto los recursos totales con que cuenta el Planeta, así como las necesidades básicas de todos sus habitantes, lo cual está exigiendo un replanteamiento filosófico acerca de la propiedad de los bienes frente el bien común global.

COMUNALIDAD DE BIENES EN UN MUNDO ILIMITADO

CUANDO, CIEN MIL AÑOS ATRÁS, aparecieron los primeros miembros de esa especie simiesca denominada"homo sapiens sapiens", se encontraron con un Planeta prácticamente vacío. Hasta el estadio del salvajismo, a los seres humanos sólo les bastaba tomar de la naturaleza los recursos que iban necesitando. Las primitivas hordas organizaban cacerías o recolecta de frutos, que luego consumían juntos, compartiendo con los niños, ancianos o enfermos. Con el aumento de población, esos grupos se dividieron, primeramente en fratrías y luego, en clanes o "gens"; pero manteniéndose aglutinados en tribus, frente a los innumerables peligros que les acechaban. Cada cual retenía para sí únicamente sus vestidos y adornos, así como sus respectivos instrumentos de trabajo -las armas de cacería para los varones y la habitación y enseres domésticos para las mujeres-, que luego heredaban a sus descendientes, con tal de que no salieran del clan (en caso de que las uniones fueran exogámicas). Todos los bienes se consideraban, pues, en común y había que defenderlos contra otros grupos que les disputaban el territorio.

La escasez regional de recursos, cuando acaecía, no era determinante, pues quedaba la posibilidad de la migración. Desde los inicios de la especie humana, en África, los grupos de cazadores-recolectores se dispersaron, fascinados por conocer los confines de la Tierra. La migración ha sido la gran aventura humana: contribuyó a crear

al ser humano, lo llevó a la conquista del Planeta y dio forma a nuestras sociedades. "Llevamos un libro de historia escrito en los genes", decía Spencer Wells, genetista de la Universidad de Stanford, cuando en el verano de 1998 exploraba con tres colegas suyos las remotas regiones de Transcaucasia y Asia central, en busca de donadores de sangre. En los indicadores genéticos de esas gotas estaban los derroteros que históricamente fue siguiendo la vida humana por todo el ancho mundo. Hambrunas, epidemias, sequías o guerras han empujado a los humanos a buscar los bienes que necesitaban para sobrevivir.[1] Desde entonces existe la conciencia de que el mundo que habitamos en común pertenece a todos sus pobladores.

En Asia, donde primeramente se domesticó a los animales, se formaron los rebaños, y con ellos, aparecieron tribus de pastores nómadas. Pronto tuvieron más bienes de los que podían consumir (leche, carne, pieles, tejidos), intercambiando, ocasionalmente el excedente con tribus vecinas. Estos intercambios los realizaban directamente los patriarcas jefes del clan, pues consideraban la propiedad del ganado, no de modo individual, sino en nombre de todo el clan familiar. Éste podía dividirse con el crecimiento de la población o del ganado, tal como sucedió entre Abraham y Lot (Gn 13, 1-18). Pronto se enfrentaron a la necesidad de forraje para el ganado en tiempos de invierno, por lo que se desarrolló la agricultura. Los primeros que se apropiaron de las fértiles márgenes de los ríos para la labranza, tuvieron la ventaja sobre los pastores. Es lo que revela el mito bíblico: cuando durante una sequía el clan pastor "Abel" llevara sus rebaños hacia los meandros del río, encontró con que el clan hermano "Caín" ya se había apoderado del territorio, y de esta manera, los pastores nómadas sucumbieron ante los agricultores sedentarios (Gn 4, 1ss).

Fue en Asia donde se dio este cambio, desarrollándose así un régimen social en el que todos los bienes, aparentemente, pertenecían al déspota; pero en tanto que éste representaba a toda la colectividad. Este fue también el régimen preponderante en Mesoamérica, donde el Tlatoani o rey organizaba los trabajos colectivos -obras hidráulicas o caminos-, con ayuda de un grupo de nobles, los pilli. Se consideraba que toda la tierra era suya (del pueblo); pero la daba en usufructo a los macehuales, a cambio del tequio o trabajo colectivo. En cambio, los poderosos pochtecas eran los comerciantes, que recorrían grandes distancias para el intercambio de productos, así como para funciones de espionaje.

En las regiones boscosas, la población aumentaba y se concentraba en el lugar

1 SCARANO, Pedro, ANL ®1999 (Agencia de Noticias latinoamericanas) http://www.civila.com/poblacion/migraciones/index.htm

de residencia. Durante el Neolítico, con la invención del hierro, el arado y el hacha, se realizó el cultivo extensivo y la tala de bosques. La tribu asignaba a una gens familiar la porción de terreno necesario; pero aparte de ésta, tenía territorios comunales para pastizales o cotos boscosos de caza. Más allá había otros territorios neutrales, de protección, que los separaban de los territorios de las tribus vecinas. Había también correctivos para evitar la concentración de tierras, como el año sabático hebreo.

PRIVATIZACIÓN Y CONCENTRACIÓN DE LOS BIENES

El proceso histórico por el que las colectividades fueron abandonando la tenencia de los bienes en común, fue exhaustivamente estudiado por Morgan[2], desde el evolucionismo histórico. A Federico Engels supo de este libro por un guión de Marx, que encontró con gran número de notas, críticas y otras fuentes, y lo complementó con los estudios, también evolucionistas, de Bachofen,[3] Maclennan y Kobvalevski -quienes relacionaron el tema del origen de la propiedad con el del origen del patriarcado-, así como de otras investigaciones sobre Grecia, Roma, los antiguos irlandeses y los germanos. Todo esto quedó integrado en su conocida obra "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado",[4] que en siete años contó con cuatro ediciones de gran tiraje, así como con traducciones en varias lenguas. A pesar de las correcciones realizadas más recientemente, sus tesis principales siguen teniendo validez.

Engels va narrando cómo aquel régimen primitivo de propiedad comunal de bienes se fue paulatinamente abandonando ya desde el estadio inferior de la barbarie. En efecto, con la ganadería y la agricultura habían crecido las tareas de trabajo de cada miembro del clan. Descubrieron entonces que se podía obligar a otros a trabajar en beneficio propio y fue así que comenzaron a hacerse de esclavos. Hasta entonces, en

2 MORGAN, Lewis Henri (1818-1881). Abogado y padre de la Antropología Social. La obra en cuestión es "*Ancient Society",* 1877. También se puede encontrar valiosos elementos en otras obras suyas: *"The League of the Iriquois"* o *"La Liga de los Ho-de-no sau-nee o Iroqueses"* (en 1851); *"Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family"* o *"Sistema de Consanguinidad y Afinidad de la Familia Humana"* (1864); *Ancient Society of Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarium to Civilization"* o *"La Sociedad Antigua"*, *"La Sociedad Primitiva"* (en 1877); *Houses and House-life of the American Aborigines"* o *"Casas y Vida casera de los Aborígenes Americanos"* (en 1881).

3 BACHOFEN, Johann Jacob, *El matriarcado* (1861). Vivió entre 1815 y 1887. Historiador del derecho y filósofo suizo. Existe una selección de sus escritos: *Myth, Religion and Mother Right* (1967).

4 ENGELS, F: *"Der Ursprung der familia, des Privateigenthums und des Staates"*, Hottingen-Zürich, 1884. Se consultó en C. Marx/ F. Engels: Obras Escogidas, vol. III, pp 203-253, Ed. Progreso, Moscú, 1978.

los enfrentamientos violentos entre tribus -por venganza de sangre o para ampliar los territorios ante el aumento de la población- se podía masacrar al enemigo; pero nunca sojuzgarlo.

Por considerar el ganado como instrumento de trabajo del varón, la herencia había pasado ya entonces del derecho materno al derecho paterno y fue así como se impuso el patriarcado. Los esclavos fueron vistos también como posesión del patriarca, y los esclavos domésticos entraban a formar parte del clan familiar[5]. Al aumentar la riqueza, deja de producirse exclusivamente para consumir y ahora se hace expresamente para el intercambio comercial. Con esto, entró la diferenciación social al interior de la antigua gens, de modo que acabaron perteneciendo al mismo clan, tanto ricos como pobres; tanto deudores como usureros. Ya no todos los miembros del clan habitaban el mismo territorio, y en cambio, esclavos y colonos se mezclaron con los miembros legítimos del clan. Con la destrucción de los lazos gentilicios la riqueza pasó a considerarse ya como propiedad privada. Al acrecentarse los productos prosperaron los comerciantes, que con guardias armados transportan los productos de una a otra parte –las caravanas que cruzaban el desierto, y posteriormente, el comercio marítimo. Para facilitar el comercio, aparece el dinero y se acuña moneda, y con ello, nacen las deudas y la usura. Estos comerciantes se van enriqueciendo, sometiendo a los productores mismos.

Los antiguos clanes, cuya población aumentaba con esclavos y nuevos colonos, vieron la necesidad de las confederaciones de tribus, que habitaban un inmenso territorio común. En algunas partes, como entre los germanos, bandas armadas lideradas por algún caudillo (mesnadas), incursionaban en los territorios para saquearlos. El pueblo campesino, todo él en armas, se defendía de ellos como podía; pero en momentos de mayor hostigamiento, se organizaron fuerzas militares especializadas. Esta fuerza armada independiente -justificada en función de la defensa contra dichas invasiones extranjeras o para impedir la huída de los esclavos- posteriormente se fue empleando para el control interno de la población. A veces, la protección que ofrecían a los agricultores se daba a cambio de la propiedad de sus tierras, si bien los antiguos propietarios podían seguir gozando de su usufructo vitalicio. Así nacieron los grandes latifundios, que para ser aprovechados, con frecuencia fueron dados en arriendo. De entonces datan la nobleza

5 "Familia" viene de *"famulus"* o esclavo doméstico.

hereditaria y los grandes propietarios. El jefe militar era encargado por toda la tribu para la defensa (los "jueces" bíblicos); pero luego se fue convirtiendo en un funcionario estable, para terminar, finalmente como monarca. Al mismo tiempo, iba creciendo la división del trabajo –había agricultores, artesanos, nobles guerreros-, lo cual implicaba otro tipo de organización, ya no girando en torno a la "gens", sino en torno a las clases sociales o al territorio, dividido entre estos nuevos grupos. Las fronteras dejaron de basarse en accidentes geográficos naturales, y se hicieron convencional y rígidamente delimitadas, sin dejar entre las poblaciones ningún terreno neutral o de reserva. Fue el momento histórico de los imperios, en los que un poder central dominaba una vasta región, por medio de una jerarquía de reyes y nobles territoriales.

Engels ya no fue más adelante. No trató sobre las formas de propiedad asumidas por la modernidad. Pero no resulta difícil dar seguimiento de cómo la concentración de riqueza mundial se fue concentrando en los países del Norte. El comercio marítimo favoreció los viajes de exploración y el descubrimiento de nuevas tierras, pobladas por nativos, sea de antiguas civilizaciones desarrolladas, sea de pueblos con una organización social aún centrada en los clanes. Las nuevas tecnologías bélicas (el acero, la pólvora, el caballo) posibilitaron las empresas de conquista y colonización… y los europeos extrajeron del subsuelo de estos territorios desconocidos, grandes cantidades de metales, en especial el oro y la plata, que en sus países fungían como dinero y para uso suntuario, y trasladaron juntamente con estos ingentes recursos naturales, productos exóticos, fabulosos riquezas y esclavos africanos para otras colonias. Europa se vio entonces con una riqueza que no provenía del propio territorio y que favoreció la acumulación del capital.

En el viejo continente, el desarrollo tecnológico desigual, las pretensiones de hidalguía ibérica (España y Portugal), las guerras contra el Islam y la piratería, trasladaron esa riqueza de los países conquistadores a otros países que supieron desarrollar la industria textil y la técnica moderna. Algunos estudios han calculado la transferencia de valores de las colonias hacia Europa entre 1500 y 1750 -mil millones libras esterlinas oro-, constatando que corresponde puntualmente al valor total del capital invertido para posibilitar el nacimiento de la revolución industrial europea a principios del siglo XIX.[6] Dicha industrialización no hubiese sido posible sin las concepciones políticas del siglo XVIII, cuando emerge el individuo como sujeto, con sus derechos, pero a la

6 SEMO, Enrique: *"Historia del Capitalismo en México. Los orígenes"*, Era, 1979, Cap. III, p. 101. Cita las fuentes detalladas de esta transferencia de valores, de Ernest Mandel: *"Ensayos sobre el neocapitalismo"*, p. 158.

vez, desafiliado de los lazos corporativos que de algún modo lo protegían. El derecho a la propiedad privada crecía hasta llegar a oponerse al bien común. En los inicios del siglo XX se consolidó este sistema, con la reforma monetaria de Brenton Wood, las dos guerras mundiales,Xlos experimentos abortados de colectivismo estatal y el desarrollo de las nuevas tecnologías.

BIENES EN COMÚN EN UN PLANETA GLOBALIZADO

Cuando existía espacio y recursos suficientes en el mundo, la "propiedad privada" pudo justificarse por el derecho a disfrutar de la porción de tierra que hiciese suya el propio trabajo, reclamando de los demás su deber de respetarla. Tal derecho, empero, nunca se vio como algo absoluto. La Iglesia católica insistió que la propiedad estaba gravada por una "hipoteca social" y su valoración ética insistía en que los seres humanos están por encima de los bienes materiales, y que éstos están destinado, ante todo, a garantizar la sobre vivencia humana. Sin embargo, la visión que tenemos actualmente de la globalidad planetaria nos obliga a preguntarnos si no estamos ya en otro momento de la historia que obliga a mayores exigencias éticas. En los albores del siglo XXI, por primera vez estamos en posibilidades de conocer con bastante certeza cuáles son las necesidades básicas de la población mundial total, cuáles los recursos que cuenta el Planeta y cómo éstos se distribuyen. Nos enfrentamos, además, a macrotendencias que de no corregirse a tiempo, ponen en peligro, no sólo la sobre vivencia de la especie humana, sino, incluso, las posibilidades de cualquier forma de vida. Una reflexión filosófica sobre este hecho histórico social se vuelve, entonces, apremiante.

Un primer factor es el demográfico. Es posible que la especie humana ya se haya multiplicado demasiado para el equilibrio planetario. Si los primeros humanos habían tenido que vérselas con un gigantesco mundo despoblado, cien mil años después -hacia 1919- la humanidad había alcanzado los 1,500 millones de individuos. Apenas 50 años más tarde el Club de Roma constató que la población mundial se había duplicado, alcanzando los tres mil millones, calculando que de no corregirse, volvería a hacerlo en un lapso de treinta años…[7] Y efectivamente sucedió así, de modo que comenzamos el milenio con seis mil millones de seres humanos, previéndose que para el 2025 seremos 8,000 millones.[8]¿Los bienes totales que dispone el Planeta serán, para entonces, capaces de satisfacer las necesidades totales de sus habitantes? ¿Hasta dónde podremos seguir

7 "Los Límites del Crecimiento" (1969), F.C.E., México, 1974.

8 Kofi Annan: Informe sobre la puesta en práctica del Programa 21, plan mundial sobre el desarrollo sostenible aprobado en la Cumbre para la Tierra de 1992, en Río de Janeiro. Publicado para la Cumbre Mundial de Johannesburgo por el Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas. DPI/2244 -- Enero 2002

creciendo? ¿No será una obligación ética la autosustentabilidad lograda en equilibrio entre demografía y recursos posibles?

Constatamos que la Tierra misma se transforma profunda y aceleradamente. Las riquezas de recursos que el Planeta tenía en el sur tropical, han sido consumidas y aprovechadas por el norte occidental. Las reservas fósiles (petróleo, gas, carbón), por ejemplo, se encontraban principalmente en el Sur del Planeta; pero desde hace menos de dos siglos han estado siendo consumidas por el Norte[9]. Es sabido que la cuarta parte de la población del Norte consume el 70% de la energía mundial, el 75% de los metales, el 85% de la madera y el 60% de la comida. El problema se agrava al tener en cuenta que vivimos en un Planeta con recursos limitados, y que los bienes necesarios para la vida –y no sólo la vida humana- se están agotando. El 15% de la población mundial -la de los países ricos- consume el 56% del total mundial de los bienes; mientras que el 40% más pobre consume sólo el 11% del total (África consume 20% menos de lo que hacía hace 25 años).[10] Las condiciones de escasez causan una distribución diferencial de los bienes y valores, y esto lleva a una privación relativa (la existencia de ricos y de miserables). La Tierra ahora ya está prácticamente llena. Las fronteras de los países ricos se defienden y fortifican, no tanto ya como defensa contra las guerras (éstas llegan por el espacio aéreo), cuanto para impedir las avalanchas migratorias que pugnan por todos los medios por entrar en nuevas "tierras prometidas": la frontera natural del desierto de Arizona o del Río Bravo, entre México y Estados Unidos, se refuerza con valla electrificada y vigilancia con rayos lasser; la frontera marítima mediterránea entre Marruecos y Europa, se refuerza con altas vallas en los enclaves fronterizos Melilla y Ceuta.

Entre los bienes materiales, hay algunos que son condición indispensable para vivir, lo cual los hace cualitativamente diferentes de aquellos otros que constituyen las riquezas superfluas. Indudablemente que se trata de bienes que la humanidad debe poseer y utilizar en común y que, éticamente, nunca debieran privatizarse. Un ejemplo paradigmático es el agua. Siendo necesaria para la vida, su acceso es un derecho básico. Al mismo tiempo, se trata de un bien escaso: el 98% del agua existente es salada, y la mayor parte del 1% utilizable está en los hielos polares. Además, se encuentra en proceso de disminución: en la Ciudad de México, por ejemplo, las capas de agua

9 Los términos Norte y Sur, que ciertamente tienen connotaciones geográficas, se aplican más bien en un sentido sociológico, en referencia a los países ricos o pobres respectivamente; aunque no tengan dicha ubicación.

10 New Report from UN Secretary-General Outlines Vision for Building a Secure Future at Next Year's Johannesburg Summit on Sustainable Development. (20 December 2001).

descienden un metro al año[11]. También el agua de los océanos se está degradando; más de un billón de toneladas de contaminantes se arroja al mar en forma de sedimentos, arcillas, aguas negras, desperdicios de comida, venenos químicos, sustancias radioactivas, petróleo, etc.[12] Se constata, además, que el agua se utiliza en forma diferenciada, según las condiciones geográficas: hay 1,100 millones de personas (40% de la población mundial) que no tienen agua potable suficiente y para el 2050 serán dos tercios. Cada día 10,000 personas mueren por beber agua contaminada, y su mala calidad influye en el 80% de las enfermedades de los países pobres.[13] En algunas regiones africanas las mujeres tienen que caminar más de 10 kms para traerla.

El uso diferencial del agua depende también de estilos de vida supuestamente "civilizada": la cantidad de agua que gastamos en una ducha de cinco minutos es la misma que un habitante de los centros urbanos de hace un siglo empleaba durante todo el día. Cada persona en Occidente utiliza cada año 15,000 litros para remover sus desechos humanos. Hay lugares turísticos dónde el agua es escasa, y donde al mismo tiempo, los hoteles cuentan con albercas, campos de golf y ducha en cada cuarto, succionando el agua del subsuelo. Cien turistas en 55 días utilizan una cantidad de agua suficiente como para producir arroz para alimentar 100 aldeas durante 15 años. La escasez también es aprovechada como forma de negocio: unas cuantas corporaciones están privatizando los servicios relacionados con el agua, y se hacen grandes fortunas trasladando grandes bloques de hielo ártico hacia los países árabes o exportando agua de Los Grandes Lagos norteamericanos. Con esto, el precio del agua aumenta considerablemente, como pudo verse en Bolivia, donde desde su privatización aumentó el 35%. La Nestlé, propietaria de 68 empresas de agua embotellada, es dueña del 30% del agua embotellada. Le siguen Danone con el 15%; pero la Pepsi-Cola y la Coca-Cola tienen otro tanto, comprando manantiales y vendiendo agua con poca garantía. Lo que ahora se debate es si consideramos el agua como un derecho al que todos tienen, o si por ser un bien escaso, éticamente pueda ser considerada como mercancía y fuente de buenos negocios.

Otro bien semejante es el aire. Sabemos que está cambiando peligrosamente su composición química en la atmósfera, debido al uso excesivo de los combustibles fósiles, para la producción de energía en termoeléctricas, para la industria y para el transporte. Los gases invernadero –bióxido de carbono, clorofluorocarbonos, metano, ozono, oxido

11 "Agua: Despilfarro, escasez y contaminación" *Por el Dr. Marcos Sommer.* ÖKOTECCUM Alemania. www.ecoportal.net/consultas

12 Rose Fernando FMM. "H*acia una justicia ecológica como modo de vida",* Comisión JPIC, UISG/USG, Marzo de 2001

13 Informe sobre el Desarrollo del agua en el mundo, ONU, 2003.

nítrico, etc.- son gases contaminantes, que acumulados en la atmósfera, afectan la capa de ozono y captan y conservan el calor solar provocando el sobre calentamiento de la tierra. Desde la mitad del siglo XIX, el bióxido de carbono ha aumentado en la atmósfera en un 30%. Cada año seis mil millones de toneladas de bióxido de carbono pasan a la atmósfera, por lo que se prevé que para 2040 su incremento llegará al 60%, a menos que los acuerdos internacionales lo impidan. Las consecuencias para la salud son ya evidentes… y en la Ciudad de México, durante el invierno, ya se venden en las calles tanques de oxigeno. Considerar el aire como un bien común indispensable implica obligaciones éticas por limpiarlo y evitar la contaminación, principalmente para las empresas.[14]

La tierra es la principal fuente de producción de alimentos. Sin embargo, el 40% de la tierra laborable ha sufrido degradación. La desertificación amenaza al 20% de la Tierra. La mitad de los espacios llamados manglares se perdieron en el siglo pasado. El 80% de los pastizales sufren el problema de la degradación. En 1950, los bosques cubrían el 30% de la superficie de la tierra; hoy lo hace tan sólo el 7%.;[15] han desaparecido la mitad de los bosques que había en 1950, y cada año se siguen desforestando 14,5 millones de has. Aparte de estas causas naturales, que podrían evitarse, hay otras provenientes del consumismo irresponsable. Los bosques constituyen el pulmón del Planeta y ayudan a garantizar el derrame pluvial. Es claro, por tanto, que los bosques son también bienes comunes para toda la humanidad y que tampoco debieran privatizarse y convertirse en mercancías.

Otro problema percibido con la globalización es el de la producción y distribución de la riqueza. La producción anual, en términos económicos, ha aumentado de 31 trillones de dólares en 1990, a 42 trillones en 2000. La tecnología moderna y la globalización económica permiten muchos ahorros y aprovechamientos, de modo que en los últimos 50 años la economía mundial se ha quintuplicado, y a pesar de descensos ocasionales, el crecimiento continúa.[16] Nunca antes se había generado tanta riqueza como ahora, y sin embargo, nunca antes su distribución había sido tan escandalosa. El PIB mundial alcanza los 25 billones de dólares, de los cuales los países del G7 concentraron 17 billones de dls., otros 5 países tuvieron mil billones; mientras que

14 Juntamente con el aire está también el espacio atmosférico: las ondas radiales no pueden circular libremente, pues algunas corporaciones se han apropiado de este medio de forma monopólica, de modo que sólo ellos pueden usar este espacio, con mengua de la libertad de comunicación, hasta ahora, reducida sólo al Internet.

15 Giuliana MArtiriani: "Il Drago e l'Agnello", Ed Paoline, Torino, 2001 (CD)

16 *Earth and Faith: a book of reflection for action*, asociación de creyentes para el medio ambiente. Programa para el medio ambiente de las Naciones Unidas (UNEP), 2000.

180 países se reparten los 7 billones restantes.[17] Pero incluso al interior de estos países ricos, la riqueza se va concentrando cada vez más: Bill Gates concentra una riqueza equivalente a la del 40% de la población estadounidense[18], y él mismo, junto con otros dos norteamericanos magnates de la computación (Paul Allen y Warren Buffet), poseen US$110,500 millones de dólares, una riqueza igual a la de 600 millones de hbs. (42 naciones).[19] Las 356 personas más ricas del mundo disfrutan una riqueza que excede a la renta anual del 40% de la humanidad.[20] El Informe de una institución tan poco sospechosa como el Banco Mundial, realizado en 1992, dividió todos los países del mundo en cinco grupos iguales de acuerdo a la riqueza que según diversos indicadores poseían. De su comparación resultó que el grupo de países más ricos tenían una riqueza 150 veces superior a la del grupo más pobre. El primer grupo concentra el 86% de la riqueza mundial; el resto –o sea, el 80 % de la humanidad- se contenta con el 14 % sobrante; pero el 20% más pobre sólo puede disponer apenas del 1.5% de dicha riqueza. La investigación ya se había realizado hacia 1960, resultando que la brecha de la riqueza en esos treinta años, lejos de disminuir –como se publicitaba- se había duplicado.[21] De 1983 a 1990, pasaron 450 mil millones de dólares (mmdd) del Sur al Norte y otros calculan 150 mmdd cada año. Los principales mecanismos neoliberales de esta transferencia de riqueza son el pago del servicio de la deuda externa, el libre comercio y la especulación financiera.

El insulto se agrava atendiendo el despilfarro de la clase consumista mundial: harían falta unos seis mil millones de dólares más de lo que actualmente gasta el mundo en instrucción básica para que ésta pudiese llegar a todos. Pero Estados Unidos gasta ocho mil millones de dólares en cosméticos. Con nueve mil millones de dólares más habría agua para todos; pero Europa gasta once mil millones de dólares en helados. Se necesitan trece mil millones de dls. más para cubrir las necesidades de salud y nutrición para todos; pero lo que Europa y Norteamérica gasta en mascotas son diez y siete mil millones de dls. Por no hablar de los ciento cincuenta mil millones que Europa gasta en cigarrillos y alcohol, de los cuatrocientos mil millones que el mundo gasta en

17 *"El Grito de los Excluídos",* Sao Paolo, 12 de octubre 2000.

18 AMY CHUA: *"El mundo en llamas"* Ediciones B Grupo zeta, Barcelona, 2002, p.31

19 *El Grito de los excluidos", o.c.*

20 Lobo Alonso, José Antonio: *"¿Está en peligro la paz?*", Misión Abierta, diciembre 2001, #10

21 *Human Developpment Report*: United Nations Development Programme, 1992, Oxford University Press, N.Y. / Banco Mundial Report, 12 septiembre 2000.

drogas o de casi el billón de dólares que se gasta en armamento.[22] Ante la perspectiva global de las necesidades humanas, estas cifras nos obligan a revisar nuestro concepto de propiedad privada: no es posible disfrutar ilimitadamente de la riqueza que a otros les resulta necesaria para vivir.

La concentración de bienes puede llegar a ser prácticamente total. Nos encontramos con una potencia imperialista mundial, que mediante alianzas con las corporaciones y los grupos de poder político acaparan el monopolio de la alta tecnología, el monopolio armamentista, el monopolio de las comunicaciones, el monopolio financiero y el monopolio de las reservas ecológicas. Estas superpotencias, mediante el libre mercado, van haciéndose cargo de los bienes comunes –el abastecimiento de agua, la basura, la enseñanza, la salud, la seguridad social, el medioambiente, las obras públicas, etc.- de modo que en muchos países, los gobiernos no son ya quienes toman las decisiones económicas importantes. Es decir, los "servicios" dejan de ser bienes en común y se convierten en otras tantas mercancías para la apropiación de la riqueza colectiva en unas 300 megacorporaciones trasnacionales; mientras que los costos, los riesgos y los desastres, se socializan. ¿No pareciera ético limitar la posesión de bienes, cuando multitudes quedan privados de los elementales?

Otro tema más sería el de los patentes. Actualmente, tan importante como los bienes materiales es el conocimiento o el saber hacer, que éticamente podría ser considerado como patrimonio común de la humanidad. La investigación y la tecnología cada vez van siendo privilegio de grandes instituciones, que pueden invertir cuantiosos recursos. La omnipresencia del mercado justifica la comercialización de productos de beneficio colectivo por la supuesta recuperación de las inversiones. Sin embargo, esto también tiene un límite. El problema se planteó en el 2003, cuando Sudáfrica, un país con mayor incidencia de la pandemia VIH/Sida, requirió al gobierno cubano medicamentos a un precio mucho más accesible que el ofrecido en el mercado. Los laboratorios farmacológicos protestaron; pero ante la presión mundial tuvieron que ceder, permitiendo a aquel país comprar el medicamento en otro país dónde el precio de venta fuese considerablemente inferior. Otro tanto sucede con las nuevas semillas trasgénicas, capaces de mejorar la producción alimenticia mediante manipulaciones genéticas. Apenas el 11 de octubre de 2005 se acaba de aprobar la "patente Terminator" que provoca esterilidad en la segunda generación de plantas genéticamente modificadas, creando monopolio y control artificial de las semillas. Esta tecnología podría ser utilizada para cultivos como la soya, trigo, canola y algodón, lo que forzará a los agricultores a

22 Fuente: (*Informe PNUD 1988)*

comprar nuevas semillas cada año.[23] A veces, incluso, las compañías alimenticias han patentado semillas que tradicionalmente se producían en ciertas regiones tropicales y que ya eran consumidas por los nativos ¿Es lícito patentar la vida? ¿Es posible respetar la normatividad de los patentes en caso de una pandemia, cuando la vida de numerosas personas se encuentra en peligro? ¿Puede equipararse un medicamento a cualquier otro artículo comercial? ¿No se podrían considerar estos resultados como patrimonio de la humanidad?

Ghandi decía que el Planeta cuenta con suficientes bienes para satisfacer las necesidades básicas de todos; pero que son totalmente insuficientes para atender los deseos ambiciosos de las minorías consumistas. Para que todo el mundo pudiera vivir en el estilo de la población primermundista nos harían falta dos planetas más iguales a éste. Nos falta conciencia para comprender que los recursos planetarios son bienes que posee la especie en común, incluso compartidos con las demás especies vivientes. El desarrollo autosustentable es la única forma de sobre vivir, pues de continuar con las mismas macrotendencias, los pesimistas no consideran más de cincuenta años de vida[24]. La humanidad fue modificando la normativa respecto a los bienes en común de acuerdo a los condicionamientos de su supervivencia. Ahora hemos llegado a una situación límite en la que el bien común universal -la viabilidad futura de la especie- depende de la limitación de la apropiación privada de tales bienes. Los indios de Norteamérica dicen: *"No es verdad que hayamos heredado la Tierra de nuestros ancestros. Más bien la tomamos prestada de nuestros nietos"*.

El uso y la apropiación de los bienes -sea en común, sea privadamente- se rige por el principio de su "destino universal", pensado en función al desarrollo de toda la colectividad mediante el trabajo.1 La propiedad privada de los bienes suele defenderse a ultranza, y es considerada, al menos en la tradición occidental moderna, como un "derecho inalienable", que pretende fundamentarse como la mejor forma de garantizar el "bien común" (como si éste fuera simplemente la suma del bienestar de cada uno de los particulares). Los cuestionamientos a esta modalidad de apropiación de los bienes no pueden darse sin tomar en cuenta el proceso histórico. La reflexión ética, por tanto, deberá situarse socialmente, ya que son las circunstancias históricas las que determinan

23 La patente Terminator, EP 775212B, fue otorgada a la empresa Delta&Pine Land con sede en Estados Unidos, y al propio gobierno de ese país representado por su Secretario de Agricultura. Se otorgaron además versiones similares de la patente en Estados Unidos, y más solicitudes esperan veredicto en Australia, Brasil, China, Hong Kong, Jaón, Turquía y Sudáfrica. (http://www.banterminator.org)

24 Bastaría como ejemplo el sobre calentamiento de las aguas del océano: tal vez unos diez grados de aumento haga imposible el microplancton, necesario para la vida marítima.

la modalidad cómo los recursos materiales sean mejor encaminados a la humanización y socialización, es decir, al Bien Común. Su regulación jurídica, además, dependerá de la correlación de fuerzas existente en un momento dado y son también las ciencias sociales las que lo constatan. Ellas, por tanto, brindan el marco contextual previo e indispensable para cualquier reflexión filosófica auténtica.

La precariedad del bien y la posibilidad del ser humano como bien común

Luis Armando Aguilar Sahagún

Resumen: El ser humano vive bajo el signo de la precariedad, de la carencia, de la incompletud. El bien común es un concepto lastrado de una larga tradición metafísica y moral, incluso moralista. Se ha llegado a considerar el concepto de bien común como un ideal inalcanzable, indefinible, que se definiría con independencia de contextos culturales específicos y cuya realización supondría cierta imposición, a veces violenta, sobre la diversidad de concepciones de la vida buena.

Introducción

TODAS LAS COSAS SON buenas bajo algún aspecto, son bienes concretos. Pero su escasez, su carácter inaccesible para las grandes mayorías, los efectos negativos de muchos de ellos, la pluralización de sus significados respecto de cada cultura, ponen en cuestión el sentido de un bien común. Pareciera que ya nada puede ser común respecto del bien. [1] En cualquier caso, lo que parece caracterizar al bien común es su precariedad. Precario, es decir, pobre, insuficiente, en gran medida ausente de la vida pública, en medio de una cantidad de bienes que se multiplican sin medida.

El ser humano vive bajo el signo de la precariedad, de la carencia, de la incompletud. ¿Cabe afirmar que el primer bien común de la humanidad es el ser humano concreto? En el presente ensayo intento mostrar que la respuesta es positiva, que el mayor de los bienes sobre la tierra es el ser humano; que la persona concreta es el mayor de los bienes

1 El bien común es un concepto lastrado de una larga tradición metafísica y moral, incluso moralista. Se ha llegado a considerar el concepto de bien común como un ideal inalcanzable, vacío, que se definiría con independencia de contextos culturales específicos y cuya realización supondría cierta imposición, a veces violenta, sobre la diversidad de concepciones de la vida buena. En el intento de concretizar el contenido de lo que conviene a la vida de la multitud en el orden público, el concepto de bien común ha sufrido un fuerte descrédito en la reflexión filosófica actual. Se tiene la impresión de que su expresión sea el resultado de una abstracción. En lugar de "el bien" se habla de "lo bueno" o de los bienes (Rawls). En aras de lograr una visión que logre aglutinar dichas concepciones o estructurarlas bajo una concepción más amplia, se ha propuesto, por ejemplo, el concepto de justicia, más que el de bien común, dando lugar a un intenso debate filosófico en torno a la primacía de lo justo sobre lo bueno (Ricoeur). El contexto propio en el que se define lo bueno es el de la diversidad o pluralidad de concepciones y representaciones del mundo y de la vida. El bien común aparece como una noción metafísica insostenible dentro de una sociedad pluralista. Los bienes son concretos, y están ligados a representaciones y valoraciones culturales y sociales (Walzer).

comunes. Existe una relación entre la precariedad concreta de los bienes, la percepción y comprensión que tenemos de la precariedad y el olvido del ser humano como el mayor de los bienes sobre la tierra y en relación con la cual es posible dar un nuevo sentido al bien común. Pero no basta con lo anterior. Es necesario mostrar además que la precariedad de todos los bienes tiene que ver directamente con el hombre. No sólo en cuanto a que puedan ser considerados como insuficientes para satisfacer sus necesidades y aspiraciones. Es posible argumentar que la precariedad de los bienes se deriva, en buena medida, de una carencia en el ser humano mismo: en la comprensión y valoración de sí mismo y de las cosas y de la relación que establece con el mundo. Tiene que ver con el hecho de que la bondad humana no es absoluta, plena. Todas sus obras están marcadas por el signo de su propia insuficiencia, de su incompletud. Su ser encierra una paradoja, a la luz de la cual es posible iluminar la "paradoja del bien": escaso y sobreabundante a la vez. Una nueva mirada sobre el hombre y sobre el bien que sobreabunda en el mundo podría abrir caminos de solución más radical a los problemas de escasez. Este trabajo se articula en tres partes. En la primera se examina el significado de la escasez de los bienes y el carácter precario del bien echando una mirada a los distintos tipos de bienes y ámbitos de la bondad, desde los bienes naturales hasta el bien en el ámbito cultural, religioso y ético. En la segunda parte se examina el significado del ser humano como bien común y, al mismo tiempo, como ser indisponible. En la tercera parte se exponen algunas conclusiones e implicaciones.

La escasez de los bienes y la precariedad del bien

La humanidad se ve avasallada por las fuerzas de la naturaleza. La situación actual del mundo muestra que las catástrofes naturales están ligadas directamente a un tipo de civilización en la que la explotación irracional de los bienes naturales cobra un carácter de depredación, como lo muestran los cambios climáticos, la contaminación de cuencas de ríos, de mares, los incendios forestales causados por negligencia, etc. La humanidad en su conjunto se ha vuelto vulnerable.

La multiplicación de las desgracias, por otra parte, ha llevado a pensar que el mal, los males concretos, exceden con mucho la bondad que hay en el mundo. Catástrofes naturales (Match, Stan, Nueva Orleans), procesos de deterioro cultural, social, dinamismos económicos que acarrean graves secuelas sobre los pueblos, guerras, terrorismo. Philip Nemo habla en este sentido de un exceso de mal.[2] Las secuelas del deterioro que producen los daños a la naturaleza suelen rebasar con mucho las

2 Philip Nemo (1994) Job o el exceso de mal, Caparrós, Madrid.

previsiones de recuperación. Una catástrofe como el huracán Tsunami, que azotó a varios países asiáticos, por ejemplo, no sólo dejó secuelas sobre lugares por reconstruir, su infraestructura, etc. Hubo culturas completas que quedaron afectados en sus formas de vida al grado de que su sobrevivencia grupal ha quedado en riesgo.

Tsunami y *Katrina* son ya dos emblemas de la adversidad que embiste a la humanidad. Incontables muertes humanas, daños materiales irreparables. En la actualidad no resulta claro sin más que las catástrofes naturales sean hechos brutos que se imponen de manera avasalladora e indefectible sobre el ser humano. Al padecimiento, la impotencia, la impredecibilidad total de lo que amenaza a la vida humana están cada vez más asociados otros términos, como la solidaridad, más o menos eficaz, y la responsabilidad o irresponsabilidad de lo que ocurre, con conocimiento de causa. Las omisiones, las acciones colectivas que se revierten en daños "naturales", siendo así que en su origen hay hondas raíces de acciones y omisiones individuales o colectivas que desencadenan dichas catástrofes.

Lo que vale para las catástrofes naturales es igualmente válido, creo, en todos los ámbitos de la vida del hombre. Las siguientes reflexiones quienes ser una meditación sobre la precariedad del bien con el propósito de poder contrastarlo con el bien más olvidado sobre la tierra: la persona humana. Con el propósito de esclarecer lo que implica esta expresión, me serviré de un término más próximo y reconocible: el de escasez. La intuición que guía las siguientes reflexiones se basa en la constatación de un hecho simple y no por eso menos paradójico: Lo más abundante es lo más precario. Más exactamente, el bien más abundante está atravesado por un límite, casi de una mutilación en sus posibilidades de hacer del bien el horizonte evidente de acción y de sentido de la vida de la especie humana. Dicho con más precisión: El ser humano está atravesado por el carácter paradójico de la bondad de que es capaz. Esto se plasma en su mundo, sus obras, su cultura y su relación con todo tipo de bienes y en todos los ámbitos.

- Escasez de los bienes naturales

La naturaleza es pródiga. El sentido positivo de esta verdad, aparentemente trivial, como lo advierten grupos sensibles a los problemas ecológicos, se encuentra amenazada. La prodigalidad, la abundancia de bienes sufre daños por causa del hombre. Los bienes de la naturaleza son abundantes, pero su permanencia, crecimiento y disfrute por parte de todos los miembros de la especie se encuentra sometido a la irracionalidad, la

negligencia, así como a la falta de conocimientos suficientes para hacer de ellos bienes que puedan ser aprovechados por las mujeres y los hombres dentro de sus respectivos contextos culturales. Los bienes de la naturaleza están ahí, como tesoros escondidos, o bien como tesoros sometidos a la corrosión de la acción depredadora de quienes nos servimos de ellos para satisfacer las necesidades que hemos cultivado de forma poco atenta, incluyendo la capacidad de destrucción, despojo e imposición violenta.

Los bienes necesarios para la satisfacción de las necesidades básicas de los pueblos son insuficientes. No son accesibles para todos en la misma medida. Hay un conjunto de bienes comunes a los que la humanidad como un todo tiene el derecho de disponer, que en la actualidad sólo pueden ser disfrutados por unos pocos: agua potable, aire, tierras cultivables y terrenos para la vivienda, el llamado "patrimonio cultural de la humanidad": los fondos de los océanos, recursos naturales, vegetación, fauna…[3] Las urbes modernas cobran el perfil de enormes desiertos inhabitables, en las que los bienes se consumen y gastan como meras "cosas" sin otro valor que el de la satisfacción inmediata de necesidades, sin más sentido que el de su existencia efímera. El conjunto de todos los bienes parecen insuficientes para satisfacer las necesidades, los deseos, anhelos y representaciones de felicidad personal y colectiva.

- Escasez económica

La economía parte del supuesto fundamental de la escasez de los bienes que pueden satisfacer las necesidades humanas. Los bienes naturales escasean, mientras proliferan una innumerable cantidad de bienes de consumo que se multiplican de acuerdo con una lógica de producción y oferta asociada al desarrollo tecno-científico y de la economía. Los desperdicios y las enormes cantidades de basura acumulada se convierten en focos de infección a nivel colectivo. Los equipos de reciclaje parecen insuficientes para compensar los daños que genera el consumo, o bien el dispendio de esa cantidad de bienes. Aquí se muestra la paradoja de esta palabra, el bien, o mejor, la marcada ambigüedad de este concepto.

En el ámbito económico es un lugar común hablar de bienes escasos. La ciencia económica parte de ese supuesto y hace de él una de sus premisas capitales. Escasez económica no es sinónimo de falta de dinero, como lo es para la gran mayoría de la población. La escasez económica tiene peculiaridades más hondas: La satisfacción de

3 Cf. Luis Armando Aguilar (1999). El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, México.

las necesidades humanas no puede ser cubierta por los modos de organización de los sistemas económicos vigentes. He aquí otro supuesto incuestionable de la economía moderna: las necesidades humanas son prácticamente ilimitadas, de ahí que suela entenderse que la "reina de las ciencias sociales", la economía, suela entender su tarea fundamental como el estudio de la satisfacción de las necesidades humanas mediante la adecuada administración de los bienes escasos (Samuelson).

La escasez económica cobra aquí un sentido más radical. La economía es ante todo un modo de relación humana. El del intercambio, la producción y la valoración de que necesita el ser humano para llevar una vida digna, en convivencia con los demás. Lo que escasea en la economía es entonces la índole, la calidad de las relaciones humanas, la capacidad de valorar las cosas y de compartir esos criterios de valoración; la capacidad de comunicación de todo tipo de bienes, en relaciones de simetría y reciprocidad, como relaciones de intercambio y, más en el fondo, de encuentro entre quienes se vinculan en virtud de las cosas valiosas que generan y son capaces de ofrecer a otros. La escasez económica se hace sinónimo, así, de un empobrecimiento humano, de una falta de alcance de miras en los modos de acercarse al mundo anónimo del mercado, en el que se imponen leyes de carácter casi-natural con una fuerza implacable: los precios, las fluctuaciones de las acciones en las bolsas de valores, la "ley" de la acumulación de capital, la demarcación de jerarquías que establecen claras relaciones asimétricas en las que sobresale el principio de auto-afirmación, poder y seguridad. Lo escaso de la economía es, entonces, fundamentalmente la escasez del hombre que se relaciona con el hombre de cara a un mundo dado, en el que la vista se obnubila frente a lo valioso y lo supremamente valioso: la vida digna, la convivencia cordial y el disfrute compartido de un mundo constituido y construido por personas con un rostro y una capacidad de ofrecer lo que son capaces de producir, generar e intercambiar en un clima se cooperación. La escasez de la economía es la incapacidad de administra la casa común, en que los bienes son, de manera fundamental, dones.

- Escasez de los bienes sociales

Bienes sociales son ante todo las personas en cuanto lo que son y hacen se traduce en beneficio de otros, desde el ámbito de las relaciones interpersonales hasta las más extensas redes y vínculos, hasta abarcar la sociedad civil nacional e internacional. Al hablar aquí de escasez el énfasis recae no en la existencia de numerosas formas de vinculación en todos los niveles, sino justo en su insuficiencia, a la luz del horizonte de demanda que exige nuestro mundo. Bienes sociales son las instituciones, las normas,

los ámbitos de vinculación que hacen posible la extensión cada vez más amplia de posibilidades y oportunidades de crecimiento para todos los habitantes de la tierra.[4]

Entre los bienes sociales se encuentra, de una forma muy fundamental, la capacidad de reconocer al otro, en su riqueza y peculiaridad irreducible; la voluntad de escucha y colaboración, el movimiento excéntrico que pospone el propio interés o por lo menos es capaz de relativizarlo a la luz de la necesidad ajena. El hombre es un bien para el hombre y también puede ser un lobo para el hombre (Hobbes). Es su hermano y su enemigo, su competidor y camarada. Lo más escaso de los bienes sociales son, a mi modo de ver, las vinculaciones profundas o la capacidad de establecerlas en términos de otro como a sí mismo.[5] Y la raíz de esa escasez no sea quizá el egoísmo, sino la incapacidad de descubrir que, en buena medida, "somos el otro" o nos debemos en buena parte a él , a ellos, a un contingente de seres con lo que nacemos vinculados, lo mismo que con la tierra y la corriente de la vida que siembra, en mayor o menor medida, un profundo anhelo de unidad.[6]

- Escasez del bien político

Las libertades para ser y desarrollarse entre los demás en términos de reconocimiento, garantía de respeto y cooperación no parecen ser la marca del bien que vincula a los hombres entre sí, como tampoco la exigencia mínima de un trato en condiciones de igualdad para beneficiarse por igual del poder para emprender la empresa común de una comunidad en la que sean incluidos, el voz y el voto, la acción y la colaboración de todos. El bien e política tendría que ser tan común como los bienes naturales, económicos y sociales. La diferencia la marca, históricamente, los modos re organización; la estructura de los regímenes, las fórmulas de participación, representatividad y concepciones de la vida buena de la multitud.

La escasez del bien en política consiste en buena medida, en la pérdida de perspectiva de la política como bien, como ámbito no sólo de confrontación conflictiva, sino de posibilidades reales de soluciones, del ceder y el proponer. El desencanto ante las grandes máscaras que encubren las carencias y pasiones más elementales y se sirven de la violencia, la maña y la mentira han conducido a un escepticismo que toca a

4 En este sentido, el Papa Pablo VI hizo notar la importancia del fenómeno de socialización creciente en el mundo contemporáneo.

5 *Sí mismo como otro* es el sugerente título de la importante obra de Paul Ricoeur (1997). F.C.E., México. Sobre todo los estudios V a VII, que constituyen lo que el autor llama su "pequeña ética".

6 Cf. Paul Ricouer "Notas sobre el anhelo de unidad" en Historia y verdad (1991), Encuentro, Madrid, pp.

la misma naturaleza humana. La raíz de la escasez de los bienes políticos ¿no es el desconocimiento del homo politicus como condición humana, asumido conciente y responsablemente? ¿O es la desesperanza, la desconfianza en que, junto con los otros, incluyendo al gobernante, todo hombre posee la capacidad de gestar un bien que rebasa los intereses comunes? ¿Es la incapacidad de reconocer que hay un bien superior a los planes sin sentido de la acumulación del poder de grupos y partidos? ¿Es la maquinaria sin control de la ignominia organizada o el triste desconocimiento de que los modos más nobles de vida y de vinculación humanas radica justamente en la capacidad de construir un mundo en el que todos puedan ser protagonistas? ¿En la incapacidad de entender que ser zoón politikón es ser capaz de construir, por la vía de la auto-limitación del poder, de su cauce racional, la noble morada del hombre?

- Escasez del bien en el ámbito religioso

Este ámbito parece estar referido al bien por excelencia: la vinculación del hombre con su origen y meta. Dios como fuente de la vida y de todo tipo de bienes; Dios como origen de la paz y sumo bien; Dios como fuente de toda bondad en el corazón humano y en todas las obras y relaciones humanas.

La religión ha sido siempre una fuente de bondad para el ser humano. Dispensa consuelo y esperanza, sentido y motivos para vivir y luchar contra todo tipo de adversidades, ofrece una mirada sobre el ser humano y sobre el mundo que no es posible encontrar desde ningún otro ángulo o visión del mundo. En la historia de las culturas la religión ha sido un manantial de fuerzas creativas y de creaciones artísticas y científicas, el ámbito en el que el hombre ha descubierto su propia humanidad, su insuficiencia y limitación así como su apertura a lo Infinito.

Sin embargo, es posible advertir que la religión no constituye un bien en todas sus formas concretas; no todos sus códigos humanizan al hombre; sus instituciones pueden llegar a pesar más que la vida de sus miembros; los hombres pueden ser capaces de destruirse unos a otros por motivos religiosos; la religión ha llegado a ser un obstáculo para la comprensión entre los pueblos, para la fraternidad y la justicia. Desde la perspectiva más original de las grandes religiones, la precariedad del bien religioso es la incapacidad humana para vincularse con el Dios de la vida y promover el bien de las personas, de los pueblos, o el desarrollo de la ciencia y de la sabiduría.

- Escasez de los bienes de la cultura

La cultura es en cierto modo la fuente y la acumulación de todos los bienes que es capaz de producir el ser humano. La cultura es un bien constitutivo del ser humano, dado que el hombre es un ser cultural: su subsistencia y posibilidades de desarrollo están tan vinculadas con su acción sobre el mundo que resulta imposible concebir a la humanidad sin referencia a la cultura. Él la crea y, al mismo tiempo, es creado por ella. Se le conoce por la cultura que hereda, en la que vive y encuentra sus posibilidades, y también por la que es capaz de transmitir a las futuras generaciones. Los bienes culturales son los productos de la praxis humana. Suele hablarse de los bienes culturales como "frutos" por la referencia directa que la cultura guarda con la vida en todas sus formas. Podría decirse que la cultura es la vida humana plasmada en sus obras y que la historia de la humanidad es un enorme campo de cultivo en el que viven, crecen y mueren los hombres.

Una de las grandes paradojas de la civilización actual consiste en estar montada sobre la acumulación de productos culturales que encierran un carácter extremadamente ambiguo: la cultura no es sinónimo de humanidad; los bienes son abundantes, y están acaparados en pocas manos; los bienes naturales son al mismo tiempo bienes culturales que nos hemos hecho incapaces de aprovechar, administrar, cuidar, distribuir y multiplicar adecuadamente. Jamás el ser humano había logrado una capacidad de controlar y prever el comportamiento de los fenómenos naturales como ocurre en la era de la tecno-cienicia.

Sin embargo, pareciera que el signo de nuestro tiempo fuera la incapacidad de actuar con libertad en un mundo de leyes autónomas. Nunca antes se había conocido una diversidad tan grande de productos con las que el hombre puede satisfacer sus necesidades básicas. Y sin embargo esta posibilidad se ha llegado a convertir casi en un privilegio de una parcela de la humanidad. Nunca como en nuestro tiempo se había penetrado en la estructura de la materia, en el conocimiento de las leyes a que responde su funcionamiento y a la posibilidad de predecir su comportamiento a futuro. Y sin embargo los productos de la ciencia y de la técnica han puesto en peligro la supervivencia de la humanidad. De suyo el contar con ellos no da garantía de una vida mejor.

Por otra parte el mundo actual parece sofocar cada vez más las capacidades de mayor creatividad en los ámbitos del arte y la expresión. Contamos con todo tipo de recursos para hacer accesibles las obras de arte heredadas en la historia, y, no obstante, esos bienes culturales están muy lejos de ser en los hechos un patrimonio común. Numerosas expresiones artístico-culturales son un reflejo más de la confusión y, en muchos casos, de la abolición de lo humano, que de la riqueza de sus capacidades de creatividad e invención.

- Precariedad del bien ético o la moral como bien escaso

Entre todos los tipos de bienes el mayor es sin duda el que es capaz de hacer el hombre. Es el bien ético. El bien ético cualifica toda acción humana realizada en conciencia, libertad y responsabilidad, todos los bienes están como impregnados por el bien ético, la bondad o maldad están referidas a lo que el hombre intenta y produce a través de su acción libre.

Los bienes naturales, culturales, económicos, políticos y religiosos tienen un plus en cuanto el hombre se orienta por ellos en favor de su propia humanización. Por el contrario, estos bienes se vuelven contra el hombre cuando no están envueltos ni orientados por el bien ético. La bondad de las cosas no tiene sentido para el hombre sin referencia a lo que él determine hacer de ellas. La bondad de los bienes económicos está íntimamente ligada a las decisiones por las que aquellos se convierten en medios para satisfacer necesidades y relaciones humanas. El bien de la política es esencialmente resultado de la voluntad de convivencia, de orden, de respeto, reconocimiento, justicia y paz. No existe el bien en el ámbito político al margen de la rectitud y de la responsabilidad social. En el ámbito religioso la bondad se pone especialmente a prueba en las acciones morales del hombre religioso, la bondad de la religión es, en el ámbito de la convivencia, fuente de la bondad moral. Los bienes culturales no son ajenos a la bondad o maldad de quienes los producen o se benefician de ellos.

Aun cuando en el hombre existe la capacidad de optar por el bien y de vivir conforme a el su ser y sus obras llevan la marca de sus propios límites. El ser humano puede llegar a ofuscarse y a vivir en la contradicción: como ser movido a su propia realización es capaz de optar por el mal y de escatimar el desarrollo de su capacidad ética. Se ha caracterizado al bien moral como un bien escaso (Nell-Breuning) para enfatizar la necesidad de optimizar los esfuerzos de la voluntad a fin de poder multiplicar el conjunto de todos los bienes necesarios para la vida.

El ser humano es capaz de grandes realizaciones morales, pero aun estas pueden suponer el costo de valores tan preciados como el de la propia vida, el ámbito de su irradiación puede quedar sepultado al menos por largos períodos de tiempo ni sus frutos no siempre son perceptibles. Esto se puede ilustrar, por ejemplo, con el destino de la obra de grandes personajes como Mahatma Gandhi. La insólita capacidad de poner en marcha el proceso de independencia de todo un continente se vio empañada de violencia y división en pocos años por las luchas de autonomía entre la India y Paquistán, etc. Aun el bien que el hombre es capaz de realizar está marcado por cierta ambigüedad. La acción buena puede, a la larga, tener efectos negativos, no deseados. Un gran hombre puede abrir el horizonte de liberación de todo un pueblo y, al mismo tiempo, sentar las bases de una situación de violencia. El intento por refundar una institución puede traer aire fresco, pero producir descontrol y falta de dirección en ella, una vez que desaparece el lider que pone en marcha el movimiento, o que decae el clima espiritual generado por su personalidad, etc. A la larga se hace patente el carácter vulnerable del bien.

El ser humano como ser indisponible y bien común

En la historia del pensamiento el hombre ha sido considerado como bien bajo distintos aspectos. Como bien útil, como bien que puede ser intercambiado (mercancía), como bien en la medida en que forma parte de un todo (colectivismo).

La bondad del hombre también se ha visto sometida a una suerte gradación. El bien como valor y dignidad, que correspondería a los seres en función de otros bienes: posesiones, posición social, títulos, pureza de raza, etc. La concepción moderna de una igual dignidad para todos los seres humanos se funda en la valoración de la libertad como un bien común, que no depende de otros atributos. Aquí se da un desplazamiento. El bien ya no es la persona en sí misma, sino sus derechos, inherentes a su dignidad y libertad.[7]

Por otro lado, también se ha valorado al hombre en función del bien moral. El hombre sería un bien en la medida en que sea un hombre bueno. Se trata de una bondad que podría ser constitutiva o adquirida. Dependería del mérito de la virtud y del impacto de su acción sobre el conjunto de la sociedad. Uno de los criterios decisivos para reconocer

7 Cf. Como advierte Abraham Joshua Heschel la insistencia unilateral en la libertad, desligada del sentido de obligación, puede socabar las bases de la convivencia social. Cf. Abraham J. Heschel (1975). The insecurity of freedom. Essays on Human Existence, Schocken Books, Nueva York, p. 17

la calidad humana de una persona radica en su capacidad de donación. El hombre bueno es un bien para la comunidad. El hombre malo, un ser que hace daño, frente a quien es necesario ponerse en guardia, o a quien hay que poner bajo control o incluso eliminar de la sociedad.

Los hombres también pueden ser valorados en función de su utilidad, de sus aptitudes y capacidad para contribuir al buen funcionamiento de las instituciones, o de la sociedad entera. Los discapacitados, los ancianos, se convierten en una carga. Se les valora en función de cualidades o, en todo caso, de los vínculos de afecto, pero no como un buen en sí. Para que esto ocurra -se ha propuesto- sería necesario tomar como punto de partida al hombre en su alteridad radical. Su ser otro se impondría como el bien primero y origen de toda obligación (Lévinas). Su vida, como interpelación de mi libertad y responsabilidad fundaría radicalmente toda otra pregunta y sería el primer parámetro de la conducta ética.

El individuo es un bien común en la media en que es donación, en la medida en que es bien-para-los-demás y bien para sí mismo. El valor de la persona es reconocible a través de la vinculación a los demás, como ser entre los otros. El valor de su individualidad no radica principalmente en lo que le es exclusivo, como si se tratara de una propiedad privada. Su individualidad, indivisible y enteramente propia, es ser sí mismo, no tener-se para sí. El propio valor, la dignidad de la persona es dignidad reconocida en un entramado de relaciones en la que la persona es. Ser alguien es ser reconocido, reconocible, como presencia que demanda atención y cuidado, o como ser que está ahí y es un bien por todo lo que da desde su individualidad. Para que la individualidad sea propiamente un bien común ha de conservar su carácter único, absolutamente insustituible. Además, esa individualidad ha de ser reconocible por la libertad con que se entrega, por un compromiso de toda la persona. Ya no se trata de salvar al individuo de la "masa", sino de que el individuo sea fermento de la masa por su propia iniciativa, en libertad.

En medio del misterio del mal, despuntaría el milagro del bien cuya fuente es el mismo ser humano. En medio de la precariedad y de la escasez del bien común, la persona descubriría que su mera existencia es un bien para el hombre. El hombre vivo es el primero de los bienes para los demás y, por eso, él mismo es bien para la comunidad, es un bien común.

Esta afirmación encierra una paradoja: por una parte, la persona es un ser capaz del bien: de descubrirlo, nombrarlo, buscarlo, hacerlo y crearlo, en distintos grados y de múltiples maneras. Es, a la vez, el ser que lo puede ocultar, negar. Un ser que destruye y hace daño. Pero sobre todo, un ser que puede olvidar que él mismo es un bien, para sí mismo y para otros, incluso, si existe, ante Dios mismo.

La paradoja de la sobreabundancia

El bien común es un ideal inalcanzable y por eso todos los bienes nos parecerán siempre inalcanzables, insuficientes. El bien concreto es el ser humano. Por ser un fin en sí mismo, el ser humano es indisponible, un ser inalienable en su ser. Puede decirse que es un bien común en cuanto el mero hecho de su existencia encierra de suyo un bien para la humanidad. Es bueno que exista el hombre. Esta es una experiencia básica, una intuición fundamental de cada persona sobre el valor de su propia vida. Esta afirmación se sustenta en la experiencia del descubrimiento de las cualidades, propias y ajenas, y en la capacidad de desarrollarlas, de hacer cosas de provecho para otros. Más fundamentalmente, se sustenta en la experiencia del amor que se constata en la familia, en la amistad, en la relación de pareja, de comunidad. Esto es válido también para las personas con fuertes discapacidades físicas o mentales. Aun las personas más limitadas pueden convertirse en objeto de cuidado, de amor y protección por parte de quienes sufren sus deficiencias.

Lo que genera la abundancia de bienes es la abundancia de seres humanos conscientes de sí mismos, como fuente de bondad para otros. Desde esta perspectiva sería posible reconsiderar el sentido del bien común. La pluralidad de personas es una riqueza de bienes. Su co-existir es el bien común fundamental. Sobre esta base, sería posible revalorar todos los bienes, reconsiderar su escasez y matizar el sentido de la precariedad del bien personal y colectivo.

El bien es precario porque escasea en el mundo, siendo todo él un desbordante conglomerado de todo tipo de bienes. El mundo pide más bien y se lo pide al hombre, su destinatario. El bien, tan precario como es y aparece, se vuelve sobreabundante cuando el hombre se reconoce capaz de él y se dispone a realizarlo. Un bien precario no equivale a un bien estéril.

La precariedad del bien nace de la incapacidad para valorar lo bueno. También de los límites que el ser humano es capaz de ponerse así mismo para fecundar al mundo por

sus opciones y actos. Nace del dispendio de bondad que todo ser humano es capaz de realizar y que pasa desapercibido y está ahí, como simiente de todo lo gratuito, fecundo y hermoso. Frente al carácter precario y paradójico del Bien, al mismo tiempo sobreabundante y escaso, cabe preguntar cómo multiplicar y hacer efectivo los bienes concretos de que disponemos.

El hombre ha olvidado que es un bien. En la toma de conciencia y recuperación de esta experiencia no solo se pone en juego el sentido de la propia existencia. Si el hombre fuera capaz de volver sobre sí mismo, podría descubrir su bondad constitutiva como un modo de ser referido a sí mismo y a los demás, aprendería a valorar todas las cosas, a descubrir el bien que hay en todo.

El mal común

Eneyda Suñer

A mi maestro de ética Pedro de Velasco S.J.

Valores culturales extraordinarios
como la democracia, el diálogo y
el consenso pueden ser altamente
maléficos si, de hecho, se fundamentan
en instituciones que producen males
elementales a la mayoría de la humanidad.
JORDI COROMINAS

Introducción

¿Cómo preguntarnos por el bien común en una época en que toda frontera, límite y criterios de acción tradicionales parecen irse desdibujando?

Si para poder hablar de bien común se necesita de un referente que sea también común, porque "en el fondo de toda moral lo importante no es el sistema de deberes que la sociedad determina; lo que importa es la idea que se tenga de hombre,"[1] y ante este mundo multicultural y diverso no encontramos fácilmente referentes comunes, entonces quizás sea menos ambicioso y más plausible -por lo menos como acercamiento inicial al problema-no tanto hablar de bien común sino de mal común. Porque aunque tal vez sea difícil que nos pongamos de acuerdo sobre qué cosa sea eso del bien común, a lo mejor es más factible que estemos de acuerdo sobre lo que sea el mal común en su sentido más elemental.

A primera vista esto pareciera ser más complicado todavía, ya que aun prevalece la noción agustiniana del mal, según la cual éste ha sido visto como negatividad, como privación de bien. En este sentido, si el bien depende de un concepto de hombre, el mal a su vez dependería del concepto de bien, y mientras no acordemos este último no podremos acordar tampoco qué cosa sea el mal.

Si embargo, para el presente análisis me voy a apoyar en la noción zubiriana del mal, el cual es visto con una cierta positividad y no sólo como mera privación. Así, el mal será la condición de la realidad respecto al hombre. Es decir, el mal sí es relativo, pero lo es respecto al hombre y no sólo respecto al bien, por lo que su análisis pende, al igual que el análisis del bien –que también es respectivo—de lo que sea el hombre. En este sentido se me podría objetar que analizar el mal es entonces igual de complicado que analizar el bien, por lo que daría lo mismo iniciar el análisis por el lado del bien que por el lado del mal, y que sólo un cierto escepticismo o una visión pesimista de lo social, hacen que el presente artículo trate sobre el mal y no sobre el bien.

Con todo, el bien no deja de tener –de lo contrario no sería bien—una fuerte carga de integralidad. Digamos que el bien es más bien si es completo, si le falta algo pierde un poco de su bondad. En cambio, el mal es privación –en este sentido coincidimos con san Agustín, pero que el mal sea eso no significa que sea sólo eso—por lo que es más fácil detectarlo. En los hechos siempre parece más evidente lo que falta que lo que se tiene o lo que se aspira a tener; es por esto simplemente por lo que me parece más sencillo empezar el análisis por el mal, y de ahí apuntar hacia el bien.[2*]

1 Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre,* Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 425.

2*Como lo señalé hace un momento, este análisis parte de nociones zubirianas. La razón es que estas nociones se muestran sumamente fecundas para los análisis sociales, pero los resultados a los que se llegue con este artículo no se pretenden adjudicar a Zubiri, son fruto de mi propia interpretación y utilización de sus conceptos.

Fundamentación metafísica de lo social

En primer lugar quisiera subrayar que en el hombre podemos hablar de un antes y un después. El hombre es, antes que nada, una serie de elementos físicos, biológicos y psicológicos; una serie de capacidades organizadas de una cierta manera. El hombre es un cuerpo, tiene ciertos genes y por ellos ciertos rasgos, tiene un temperamento, una inteligencia, una voluntad, y determinadas tendencias, por mencionar sólo algunas de sus características. Sin embargo, el hombre es un ser eminentemente inacabado, todo eso que hemos dicho que es, sí lo es, pero no es todo lo que puede ser, y ser hombre consiste precisamente en un hacerse a sí mismo. Podemos decir que todo eso que decimos que el hombre es, es sólo la base que posibilita al hombre para constituirse a sí mismo, y esto en que se constituya es lo que hemos llamado el después. En este sentido, el hombre se convierte en un proyecto para sí mismo. Cada uno de nosotros va haciendo de sí lo que quiere y puede con los medios a su alcance.

Esta distinción es fundamental, porque cuando he señalado que el bien y el mal dependen de la concepción de hombre que se tenga, me refiero fundamentalmente al hombre como después, como proyecto. Decimos que algo es más o menos bueno porque nos acerca más o menos al proyecto de hombre que tenemos, y llamamos mal a lo que nos aleja de eso.

Sin embargo, los proyectos de hombre que podemos tener, necesitan, para ser realistas, arraigarse en lo que el hombre previamente es, es decir, en las posibilidades reales que brinda la humanidad misma del hombre. No podemos aspirar a ser bueyes –aunque nos comportemos como tales lo hacemos como humanos—ni a ser ángeles. Con todo, la infinita variedad de posibilidades que lo humano nos abre, no pueden ser ni más ni menos que posibilidades humanas, arraigadas en lo que tenemos en común todos los seres humanos –por lo menos en su aspecto formal--que es lo que hemos llamado el antes.

En este sentido, la concepción de hombre que se busque plasmar, y con ella la noción de lo bueno y lo malo que la acompañen, deben arraigarse en las características reales y concretas que ofrece lo humano en su sentido primario.

Y una de estas características fundamentales es lo social. Dicho de otra manera, lo social no es una opción, es una determinación. No es un rasgo que pertenezca a un posible proyecto de humanización, es una de las bases fundamentales para construir cualquier proyecto. El hombre sólo es tal en y con los demás. Lo social en términos zubirianos

será "la forma física en que el hombre queda vinculado a los demás,"[3] es "una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad."[4] Los otros me modulan de manera real y física.

He señalado anteriormente que el antes es lo que tenemos en común todos los seres humanos, pero he resaltado que es común por lo menos en su aspecto formal. Y esto es así porque en su contenido aun esos aspectos tan elementales están ya modulados por los demás. Los otros están incrustados en mi vida y me van modulando, aun desde antes de nacer. Por manejar algunos ejemplos: el aspecto psicológico se va modulando de formas distintas si el niño es deseado o si no lo es. En el aspecto físico, la constitución del niño en mucho dependerá de la alimentación y los cuidados de la madre, etc.

De esta manera vemos con toda claridad que lo social es una determinación fundamental de lo humano en su aspecto primario. Con su acción sobre el niño, la alteridad humana lo va modulando, podemos decir que lo va condicionando, el niño podrá ser un proyecto para sí mismo todo lo autónomo que se quiera, pero tendrá que partir de esas condiciones que lo social le va imponiendo.

En este sentido lo humano, en su aspecto primario y fundamental, se nos brinda como una serie de posibilidades de realización, pero posibilidades permeadas y determinadas por los demás. Nos encontramos así con que hay posibilidades humanas que para un determinado individuo o grupo de individuos se pueden haber perdido definitivamente y hay posibilidades que existen sólo gracias a la intervención de los otros.

Así, podemos decir que la posibilidad de vivir en comunión con la naturaleza al estilo de los indígenas norteamericanos es una posibilidad humana ya definitivamente perdida, porque el daño que hemos hecho con nuestra actividad a la naturaleza es ya en muchos aspectos irreversible, y porque toda posible conservación y renovación de la naturaleza, tendrá que pasar ahora inevitablemente por los medios tecnológicos de que disponemos. A su vez, estos medios tecnológicos nos abren posibilidades de realización que lo humano no tenía hace doscientos años; estas posibilidades existen ahora, sólo gracias a la vinculación de los otros en nuestras vidas.

Estas posibilidades que los otros nos abren y nos cierran con su acción sobre nuestras vidas, se decantan en el tiempo, y eso precisamente es la historia, la cual consiste en "el decurso de creación y apropiación de posibilidades."[5]

3Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre,* Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 272.

4 *Idem,* p. 259.

5 Marquínez Argote, Germán, artículo *El problema de la historicidad del ser de l hombre,* publicado en *Balance y perspectivas de la filosofía*

Por esto podemos afirmar que el hombre es también primaria y fundamentalmente un ser histórico, y lo es, no sólo porque es un proyecto para sí mismo que se realiza de modo temporal, sino también porque las posibilidades reales de realización del proyecto individual, dependen en cada momento de las posibilidades reales de la época histórica en la que le toca vivir a cada individuo. Podemos decir que la historia es la socialidad en sentido vertical; los demás se incrustan en mi vida no sólo horizontalmente en cuanto al efecto que mis contemporáneos ejercen sobre mí, sino también verticalmente, en cuanto somos herederos de las posibilidades decantadas por los que nos precedieron, y nosotros les abriremos y cerraremos a nuestra vez, posibilidades de realización a los que nos seguirán. Y todavía más: "En el proceso de posibilitación el hombre no sólo descubre o crea posibilidades o recursos para la vida, sino que en esa actividad creadora el hombre se va internamente capacitando,"[6] y "la capacitación de nuestras potencias y facultades es un proceso interno de posibilitación de las mismas."[7]

Dicho de otra manera, con nuestro obrar social no sólo nos abrimos y cerramos posibilidades de realización unos a otros, sino que nos capacitamos también para abrir y cerrar más o menos posibilidades de realización. Esto significa que en este proceso adquirimos no sólo posibilidades de realización, sino también poder. El proceso de socialización-historización es un proceso de empoderamiento. Y todas estas posibilidades de empoderamiento que lo social-histórico nos abre, son previas al proyecto, pertenecen al antes de lo humano. Ya están dadas o dándose en el momento dado en que el individuo comienza a existir, y a su vez, el individuo, con su proyecto individual o con lo que aporte al proyecto común de su grupo social, brindará elementos de empoderamiento para las generaciones futuras.

Hay aquí una especie de circularidad, pero es una circularidad dialéctica porque no regresamos nunca al mismo punto de partida. El individuo depende inevitablemente de lo social para poder proyectarse, pero lo social a su vez depende de las posibilidades y los empoderamientos (o posibilidades posibilitantes) que los individuos van constituyendo en el proceso de hacerse a sí mismos.

Ahora nos encontramos con un problema, la distinción primera entre el antes y el después no resulta ser tan aséptica, porque aunque es cierto que cada individuo parte para proyectarse de lo primariamente dado, de lo humano en general, eso humano en general

de Xavier Zubiri, editado por Juan antonio Nicolás y Oscar Barroso, Editorial Comares, Granada 2004, p. 213.

6 *Idem,* p. 214.

7 *Ibidem.*

resulta desde el mismo principio modulado en sus contenidos por lo social-histórico.
Y si lo histórico es la manera en que los hombres generamos posibilidades posibilitantes para nosotros mismos y los demás, resulta entonces que los histórico es eminentemente proyectivo, que esas posibilidades que abrimos y con las que nos capacitamos mutuamente tienen que ser fruto de lo humano como proyecto.
Y si lo social es el incrustamiento físico y real de los otros en la vida del individuo, y es una de las determinaciones que condicionan la proyección de cada uno, entonces resulta que en el antes de cada uno están incrustados el o los proyectos de los demás, tanto los que históricamente se han decantado ya y han condicionado a mis contemporáneos, como los proyectos mismos en proceso de los contemporáneos de mi propio grupo social. Porque, como ya lo señalamos, lo social nos determina condicionándonos no sólo en forma horizontal, sino también y de un modo más eminente aun, en forma vertical, históricamente.
De esta manera tenemos que, aunque formalmente se puede decir que el individuo parte para realizarse de las características humanas en general , de las cuales él participa, estas características se encuentran --también desde un principio—moduladas de modo diferente en cada uno, dependiendo en mucho de la familia, del grupo social y de la época a la que cada uno pertenece.
Eso explica en buena medida la diversidad de proyectos de humanización, y por lo mismo de nociones de bien y de mal con que nos encontramos entre lo humano. Porque la misma base --aparentemente común—de la que partimos para realizarnos, resulta que no es tan común al estar modulada y orientada de las más diversas maneras y, si a eso le agregamos la propia iniciativa del individuo que puede a su vez reorientar lo recibido, tenemos una diversidad real concreta en el presente y una infinita gama de posibilidades de proyección de lo humano a futuro.

El mal y sus especies

En un inicio señalábamos que el mal tiene para Zubiri una positividad real; no es sólo simple privación, aunque también sea eso. Zubiri señala que "el mal lo que llamamos una cosa mala, no causa cosas que sean malas, sino que causa que yo haga las cosas mal."[8] La positividad del mal es simplemente eso. No se trata de que el mal tenga características buenas, sino de que el mal es efectivamente un tipo de realidad y no sólo una privación como lo definía San Agustín. El mal es el hecho de que yo quedo

8 Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición,* Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 255.

realmente dispuesto para hacer las cosas mal. Zubiri maneja un ejemplo[9] que puede ser muy clarificador: la cojera no consiste sólo en que me falte un pie, sino en que porque me falta un pie yo camino mal, yo quedo dispuesto para caminar mal. El mal de la cojera no consiste entonces sólo en la privación, sino en la condición negativa en que esa privación me deja.

Desde esta perspectiva Zubiri va a distinguir entre cuatro tipos básicos de mal:

a) El maleficio, que es el mal que la realidad de las cosas o de lo otros causa en mí cuando me altera en mis condiciones psico-biológicas, cuando se promueve "la disconformidad y la alteración, y la desintegración de mi sustantividad en el peor de los casos."[10]

b) La malicia, en la que ya "no se trata meramente de la integridad de mis estructuras, sino de la bondad objetiva que tiene mi propia sustantividad en orden intencional hacia mí mismo."[11]
Es decir, la malicia no es asunto tan sólo del término de la acción buena o mala en sí misma, sino del modo en que esa acción repercute sobre mí al ser la acción querida precisamente en cuanto buena o mala. Al querer el mal no sólo hago el mal, sino que me voy haciendo a mí mismo malo, porque los actos de la voluntad, en cuanto actos de ella misma y no en cuanto a la praxis que pueden desencadenar, son actos inmanentes, son actos que –en cuanto al querer-- se quedan en el sujeto que los realiza y lo van conformando.
De este modo, la malicia viene a ser un hacernos malos, a través de quereres voluntarios que recaen sobre cosas malas reconocidas y queridas como tales por las causas que sean, ya que "lo que me apropio son precisamente las posibilidades de la cosa. Rechazar o aceptar es apropiarse las posibilidades."[12]

c) La malignidad por otra parte, consiste en producir un maleficio en los otros, pero el extremo de la malicia sería que yo promoviera la malicia en los otros, que yo

9 *Idem*

10 *Ibidem,* p. 258.

11 *Idem,* p. 264.

12 *Ibidem,* p. 272.

los incitara a querer el mal. Entonces "en la malignidad yo soy reduplicativamente malicioso: está la malicia de mi acto de voluntad, y está la malicia producida en la voluntad de otro."[13]

d) La maldad por último consistiría precisamente en las posibilidades posibilitantes de desestructuración de lo humano que de modo social-histórico hemos generado y heredado a los demás como empoderamiento. Es un empoderamiento para la destrucción.
"La maldad es el poder del mal como principio tópico del mundo, es la erección del mal en principio, en poder objetivo."[14]

La maldad es precisamente lo que podemos también denominar mal común, y será esto, no sólo por la definición misma de maldad que implica el empoderamiento para la destrucción, sino también porque al implicar esto, genera un dinamismo destructivo del cual en un momento dado será muy difícil liberarnos, debido a las estructuras mismas posibilitantes (para bien o para mal) de la determinación condicionante que es lo social-histórico en lo humano.

El mal común

Acabamos de afirmar que el mal común es la maldad. Nos toca analizar ahora el cómo y el porqué. En el punto donde tratamos sobre la fundamentación metafísica de lo social llegamos a señalar la circularidad dialéctica que se da entre lo individual y lo social, afirmando que el individuo depende inevitablemente de lo social para poder proyectarse, pero lo social a su vez depende de las posibilidades y los empoderamientos que los individuos van constituyendo en el proceso de hacerse a sí mismos.
También en este mismo punto precisábamos que el antes y el después del hombre están imbricados de modo determinante con lo social-histórico, al depender el antes en mí de lo dado por los otros que es a su vez resultado de su propio proyecto y de los proyectos que ellos recibieron también y que les dieron el poder –los empoderaron—para poder proyectarse a su vez.

13 *Idem,* p.278.

14 *Idem,* p. 281.

Pues bien, entre los muchos modos de empoderamiento que se nos brindan, nos encontramos con los modos malos de empoderamiento, malos no sólo porque nos incapacitan y nos ponen con esto en condición negativa para realizarnos de acuerdo al determinado proyecto de humanización que se tenga de modo individual o social. Con esto no nos realizamos entonces como creemos que debemos realizarnos, se nos incapacita para hacernos como creemos que es el mejor modo de hacerlo, se nos destruyen las posibilidades para alcanzar la realización que queremos.

Pero estos modos de empoderamiento son malos también un sentido todavía más fundamental que éste, en el sentido formal del término. Y esto es un empobrecimiento todavía más radical que el anterior, porque me atrevería a decir que es un embrutecimiento de lo humano en su sentido más general.

No se trata sólo, si hablamos por ejemplo del maleficio, de que se destruya en el hombre la armonía de las funciones psico-biológicas que creemos que es las más adecuadas para la realización de un proyecto humano concreto. Se trata de destruir la posibilidad misma de toda armonía, de destruir la posibilidad misma de equilibrar los psico-biológico en cualquier sentido, y de destruir con esto toda posibilidad de plenificación de lo humano para un individuo concreto.

Un ejemplo sería el que yo le dispare a alguien y lo deje en estado vegetativo permanente, con esto le provoco no sólo un estado de desequlibrio psico-biológico determinado, sino que le rompo toda posibilidad de equilibrio, impidiéndole con ello toda posibilidad de realización en cualquier plano.

Sin embargo este ejemplo es desafortunado, y lo es porque aunque alguien pudiera hacer esto y esto sea a su vez una verdadera desgracia, no estamos hablando aquí de empoderamientos social-históricos.

La pregunta sería si puede hablarse en el sentido social-histórico de este tipo de empoderamientos que nos brinden el poder social de destruirnos de ese modo tan radical. Porque si la respuesta es que sí, estaríamos entonces ante el mal común, la maldad en su sentido más profundo. Y esto con independencia de la bondad parcial que se obtenga de la utilización de ese poder, ya que nadie quiere el mal por el mal, pero puede haber bienes que en relación a la totalidad social generen condicionamientos sociales que apunten a la maldad, y "lo importante en el proceso de historización no es el logro alcanzado en un momento determinado, sino la orientación del proceso. Pero no su orientación ideal, sino su orientación real."[15]

15 Ellacuría, Ignacio, *escritos filosóficos III,* UCA editores, El Salvador 2001, p.219.

Dicho de otro modo, lo que hace de la maldad un mal tan profundo, es precisamente su aspecto de mal común, en cuanto común, y entre más común sea –en sentido horizontal y vertical—más radicalmente mala se hace.

Expresado de otra manera, si hemos generado estructuras e instituciones sociales que generan posibilidades posibilitantes de mal, de destrucción radical, entonces hemos generado maldad, por más bien que funcionen esas estructuras e instituciones consideradas de modo aislado.

Si el único modo de salir adelante o simplemente de sobrevivir en algún sistema social, es a través de la corrupción en cualquiera de sus formas, si nos encontramos con sistemas sociales que generan en gran medida caracteres patológicos, si vemos en los jóvenes desde muy jóvenes cada vez más y más constantes manifestaciones de malicia y de malignidad, las soluciones no pueden ser encarcelar a los corruptos, instaurar la pena de muerte, abrir más hospitales psiquiátricos, reducir la edad penal, ni nada por el estilo. Porque ninguna de estas medidas va la raíz misma del problema que pareciera ser un estado de cosas tal, que por su mismo dinamismo es maléfico, malicioso y maligno.

Ante este tipo de situaciones no podemos detenernos a elucubrar sobre los elementos necesarios para trabajar por el bien común, si antes no nos planteamos el mal común. Porque como con toda precisión lo señala Ellacuría: "Se considera que el orden, la ley, la tranquilidad, etc; son elementos fundamentales del bien común y se considera que todo lo que vaya contra ellos es negación del bien común."[16]lo cual nos puede llevar a defender estos elementos a toda costa, sin percatarnos que son estos mismos elementos –aparentemente buenos-- los que en su estructuración misma ocasionan el mal.

Y no estamos hablando de generar una revolución armada. Estamos hablando de que tenemos que cuestionarnos muy seriamente la ley, el orden y la paz, en una sociedad donde lo que predomina en la práctica es la generación de corrupción, el aumento de la pobreza y las patologías de todo tipo. Porque esa sociedad nos manifiesta con esto que las condiciones reales que genera son malas, son de maldad, esto con independencia, como ya lo aclaramos, de que, consideradas en abstracto, sus instituciones sean buenas y funcionen bien, porque en lo concreto, en la práctica, este buen funcionamiento no se está convirtiendo en constructor de posibilidades de realización para los que componen el cuerpo social.

Y esto también con exclusión de que en la práctica haya algunos beneficiados –en cualquier aspecto—por las estructuras sociales, ya que sin la posibilidad de ser común,

16 *Idem,* p. 216.

el bien de las minorías se convierte ipso facto en mal común, pues se constituye en base a unas instituciones que por alguna razón no están permitiendo la comunicación del bien a la totalidad del cuerpo social, y que, por ser benéfico para unas minorías, puede pretender ser perpetuado a toda costa por estas mismas minorías beneficiadas.
Tenemos entonces que cuestionarnos una sociedad con estructuras tales, y tenemos que hacerlo todos y cada uno de los que componemos una sociedad de ese tipo, porque "este poder del mundo como sistema de principios tópicos, se cierne sobre cada cual pero no hace más que cernerse. Su poderío se detiene, precisamente, frente a la libertad de elección de cada cual."[17]

Conclusiones

Resulta muy preocupante que nos cuestionemos sobre el bien común, sobre sus elementos constitutivos y sobre el proyecto de hombre y de sociedad a los que apunta, cuando el suelo social sobre el que pisamos y sobre el que intentamos construir no es el más firme posible.
Si en la cotidianidad de la convivencia vamos descubriendo brotes cada vez más proliferantes de corrupción, patologías, miseria económica y desvergüenzas en todos los niveles, es que la estructuración misma de nuestro sistema social está fallando; el problema es del sistema y no de instituciones particulares.
Desafortunadamente tampoco servirá de mucho replantearnos el proyecto social mientras estemos apoyados en el mismo sistema, porque entonces "el presunto bien común es, en este contexto, tan sólo un marco formal que permite legalmente la negación del bien común real."[18]
Se trata entonces de cuestionarnos el sistema mismo, y mucho ojo, el cuestionar no significa necesariamente destruir, significa analizar, conocer sus fundamentos, hacia adonde apunta, qué cosa promueve realmente, cómo y por qué lo hace, para, desde ahí, intentar replantearnos y corregir la marcha de nuestra sociedad.
Pero, recordemos que la relación individuo-sociedad es dinámica, no podría haber un sistema corruptor, un sistema maldito, generador de condicionamientos y empoderamientos desintegradores, si no fuera con la intervención de todos o de la mayoría, que de forma activa o pasiva participamos en mayor o menor medida en la generación de este sistema,

17 Zubiri, Xavier, *Op. Cit.,* p. 283.

18 Ellacuría, Ignacio, *Op. Cit.* p. 220.

porque "el bien común se sitúa en la misma línea que la sociedad, y así, donde la sociedad está realmente dividida también lo estará el bien común."[19]

Los individuos que conformamos la sociedad, somos responsables, en diferentes grados, de la bondad o maldad de la misma. No podemos quedarnos cruzados de brazos esperando la solución desde el mismo sistema, o culpar al mismo de nuestras decisiones malas. Cuanto más que por la dinámica misma del mal, mientras no trabajemos por cambiar las estructuras que lo originan, éstas seguirán generando empoderamientos destructivos que a su vez nos capacitan más y mejor para el mal, en una espiral que puede llevarnos a la larga a la destrucción misma de nuestras condiciones de viabilidad como sociedad, al volvernos cada vez –precisamente por sus empoderamientos desintegradores--menos capaces de instaurar un orden benéfico.

Está en las manos de cada uno de los que conformamos una sociedad, el tratar de participar aquí y ahora activamente en la reestructuración del sistema si este se nos muestra en los hechos como maldad, ya que "en la medida en que el poder del mundo, como poderío, se detiene ante las fronteras de la libertad de cada cual, esta voluntad puede declararse conforme o disconforme, tanto con el espíritu del bien como con el espíritu del mal. Y naturalmente que una volición (...) si es repetida por muchos, va adquiriendo volumen y acaba por mundanizarse, esto es, acaba forzosamente por cambiar el mundo mismo."[20]

19 *Idem,* p. 223.

20 Zubiri, Xavier, *Op. Cit.* p. 283.

Justicia, caminos de la filosofía

Jaime Torres Guillén.[1]

Resumen; En esta reflexión queremos destacar la importancia de la filosofía como crítica, como negación de lo establecido y como búsqueda incansable por instaurar la justicia y el bien común en nuestras vidas.
Palabras clave: Filosofía, Teoría Crítica, justicia, bien común.

Justicia y Bien Común.

El bien común es uno de los conceptos que a lo largo de los siglos, sobre todo en Occidente ha permanecido como referencia metafísica, antropológica y moral para determinadas teorías políticas y de Estado; además que se le ha vinculado con la noción de justicia, sobre todo en el terreno de la economía, es importante de una vez despejar dudas acerca del trato diferenciado que queremos hacer de ambos términos y destacar a nuestro modo de ver los matices que sobre la justicia y el bien común concebimos.

No se trata de hacer una genealogía de los conceptos o tratar de historizarlos. Simplemente queremos hacer referencia de éstos desde una perspectiva vital, esto es, queremos concebirlos a partir de nuestras vidas, de lo que hacemos y padecemos a diario. Es por ello que afirmamos, con ánimo de dialogar por supuesto, que la justicia es la acción humana que sigue pendiente en la historia; que sus trazos de igualdad, equidad, democracia, derecho, ciudadanía que alguna vez aparecieron desde Platón a Hegel no han sido del todo suficientes tanto para teorizar, como para poner fin a la escalada de barbarie que continúa a lo largo y ancho de nuestro planeta. La justicia la

1 Licenciado en Letras por la Universidad de Guadalajara, Maestro en Filosofía por el ITESO. Es profesor del IFFIM y director de la revista *Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas.*

concibo como el resultado humano del encuentro de una pluralidad de racionalidades[2] que se entienden y comprenden en una situación radicalmente igual: la de ser humanos, pero diferenciada por sus contextos socioculturales. Ese resultado tiene que ver con la construcción de una vida política que racional y comprensivamente parta de nuestra condición humana, en el sentido de seres "necesitantes"[3], para tratar de conciliar nuestros intereses radicalmente comunes desde contextos diferentes.

Para ser más precisos, la racionalidad comprensiva a la que me refiero es aquella que nos vincula con la necesidad, con lo que es imprescindible dejar de querer para nuestra vida, a saber, techo, oxígeno, salud, alimento, agua, educación, respeto, paz etc. Esta es nuestra situación radicalmente igual. Por otro lado, la diferencia de la que hablo son las distintas formas de llevar a cabo esa racionalidad dependiendo de las condiciones climáticas, geográficas, lingüísticas, religiosas. Aquí no estamos pensando en la cuantificación económica de nuestras necesidades o en las medidas o cifras de algún sistema monetario o modelo económico. Simplemente estamos reflexionando la idea de justicia y bien común desde una situación humana. El problema de nuestras necesidades radicalmente es común, de no pensarlo así, caemos en el solipsismo del consumista de masas que no ajusta su actuar con las necesidades radicales de los demás.

Como se ve a la idea que llegamos con esta pequeña disertación es a la de el bien común. Pero tampoco en este caso estamos en la posición de dilucidar si se puede sostener filosóficamente hablar del bien común, si no sería mejor hablar de los bienes comunes, si no es ya un concepto caduco de la Metafísica clásica etc. El bien común no es otra cosa que las necesidades que radicalmente a los seres humanos por igual nos permiten dimensionar nuestras vidas y la de las generaciones futuras.

El bien común es todo aquello que nos da vida cultural, biológica, social, económica y que es posible cuando hacemos justicia, es decir, cuando una pluralidad de personas se entienden y comprenden en una situación radicalmente igual. Muestras de ello: la paz, los frutos de la tierra, de los oceános, las tradiciones y costumbres que nos dan identidad, la vida que otorga el aire, los saberes que nos da la ciencia, los recursos de las selvas, los lagos, representan el bien común que podemos obtener mediante la justicia. Una ves aclarado lo que entendemos para este trabajo los términos de justicia

2 Me refiero al diálogo, el entendimiento y la comprensión que entre unos y otros queremos llevar a cabo para llegar a puntos en común que nos permitan vivir juntos, aunque desde la cultura seamos diferentes.

3 En el sentido que no estamos determinados por instintos o pulsiones, que nos permitan hacernos cargo de las cosas, sino que vulnerables a la realidad, nos apoyamos de los otros y lo otro para intentar ser-humanos.

y bien común, pasemos a discutir la tarea que tiene pendiente a la filosofía en estos caminos.

2.- La Teoría Crítica versus lógica de la dominación

Desde este horizonte comenzaremos nuestra discusión en torno a insistir en que la filosofía tiene como uno de sus fines, la búsqueda de justicia y por ende el bien común, en el sentido como aquí se abordan. Esta vez la Teoría Crítica será nuestra referencia. Para ello tendríamos que comenzar diciendo que encontramos una cuestión latente en los escritos de Max Horkheimer sobre la función social de la filosofía, en el sentido de que la función verdadera de la filosofía reside en la crítica a lo establecido[4]. Para el representante de la Escuela de Francfort, la filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto a que en sus vidas cotidianas, éstos, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados, lejos de su historia real. El agobio y la manipulación que los sistemas ideológicos totalitarios instauran en los cuerpos y en las conciencias de los hombres, produce el autoengaño al que se someten dentro del sistema de producción y la cultura de masas.

A partir de tal perspectiva social, para Horkheimer, la justicia es la base del humanismo occidental y si realmente estamos convencidos de ello, entonces la función de la filosofía, tendería naturalmente al desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico que permite a su vez, remitirnos a la búsqueda de aquella y de sus derivaciones como lo es la libertad. Por eso la filosofía aspira a ser un "intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo"[5] es incómoda, obstinada y además carece de utilidad inmediata: es una fuente de contrariedades. En la Teoría Crítica, "la crítica es el esfuerzo intelectual y en definitiva práctico por no aceptar sin reflexión y por simple hábito de ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes"[6]

Si en el campo de la ciencia y la filosofía de nuestros días, los conceptos de razón, bien, justicia, felicidad que fueron el sustento de al menos la filosofía antigua y la metafísica clásica, son asumidos o bien acríticamente, en el "sano sentido común" o bien rechazados bajo el prisma del nuevo intelectual que clasifica los hechos y calcula las probabilidades de las cosas desde una razón objetiva e instrumental, la Teoría Crítica no puede quedarse fetichizada por tales afirmaciones no sin antes profundizar a la

4 Horkheimer, Max; *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 282

5 *Ibidem*. p. 285

6 *Ibidem*. p. 287

luz de la razón emancipadora, el significado que adquieren aquellos conceptos en la estructura de la sociedad.

Es cierto que la afirmación "la justicia y la libertad son mejores que la injusticia y la opresión" no es un enunciado científicamente verificable y resulta inútil[7] en el mundo administrado. Esto lo alabaría y aseguraría un positivista. Sin embargo para Horkheimer la justicia y la libertad no son cuestiones conmensurables o al menos no deberían serlo, en virtud de que el fundamento de la razón humana está vinculada a liberar a los hombres de cualquier mecanismo de alienación; ello inclusive en tiempos de paz en donde aparentemente la cotidianidad lo olvidara.

El problema de la falta de justicia y de bien común en el mundo a la luz de la Teoría Crítica, parte de que la Razón ha perdido su proyecto humano y se ha convertido en una que prefiere los medios, los instrumentos, los métodos para llegar a fines particulares, de grupo o clase dominante. La humanidad con la llegada de las luces, en vez de ir asumiendo una condición humana de verdad, se hunde nuevamente en una situación de barbarie. Esa es al menos la cuestión que se lee en Dialéctica de la Ilustración en la que participan Theodor Adorno y Max Horkheimer, cuando afirman que "La Ilustración ha querido liberar a los hombres del miedo y constituirlos como señores, su programa es desencantar el mundo, disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia."[8] Pero que una traición se entreteje en las entrañas del conocimiento científico pues la ciencia se convierte en el medio de esta liberación y su fin y función no reside en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, sino en obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida. Pero en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido, sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad.

Para los teóricos de Frankfurt lo que parecía un triunfo de la racionalidad objetiva que trajera consigo una sociedad justa, humana y una desmitologización del pensamiento, se transforma en una lógica de dominación en donde toda razón válida se somete al formalismo lógico, a una razón de los datos inmediatos. El formalismo matemático de la Ilustración prosiguen Adorno y Horkheimer, inmoviliza al pensamiento en la pura inmediatez y "cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más

7Horkheimer, Max; *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 61

8 Adorno, Theodor y Horkheimer, Max; Ed. Trota, México, 1994, p. 59

ciegamente se limita a repetirlo. De este modo la Ilustración cae en la mitología, de la que nunca supo escapar"[9].

La nueva forma de mitología aparece en el mundo ilustrado como ciencia que se hace presente en la industria. Así, con la cosificación de las conciencias se vuelve a encantar la tierra ya no con el cielo, sino con la racionalidad técnico-ingenieril. "El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso"[10].

Esta perspectiva de la Crítica contrapone a la lógica de la dominación, el sentido de justicia inspirada principalmente en el marxismo de Lukács[11], quien señalaba que tras la modernización del trabajo se perpetraba una descomposición en la vida del trabajador, en la cual, la personalidad de éste quedaba separada de él mismo dejándolo frente a sí como un simple objeto insertado en un sistema racional especializado, que se encarga de reducir todo a un concepto meramente calculístico. El principio del cálculo es el principio de las sociedades modernas. Y a consecuencia de esa racionalización del proceso de trabajo, la humanidad de los hombres aparece a la luz del sistema social, como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales y abstractas. Por ello para Lukács, la objetivación racional de la estructura deshumana y deshumanizante de las sociedades capitalistas, encubre ante todo el carácter cósico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas[12].

Aquí la justicia como bien lo decía Weber, es la administración, el cálculo de las leyes, la burocracia que racionalmente hace funcionar el sistema de capital.

> La burocracia significa una adaptación del modo de vida y de trabajo, y, por lo tanto, también de la conciencia, a los presupuestos económicos-sociales de la economía capitalista análoga a la que hemos comprobado para el trabajador en la empresa. La racionalización formal del derecho, el Estado, la administración, etc., significa desde el punto de vista material objetivo una descomposición de todas las funciones sociales en sus elementos, una búsqueda de las leyes racionales y formales de esos sistemas parciales tajantemente separados unos de otros y, por lo tanto, unas consecuencias concientes subjetivas de las separación del trabajo respecto de las capacidades y las necesidades individuales de los que lo realizan, una división del trabajo racional-inhumana análoga ala que hemos visto en el terreno técnico-maquinista de la empresa[13]

9 *Ibidem*. p. 80

10 *Ibidem*. p. 82

11 Lukács, György, *Historia y conciencia de clase*, t.II, Orbis, Barcelona 1985, p. 17

12 *Ibidem*. p. 19

13 *Ibidem*. p. 26

Parece que la razón ilustrada, esa que se había empeñado en buscar la justicia y el bien de la humanidad, cae enferma de una subjetividad que sólo percibe los medios instrumentales para los fines de su autoconservación. Según Horkheimer, esta enfermedad tiene su origen en el afán del hombre de dominar la naturaleza, de convertir a la realidad en medios para el control y el funcionamiento del mercado, de la vida pragmática. De ahí que la intención de la filosofía de buscar la verdad, la justicia y el bien se haya visto frustrada por esta razón enferma que refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar.[14]

> Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración a los efectos en apariencia por completos inocuos de la cultura de masas, estaba ya contenida en germen en la primera objetivación, en la observación calculadora del mundo como presa por parte del primer hombre. La paranoia, esa locura que pergeña con fines de persecución teorías lógicamente construidas, no sólo es una parodia de la razón, sino que de algún modo está presente en toda forma de razón consistente en una mera persecución de objetivos[15].

Ahora bien, esta *Crítica de la razón instrumental* no debe leerse ni desde una posición fatalista conservadora, ni desde un marxismo ortodoxo, ni mucho menos desde una mera crítica cultural, elitista, romántica de la razón técnica. La filosofía, al nacer, parte de su interés por encontrar la verdad de las cosas y con ello, trae en su seno ya el anhelo de justicia y humanización. En eso es donde queremos comprender a la filosofía como búsqueda de justicia. Porque, querer curar la enfermedad de la razón mediante ontologías[16] antihistoricismos[17], fisicalismos[18] o raionalismos pragmáticos[19], es agravar el mal.[20] Pensadores conservadores, que también perciben los aspectos de la Ilustración de la cultura de masas, de la racionalización de la vida humana intentan

14 Horkheimer, Max; *Crítica a la razón instrumental*, op. cit. p. 77.

15 *Ibidem*. p. 179.

16 Heidegger,Martín; *Ser y tiempo*, FCE, México 1999.

17 Popper, Karl; *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1973.; *La sociedad abierta y sus enemigos*, paidos, Barcelona, 1981.

18 Bunge, Mario; *Materialismo y ciencia*, Ariel, Barcelona, 1980.;*La investigación científica*, Ariel, Barcelona, 1969.; A. J. Ayer (comp.), *El Positivismo lógico*, FCE, México, 1978.

19 Rawls, John; *Una teoría de la justicia*, FCE, México, 1979.

20 Aunque no es este el lugar para discutir tal afirmación con detenimiento, sí podemos agregar que al menos los autores mencionados perciben la función de la filosofía desde la óptica deshistorizantes llevando a la razón a terrenos añejados de las realidades más apremiantes del hombre.

mitigar las consecuencias del progreso queriendo revivir viejos ideales[21] presentados como nuevos sobre todo con el ánimo de conjurar la crítica que irreversiblemente se anuncia como necesaria en un mundo sin corazón. La filosofía en este sentido "no es una herramienta ni una receta; sólo puede bosquejar por anticipado el curso del progreso tal como éste viene determinado por necesidades lógicas y reales; al hacerlo puede anticipar la reacción del horror y resistencia que provocará la marcha triunfal del hombre moderno"[22].

La Crítica, vale tanto para teorías radicales como para conservadoras. Porque, ante este estado de cosas actual, de injusticia y barbarie, la Teoría Crítica nos recuerda que la filosofía, se erige queriendo ser un pensamiento práxico que busca instaurar un estado de cosas racional, pues "no hay un estado natural de las cosas, sino que los hechos que nos entregan nuestros sentidos, están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente"[23]

En este sentido, La Teoría Crítica parte del supuesto de que, existen en la conciencias alienadas determinaciones abstractas como capitalismo, burguesía, economía, poder, barbarie, política que generan desilusión, desánimo, nihilismo, pesimismo, cultura de masas, vida pequeño burguesa. De ahí que tenemos que entender la realidad diferenciada a través de la teoría y la praxis. Es decir, pensar el estado actual de lo social, comprenderlo y buscar cambiarlo con la acción que mira sobre todo nuestra situación radical humana, de la que más arriba afirmábamos. Si lo vemos desde esta óptica donde la filosofía adquiere un sentido de búsqueda de justicia, entonces todo movimiento o denuncia social debe ser formado y orientado por la Teoría, pues aunque la estructura cambie de ropaje, formas y maneras de operación, su fondo es el mismo: la injusticia, la explotación y la destrucción del futuro humano.

3.- Justicia y Bien Común como expresión de la filosofía

Aunque nuestra referencia en este artículo, es la Teoría Crítica, su espíritu dialéctico y crítico, la filosofía a la que nos referimos no es un tipo de filosofía, sino el pensamiento del hombre mismo que se pregunta por lo que le va en la vida. Considero que no existe una definición de filosofía y si la hay[24] la definición coincide con la

21 Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza editorial, Madrid, 1977.

22 Horkheimer, Max; *Crítica de la razón instrumental*, op. cit. p. 171.

23 Horkheimer, Max; *Teoría Crítica*, op. cit. P. 233.

24 Conocemos las definiciones clásicas de filosofía como phónesis, sophia, philosophia prima, ciencia del ser; inclusive modernas y contemporáneas con sus adjetivos y objetos de estudio: filosofía analítica, filosofía de la naturaleza o del lenguaje, por ejemplo

exposición explícita de lo que tiene que decir[25]. Es decir, las definiciones salen sobrando porque el significado de filosofía tiene sentido en el curso de la historia en que se aplica la pregunta de aquella. Cómo nos va en la vida es una pregunta perenne de la filosofía y en ella siempre está presente el anhelo de la justicia y el bien. De hecho, la filosofía entendida de esa manera, de y para la vida ya es un bien común del cual por cierto, no echamos mano por estar funcionando con una razón enferma. Es importante entonces darnos cuenta que para pensar la superación de la injusticia social, a partir de la filosofía que aquí esbozamos, debemos tener en cuenta que no hay clase social, teoría o movimiento social a cuyo consenso nos podamos atener[26] de una vez y para siempre.

Podemos afirmar entonces que el filósofo no tiene la fórmula, sino la voluntad que adquiere ímpetu en la pregunta por la vida desde una situación radicalmente humana. Esto quiere decir que la búsqueda de la filosofía por la justicia, por la exposición explícita de lo que se tiene que decir, no es una abstracción, sino una sensibilidad que responde ante el dolor o el sufrimiento. Y cuando aparece ese decir, no termina en soliloquio sino en común acuerdo racional comprensivo siempre guiado por la crítica, la dialéctica y abierta a la complejidad de lo real. El estado de cosas actual con sus conceptos, intereses y acciones se me presenta como fragmento y a la vez natural como si el mundo así fuera desde siempre. Construir la verdad para la justicia y el bien común en y desde ese estado, constituye la tarea más importante de la filosofía. De no ser así, la filosofía no tendría ese espíritu que la Crítica le otorga, sino que tendería a reafirmar la dominación de la razón instrumental. "En realidad, toda filosofía que culmina en la afirmación de la unidad de la naturaleza y espíritu como una suerte de dato presuntamente supremo, esto es, toda clase de monismo filosófico, sirve para cimentar la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza, ese dominio precisamente cuyo carácter ambivalente quisimos mostrar"[27] aquí no cede sin una filosofía crítica.

La clave entonces está en el nombrar la justicia como el camino de la filosofía. La razón así tiene orientación, en tanto en cuanto se expresa la miseria y se denuncia con ello la acción cruel contra las víctimas. Pero una razón enferma, perdida y reducida a cifra nos impide nombrar las cosas por su nombre. Por eso Horkheimer insiste en que el "extravío de la razón va, pues, mucho más allá de las notorias deformaciones que hoy la caracterizan. La razón sólo puede realizar su racionalidad mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como ésta es producida y reproducida por el hombre; en

25 Horkheimer, Max; *Crítica de la razón instrumental*, op. cit. p. 171.

26 Horkheimer, Max; *Teoría Crítica*, op. cit. p. 270.

27 *Ibidem*. p. 174

tal autocrítica la razón permanecerá, a la vez, fiel a sí misma toda vez que se atiene al principio de verdad, que debemos únicamente a ella misma, lejos de dejarse guiar por cualquier otro móvil"[28]

El sistema de masas actual, llámese neoliberalismo o economía de mercado, trata al lenguaje como un instrumento de poder por medio del cual almacena conocimientos que después usa en la producción y el consumo; en la guerra y en la paz; en la técnica y la industria. Las palabras como trabajo, dinero, salario, pobreza no tienen una referencia con la realidad sino con "el estado actual de las cosas". Ante tal estructura lingüística toda oposición suena desfasada, fuera de la época, trasnochada y con poco eco. Por eso la filosofía con sus preguntas por la realidad de las cosas y no su ilusión, ayuda al hombre a aliviar sus temores proponiendo al lenguaje a que exprese lo que tiene que decir, a que las cosas sean llamadas por su justo nombre.

> Por distorsionadas que puedan parecer las grandes ideas de la civilización –justicia, igualdad, libertad--, son protestas de la naturaleza contra su situación de sosjuzgamiento, los únicos testimonios formulados que poseemos. Frente a ellas la filosofía debería asumir una doble actitud. En primer lugar, debería negar su pretensión a ser considerada como la verdad suprema e infinita…la filosofía rechaza la veneración de lo finito, no sólo de ídolos políticos o económicos burdos como los de nación, caudillo, éxito o dinero, sino también de valores éticos o estéticos como personalidad, felicidad, belleza, incluso libertad, en la medida en que aspiren a ser instancias dadas independientes y supremas. En segundo lugar: tendría que reconocerse que las ideas culturales fundamentales conllevan un contenido de verdad, y la filosofía debería medirlas en relación con el trasfondo social del que proceden. La filosofía combate el hiato entre las ideas y la realidad[29]

En este sentido, La filosofía no está interesada en impartir órdenes, no es propaganda, ni tampoco está encaminada a elaborar programas para el activismo de derecha o izquierda. La filosofía que se da cuenta de la barbarie e imprime en su pregunta la negación, la denuncia de cuanto mutila a la humanidad, que orienta y forma desde la teoría, es a la que nos estamos refiriendo, no a un tipo de filosofía o pragmática política. Si hoy luchamos por la justicia, por una justicia generalizada y transmutada de la que forman parte integrante la igualdad, el bien común y la misericordia es porque expresamos esto con los demás racional y comprensivamente, situados en nuestra condición radical de seres necesitantes.

28 Horkheimer, Max; *Crítica de la razón instrumental*, op. cit. p. 180.

29 *Ibidem*. p. 184.

4.- A manera de conclusión.

Hemos dicho que la justicia la concebimos como el resultado humano del encuentro de una pluralidad de racionalidades que se entienden y comprenden en una situación radicalmente igual pero diferenciada por sus contextos socioculturales, que ese resultado se materializa en lo que aquí hemos intentado definir como bien común. Repitiendo lo que ya habíamos afirmado, el bien común no es otra cosa más que las necesidades que radicalmente a los hombres por igual nos permiten humanizar nuestras vidas y la de las generaciones venideras. Pues bien, pensamos que este camino es el que la filosofía no ha terminado de recorrer, su extravío por el momento no se lo ha permitido. Si queremos recuperarlo, hace falta pensar a la filosofía como expresión de la justicia en donde hace su aparición el bien común. La Teoría Crítica nos recuerda ese pendiente, orientándonos dialéctica y críticamente y este ya es su aporte.

Lo que toca ahora, es que nos apropiemos de esos caminos de la filosofía para que nuestra misión actual sea, antes bien, asegurarse que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de ésta, ni siquiera en una época de paz, en la que la diaria rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema. Debemos luchar para que los caminos de la filosofía no vayan por veredas que anuncien su aniquilamiento, por que la justicia y el bien común no salgan de nuestra historia, en fin, por que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra".[30]

30 M. Horkheimer, *Teoría Crítica*, op. cit. p. 289.

La construcción de referencias eticas en sociedades de modernidad tardía y precariedad

Luis Fernando Falcó Pliego[1]

Resumen: En este ensayo nos interesa abordar el tema mencionado en el título del mismo, desde la perspectiva de la construcción de identidad de los sujetos, lo que necesariamente incluye una dimensión moral. Se trata de preguntar qué les implica a los sujetos sociales este desafío y de analizar algunos de sus derroteros. Por ello, habrá que hacer constancia de las dinámicas societales que complican a los individuos ejercer el poder de otorgarse a sí mismos una ley moral racional, autónoma, universalizable. La reflexión tiene la pregunta por la ética como su horizonte, sin embargo se elabora en el terreno de lo sociocultural y usa analógicamente de algunas conceptualizaciones psicoanalíticas.

Palabras clave: referencias éticas, identidad del sujeto, modernidad, individualización, vida amorosa, tribalismo, creatividad.

Para quienes están imbuidos en la tarea filosófica, particularmente en la filosofía práctica y sobre todo en el ámbito de la educación moral, es decisivo el tema de los contextos sociales y los procesos culturales implicados en que los individuos construyan para sí mismos un universo de referencias morales. De no reconocerse, describirse y analizarse este particular espacio, se corre el peligro –siempre latente– de discutir, debatir, elaborar y fundamentar teorías sobre el actuar humano, que olviden el "locus" del *actuar humano*. Es decir, teorías que olviden recoger como punto de partida de su elaboración, la práctica: las formas, los procesos y los espacios reales dónde y cómo se edifican las referencias morales de los hombres y mujeres de la época. A esta tarea básica para la reflexión ética, pretende abonar el texto.

1 Licenciado en Filosofía; Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Jalisciense, Guadalajara, Jalisco); Maestro en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Actualmente es rector del IFFIM.

La modernidad ha tenido entre sus divisas la pretensión de constituir un sujeto racional y autónomo, guiado ya no por autoridades foráneas, ni por poderes suprahumanos, sino sólo por los dictados de la racionalidad, orientado acaso por los descubrimientos ineludibles de la ciencia, y por los acuerdos también racionales en la cesión concertada de soberanía, justificados en orden a garantizar la mayor libertad de todos en la convivencia social. El siglo XX es testigo de cargo de que este tipo ideal del sujeto social y moral moderno ha sido severamente puesto en cuestión por las inconsistencias y contradicciones del proyecto que lo sostiene. Las grandes referencias de la Modernidad han mostrado su fragilidad: el estado, la democracia, el progreso, la historia, la autonomía, la conciencia de clase. Sin embargo, la modernidad no se cancela por obra de la crítica que la denuncia y la desnuda; es el gran *ethos* de la época que se despliega y se reproduce en nuevas condiciones, pero bajo supuestos en alguna manera modificados y que a la vez permanecen. Muchos de los individuos contemporáneos están obligados a navegar entre los jirones de tradición aun disponibles y las sutiles innovaciones de un poder que está por todas partes, para construirse a sí mismos, necesitados de conferirse normas y sentidos para la propia vida. Me serviré inicialmente de una consideración estructural sobre las condiciones en las cuáles se insertan los sujetos conforme avanza la dinámica moderna.

Sitúese la mirada en las instituciones que, en condiciones sociales estables, evitan que los individuos tengan reinventar todos los días el mundo. Lo hacen ofreciendo modos de "tipificar" el mundo habitual y las situaciones comunes en que se ven envueltos. Es decir, las instituciones ofrecen modos de comprender las situaciones de su vida y las conductas para orientarse en ellas. Proporcionan modelos probados a los que la gente puede recurrir para orientar su conducta, a través de normas y esquemas de acción. Estos esquemas y modelos, practicados por largo tiempo y con grados de satisfacción, se convierten en *lo dado por supuesto.* Se justifican paulatinamente, en la medida en que la gente encuentra motivos y sentidos para vivirlos y conformarse con ellos.[2]

Sin embargo, este planteamiento es ideal y propio sólo de las sociedades tradicionales. La modernidad de suyo genera pluralización. Al agudizarse el proceso de pluralización de los mundos de vida, los modelos preestablecidos por las instituciones son puestos severamente en cuestión. El pluralismo moderno socava ese conocimiento de *lo dado por supuesto*, del que precisamente eran garante las instituciones. Detrás está la industrialización y los fenómenos correlativos, migración y urbanización. Ahora potenciada exponencialmente por la inmediatez en las comunicaciones, la economía de mercado mundializada y la sociedad de la información que agrupa al azar y expone al

2 Berger Peter y Luckmann Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, España, Paidóas, 1997, p. 82.

contacto a individuos de los más diversos orígenes. Estos procesos de pluralización se extienden con rapidez; los esquemas de interpretación vigentes pierden validez y pasan rápidamente de moda. Los individuos ya no pueden abstenerse de elegir cada vez más asuntos. Con ello crece la conciencia irrevocable de que las decisiones tomadas podrían haber sido distintas y que en la decisión nos va la vida.

La identidad personal, los valores y preferencias morales son cada vez más problematizados. El contacto social pluriforme obliga a reconocer que los valores son objeto de múltiples interpretaciones, cada una de las cuales define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación podría reclamar el estatuto de única, verdadera e incuestionable. Subjetivamente se abre una dimensión de pregunta y elaboración incesante, de confusión, o bien de conformidad simplista. Individuos perplejos se preguntan si acaso no deberían haber vivido de forma radicalmente distinta a como lo han hecho. Esa exigencia continua de reinventarse, puede vivirse, a la vez, como una liberación y como un desafío a las propias habilidades; y también, pude vivirse de forma opresiva, con un sentimiento de nunca estar a la altura, de estar siempre exigido de encontrar sentidos propios y de ofrecer resultados.

Por eso no parece exagerado concluir de lo anterior lo que ya es lugar común respecto a lo societal: *el retraimiento de las instituciones en la construcción identitaria de los individuos.* Debe decirse esto al menos de las grandes instituciones que son emblema de la sociedad moderna: el Estado, el Derecho y la democracia, la institución escolar, la organización de clase y la profesión liberal, entre otras. En sentido amplio, en la modernidad tardía las instituciones rectoras del proyecto moderno han menguado en su capacidad, posibilidades y pretensiones de fungir como principio y fuente de normas para los individuos. Se han alejado de la vida real de los individuos. Correlativamente es moneda corriente que los contemporáneos se experimenten subjetivamente lejanos de los grandes sistemas normativos, de sus concretas orientaciones morales y de sus principios valorativos.

Las instituciones ceden su lugar como ámbito privilegiado de configuración de la identidad subjetiva a la conciencia de sí mismo, al esfuerzo individual, al despliegue de las propias habilidades, casi como los únicos espacios disponibles para hacer frente a las condiciones adversas. Los individuos están compelidos estructuralmente a autoconformarse: a entenderse, a planificarse, a proyectarse y a asumir las consecuencias biográficas de sus determinaciones. Sin embargo, eso no significa que los individuos accedan en este estadio moderno por fin al "reino de la libertad". Todo lo contrario, la constricción del poder dominante es tan actuante o más operante de cómo lo ha sido en fases anteriores, sólo que ahora –quienes han sido violentamente expulsados de

nichos culturales de sentido, hacia un territorio cultural erosionado de referencias– se ven también obligados a dotarse por sí mismos del andamiaje moral que les permita construirse.

Los efectos de la dinámica restrictiva del poder

Tómese como ejemplo el mundo laboral. El espacio laboral se ha convertido en los últimos años en un ámbito social dominado por lo que se ha llamado la *precariedad*. *Precario* es un calificativo que dice relación, en primera instancia, a la incertidumbre respecto a las condiciones del empleo: contratos efímeros, nula organización gremial, rotación de turnos, equipos de trabajo siempre cambiantes, desconocimiento de las cadenas productivas en las que se insertan las plantas, y aún al interior del espacio laboral mismo. No obstante, lo precario no estriba sólo en las condiciones fácticas o formales del empleo, desde allí, se convierte en un carácter que se extiende a la vida entera. Forma un tejido que tiende a desestructurar la existencia, privándola de otra serie de mediaciones que le dan consistencia, como la organización barrial, la camaradería laboral, las pretensiones de ascenso social, la cultura profesional, entre otras.
La debilidad implicada en el "attachment" de un trabajador a su empresa, la pobreza de sus vínculos, lo *precario* de su permanencia, es un carácter de la modernización económica neoliberal, que no se ciñe exclusivamente a quienes pierden el empleo; más ampliamente expresa el carácter, el estilo de sociedad que se impone sobre todos. Aún sobre los que conservan su empleo y se ciñen a las nuevas reglas en su encuadre de labor. Precario, pobre, lábil; así es realmente el vínculo social que se impone, afectando a la sociedad en su conjunto. Se vive con la certeza de que los empleos con los que se sobrevive son una especie de privilegio frágil y amenazado. Desde lo laboral esta inseguridad objetiva, sustenta una suerte de inseguridad subjetiva generalizada en el entorno individual y social que invade a muchos. El individuo se ve vulnerado en su capacidad de proyectarse en el futuro, porque en buena medida pierde el control sobre el presente.[3]

También para quienes solían construir sus trayectorias de vida sobre la base de una *carrera profesional,* la *precariedad* se ha cernido como la condición principal que organiza (mejor dicho, *desorganiza)* la existencia, y barre las referencias del proyecto moderno en su primera impostación. En una palabra, las carreras profesionales están en el ocaso. La innovación continua en la tecnología y en la logística de los negocios

3 Bourdieu, Pierre, *Contrafuegos*, Anagrama, España, 1999, p. 123.

hace crecientemente superfluas prácticas de vida que otorgaban sentido y disponían a una trayectoria continua y ascendente. Los conocimientos profesionales acumulados por años caen rápidamente en la obsolencia.

Sucedía que a través del mundo laboral se hacían trayectorias de vida, preparándose largamente y cultivando habilidades desde la juventud. Además la carrera dotaba no solamente de expectativas de tránsito a través de una organización empresarial, sino además proporcionaba cohesión a los valores de vida de los individuos. Hoy, a merced de recortes continuos en las empresas y de los cambios de ritmos del *know-how* tecnológico, los trabajadores no sólo experimentan permanente inseguridad laboral. Mucho más radicalmente, viven la pérdida de significado en muchas áreas de sus vidas que antes adquirían coherencia desde la experiencia laboral continuada y ascendente. Aun los navegan exitosamente a través de retos laborales de efímera duración, propenden hacia cierto nomadismo sin forma discernible.

Los eternos nómadas de los empleos encuentran más difícil la transmisión de formas de continuidad y de valoración que tengan permanencia, aún en ámbitos aparentemente tan desligados como podrían ser el de la crianza de los hijos y los del establecimiento de normas familiares, de comunidad y de intimidad. Detrás de este fenómeno están las formas de poder que imponen las nuevas tecnologías en su incesante destrucción creadora, que disuelve continuamente industrias, plantas, puestos, ocupaciones, redes, equipos de trabajo, conocimientos locales, informaciones aquilatadas por vía de la experiencia, conocimientos basado en la confianza y en la transmisión de generación en generación.

Como se ha dicho, esta dinámica de pérdida, incertidumbre y precarización tiene consecuencias subjetivas para la conformación del universo ético del individuo. Con la desaparición de la "carrera" se pierde un referente central que permitía en buena medida conformar una narrativa de vida coherente, arraigar en unos valores, afincarlos, si no en una tradición, al menos sí en un conglomerado de relaciones, de valores concretos, de conocimientos aprendidos en la práctica. La carrera profesional, ya fuera de alto o bajo nivel, propendía a que los individuos arraigaran en un mundo de certezas, a partir del cual se facilitaba proyectar el futuro en base a una idiosincrasia, y desde allí conferir seguridad a los mundos frecuentemente más inciertos del compromiso cívico, la política y aún de la familia. Con el ocaso de las carreras, el individuo está todavía más radicalmente arrojado sólo al cobijo de sí mismo.[4]

4 Gray John, la vida wired, el trabajo en el ocaso de las carreras, en Nexos, No. 272, agosto 2000.

Hasta ahora, se ha argumentado que estructuralmente existen cada vez menos referencias creíbles y sostenidas sobre las cuales los individuos puedan sustentar sus valores y elecciones morales. La sociedad moderna radicalizada no ofrece pautas disponibles para la constitución de la identidad individual y su universo moral. Para un sujeto social desinstitucionalizado el poder del mercado con sus imposiciones y sus constricciones, dramatiza las incertidumbres de una trayectoria de vida; haciendo más cruda y cruel la falta de certeza en los sentidos, referentes y normas para la construcción de una historia de vida. ¿Cómo y a dónde derivan los individuos para acometer esta tarea de auto edificación? En el siguiente apartado se propone analíticamente que, los contemporáneos, expulsados de la tutela de las instituciones y expuestos a la coacción intransigente y anónima del poder se vuelcan para construirse a sí mismos a dos modalidades de relación donde se plasma y cuaja una constitución subjetiva: la experiencia del amor, en su vertiente señera de la relación de pareja, y la experiencia de la grupalidad, en lo que se ha llamado la *tribalización*.

La experiencia amorosa, como irrebasable de la época

En este contexto descrito se plantea la cuestión de la emergencia de alguna fuente alternativa, en la que se susciten sentidos que trasciendan las grandes tradiciones, en la que arraigue una fuerza normativa de suficiente aliento para orientar las prácticas de vida. Para muchos, parece que ésta no podría ser otra que la experiencia contemporánea del amor. La intensa vivencia del amor es uno de los pocos fundamentos, columnas de sentido, que sostienen la experiencia vital y dan coherencia al edificio identitario de los individuos. [5]

Si sucede en sociedades desarrolladas, ocurre mucho más en sociedades con fragmentos tradicionales bien establecidos, donde se mantiene la importancia de la familia. La centralidad de la vida de pareja es creciente, aunque no pocas veces se concretice en vivencias tormentosas. Es comprobable empíricamente que si hoy crecen los divorcios, también están a la orden del día los nuevos matrimonios, las segundas uniones, independientemente de las formas que éstas adquieran. Los datos de las encuestas latinoamericanas de confianza tienden a mostrar que los individuos se recargan fundamentalmente en la familia y en la pareja para sostener sus trayectorias de vida.

Merece que se precise esta tendencia. Si se mira con atención parece darse un proceso

5 Cfr. Beck, Ulrich. *El Normal Caos del Amor,* Paidós, España 1994, y *La democracia y sus enemigos,* Paidós, Barcelona, España, 1995, Pág. 42–63.

simultáneo de bùsqueda y aborrecimiento de las formas de compromiso de pareja, asumida como una especie de tabla de salvación, en medio de la tremenda escasez de referencias para vivir. Con no poca frecuencia aborrecida, la vida amorosa resulta ser buscada de manera casi frenética. Así que detrás y después del amor, viene el amor, bajo la lógica no racional de que: *–la próxima vez, todo será diferente–.*

Mientras que la relación personal solía ser el ámbito del mundo y de la vida más precisamente normado, sobre el que el poder de las instituciones dirigía sus baterías más refinadas a través de una moral bien direccionada, ahora la intimidad apunta hacia un vaciamiento del que todavía no nos percatamos suficientemente. Aún en contextos donde la tradición pervive, el amor abandona las normas tradicionales y los códigos de obligatoriedad. Se convierte cada vez más en cuestión sólo del individuo y sus decisiones.

El encuadre sociocultural lleva a dar cuenta de una paradoja: mientras los fundamentos sociales de la vida de pareja se diluyen más, tenerla se vuelve imprescindible como nunca. Lo primero significa que la vida en pareja está cada vez menos sostenida y reforzada por sus antiguos apuntalamientos socioculturales como lo fueron la moral religiosa o las costumbres. Tampoco la apuntala ya la división del trabajo, que se configura en contraposición con la estabilidad y el disfrute de la intimidad. La vida de pareja tampoco es ya el ámbito necesario e indispensable para la concepción y la crianza de hijos; y a veces complica la protección de intereses económicos. En la realidad la vida amorosa parece complejizar muchos de los procesos económicos y sociales requeridos por la movilidad laboral, y sin embargo, se sigue imponiendo su búsqueda insaciable.

La adhesión de los sujetos a la experiencia amorosa se inscribe más allá de cualquier tipo de fundamentación o de racionalidad, y también, más allá de sus vicisitudes concretas. El amor mantiene una capacidad de suscitar atractivo que no se funda en los resultados benéficos que reporte, ni en las pruebas que puedan recogerse demostrativamente de su existencia. Se trata de una adhesión fiduciaria, de un anhelo que arraiga –aún en sus vertientes más destructivas– en dimensiones pulsionales a la vez que utópicas, ambas hondamente enraizadas. *Al amor se le ama… por ser él mismo. Se ama al amor…* De allí que no sea en absoluto contradictorio que los individuos –sobre todo los jóvenes, pero sin dejar de lado a los sujetos maduros– después de fracasar en alguna aventura amorosa, se embarquen pronto en entusiastas y renovados amoríos de inciertas perspectivas.

Para entender esta centralidad sin precedente de la vida amorosa habrá que mirar de nuevo al conjunto de las condiciones sociales. Por ejemplo, como la vida cotidiana del ciudadano común que se divorcia inexorablemente de la política profesional, y sólo

es convocado a participar en ella votando. Para este usuario–consumidor–votante los temas que le afectan vitalmente mantendrán la misma tesitura, independientemente del partido ganador en la elección presidencial o de otros temas políticos. Mientras su cotidianidad se mantiene estructuralmente insegura y alejada del circuito de las decisiones políticas, en el ámbito privado, se escenifican dramas no menos densos en cuanto a sus polaridades conflictivas, pero más cargados de emocionalidad personal, afectivamente relevantes. Dramas donde se juega la seguridad a la que efectivamente puede acceder: el debate sobre las normas del trabajo doméstico, sobre la repartición de obligaciones en torno al cuidado de los hijos, o sobre las posiciones en el ejercicio de la vida sexual, cuando sea que ésta ocurra. Excluido de cualquier margen de negociación real sobre lo que rige en lo laboral y en la democracia, el amor y sus vicisitudes es lo que ofrece seguridad y confianza. Es lo que empuja a los individuos a que se jueguen todo en lo que sí está al alcance. "Mientras más abstracta sea la sociedad, más atractivo es el amor"[6]. Los asuntos del amor son asuntos reales, cuestiones que se viven y se sufren, que rondan a las personas en su vida ordinaria.

Sin embargo, a pesar de su centralidad sin paralelo en la vida de los contemporáneos, el emparejamiento contrasta por su relativo y creciente aislamiento. La experiencia del amor es el correlato de la individualización: la obligación de construirse por sí mismo, de hacer la trayectoria de vida, sin norte ni orientación, pero extendida al dúo. La "soledad de a dos", dejados a sí mismos. La soledad social de la pareja. Si de alguna manera el individuo debe construirse por sí mismo, igualmente le sucede a la pareja de los que están permanente o efímeramente unidos. Son dos solos. El espacio, el horizonte, la finalidad, las referencias del amor son unas, inciertas y sólo establecidas por los amantes. De allí la esperanza reiterada de que ese pueda tornarse en espacio de permanente autorreconocimiento, en el espejo del descubrimiento mutuo; pero también la amenaza de que puede convertirse en el más cruel de los infiernos, ejercicio de permanente tortura operada desde los reductos de intimidad sólo conocidos por los amantes. Sin más sustento moral que el que ellos puedan conferirse a sí mismos, ellos son sus únicos magistrados. Jueces y parte sin recursos de apelación alguna. Su horizonte es concreto, restringido y particularista. Su moralidad sólo definida por los amantes, sin muchas referencias externas, tiene que inventarse todos los días, construyendo sus propios referentes de memoria con jirones de tradición para hacer coherente su narrativa de pareja. Ese esfuerzo inaudito que exige hoy la vida en pareja, podría estar mucho más allá del aliento con el que se llega a vivirla, y quizás por eso con frecuencia les deja exhaustos con rapidez.

6 Beck Ulrich, op. cit.

El tribalismo como recuperación de lo estrictamente provisorio

Como se ha venido diciendo, el despliegue de la Modernidad escenifica una contradicción devastadora: los sujetos avocados a tomar las riendas de sus propias vidas, las transitan en la aridez de una racionalidad devenida primordialmente instrumental, incapaz de alimentar el mundo de la vida y sus urgencias vitales, cuya avidez estriba en colonizar los espacios íntimos de la subjetividad. Sin embargo, como ineludible reacción, el individualismo no es la última palabra sobre las formas sociales contemporáneas. De la misma manera que la emergencia frenética de la vida de pareja se impone por todos lados y en todos los estratos, también aparecen y reaparecen las más variadas formas de aglutinamiento grupal en los más diversos contornos. Formas cambiantes que, a pesar de sus rasgos difusos, permanecen como manifestaciones de un impulso de agregarse, que indican constancia en la urgencia de encontrar maneras de referenciarse, y sobre todo, de hallar fuentes de contacto, orientación sensible, bienestar y una moralidad también difusa, pero concreta, para los individuos.

Se trata de lo que Michel Maffesoli ha llamado el *tribalismo*, "nebulosa de pequeñas entidades locales".[7] Este impulso de estar juntos dice relación a la emergencia de una forma de "socialidad contemporánea" que tiene una función de agregación, como puro continente, donde se depositan y se contienen las corrientes profundas que recorren indiferenciadamente el cuerpo social. A diferencia de lo que pudiera ser un principio de organización o de identidad en torno a un proyecto histórico o a un estilo de vida. En buena parte, se trata de la aparición / re–aparición de la "comunidad emocional", ya descrita como tipo ideal por Weber, presente al lado de las formas institucionales rígidas, que responde a las necesidades vitales que la racionalidad instrumental es incapaz de contener, y que al contrario más bien se avoca a destruir. Esta forma de comunalidad debe ser caracterizada por su aspecto efímero y su composición cambiante, por su inscripción local y la ausencia de organización, por su estructura arraigada solo en lo cotidiano inmediato, y su ética de textura emotiva. Tomando en cuenta que más allá de sus características cambiantes, este tipo de vinculaciones llegan a crear lazos muy sólidos, lo que no significa racionalizados.

Empíricamente las comunidades emocionales –como forma sociológica del tribalismo– expresan la reapropiación o reivindicación de una serie de experiencias de las que los típicos procesos sociales de la modernización exacerbada dejan excluidos a los sujetos.

7 Maffesoli, Michel. *El Tiempo de las Tribus,* Siglo XXI Editores, México, 2004.

Así que cuando se segrega y se atrinchera tajantemente el espacio urbano según estratos, los agregados tribales se caracterizarán por la reapropiación del territorio y por el re–trazado de fronteras urbanas, creando nuevas cartografías, así sea de manera meramente simbólica y aún a veces criminalizada. Cuando lo social niega experiencias lúdicas, sensibles y humanamente consideradas, como parte del funcionamiento de una sociedad hiperjerarquizada, las manifestaciones tribales se caracterizan por la primacía del contacto afectivo, de las identificaciones sentidas que no reclaman justificación, ni coherencia interna, sino la centralidad irrestricta del estar juntos.

Pensado globalmente este fuerte movimiento representa una reacción vitalista, que pugna desorganizadamente no sólo por sobrevivir, sino por imponerse en la cotidianidad, en la sustitución tendencial de una forma social racionalizada por una de predominio empático; donde lo que marca el carácter de la convivialidad emergente es la sucesión de ambientes, de sentimientos y emociones. Modos de estar juntos en los que el *feeling* sirva de criterio para entender los intercambios y para decidir acerca de su prosecución y continuidad.

Conviene insistir en que las formas de agregación propias del tribalismo se distinguen de los típicos procesos grupales de identificación adolescente, caracterizados como de tránsito obligado para acceder a una identidad adulta. Precisamente, en este caso lo que está en crisis es la posibilidad de que se constituya aquella identidad bien diferenciada, a la que aluden los psicólogos de las teorías evolutivas. De lo que se carece es exactamente de aquel "otro" alter social y cultural, que haga las veces de la Ley del Padre, frente al cual el nuevo sujeto se emancipe, a la vez rechazando, reprimiendo y reidentificándose con lo que en algún momento parecía imposible de conseguir, para dar así continuidad al proyecto histórico.

El espacio tribal sustituye, cualquiera que sea su forma: un equipo de futbol, las "barras" de los grandes favoritos, el festival *rave,* la agregación roquera o de banda, la simple estancia común para desgranar las horas muertas, para quemar yerba o para dirimir el territorio, éstas y otras formas, sustituye la imposible constitución de una identidad estable, consistente y de largo plazo, que ni la escuela, ni el trabajo, ni la democracia electoral, ni la pareja, mucho menos la religión institucionalizada están en posibilidades de ofrecer. Se constituye como el espacio de otro proceso, el de la recuperación de la vitalidad propia de la vida experimentada epidérmicamente. No el de la identidad cohesionada en un proyecto, sino el de las identificaciones sucesivas no dominadas, lúdicamente sustraídas al dominio impersonal del ámbito laboral. Ocupa el lugar de la recuperación "nocturna", voluntariosa, irreverente de la densidad de la vida, arrebatada

de la *precarización* experimentada en todos los órdenes de la cotidianidad diurna, legal, contabilizada, inasible, depredadora y –según el discurso oficial –regida por las normas sociales democráticas y aplicables a todos.
No obstante, no se trataría solamente de describir el fenómeno, sino también de señalar sus consecuencias. Si el tribalismo se impone como nueva forma de tramitar las diferencias sociales, implícitamente se reconoce la imposibilidad de que se construya una racionalidad sustentada en los intereses de todos. Conviene señalar que no debe confundirse la fuerza de la socialidad tribalizada y de la solidaridad que en ella emerge, con la constitución de la esfera pública al estilo habermasiano. Lo tribal no puede equipararse sin más con el espacio público donde la democracia se construye desde abajo; ambientes cotidianos donde los ciudadanos intercambian sus preocupaciones e intereses en torno al mundo de la vida. La socialidad tribalizada es errática e informe por definición, no deviene en el establecimiento de normas, sostenidas en un principio común. Al contrario, en la práctica el sentido le viene de la consecución del éxtasis y está sometida a la disolución posterior. A lo más, las normas son las que atraviesan sus efímeras existencias. Bien puede derivar en la destrucción física o psicológica propia o de otros, en el mismo trance del paroxismo. La tribu no tiene proyecto que le trascienda y por tanto su ética tiende a agotarse en la realización de la satisfacción por el mero hecho de estar juntos, que ineludiblemente se extenúa. No se vincula reflexivamente con las demás dimensiones de la existencia, las más de las veces coexiste con modos de vivir diurnos, perfectamente ajustados al mercado y al individualismo. Es más, la comunalidad emocional, en cuanto potencia que descarga lo negado y que satisface la necesidad del contacto, puede ser el reverso de una vida *bien ajustada*, el escape necesario de quienes en su cotidianidad se someten casi integralmente a la lógica individualizada y del mercado.

Recuperar la ética en la sociedad: emplazamiento sociocultural para la reconstrucción del sujeto ético autónomo, universalista, como ejercicio de creatividad

Después de este largo esbozo de condiciones estructurales y de tendencias dominantes ¿dónde queda, a dónde se confina la posibilidad de que los sujetos construyan sus identidades subjetivas incluyendo un universo ético que dé lugar a normas de carácter autónomo, pero compartido en mínimos universalizables? ¿ Dónde buscar un ethos que haga suyas las grandes preocupaciones humanas, del que puedan dar cuenta racionalmente? ¿Cuál es entonces, en estas condiciones, el *emplazamiento* de una ética

racional, autónoma, universalista y personalista, cuando pareciera que las condiciones estructurales y las tendencias emergentes cuestionan el sentido de su oportunidad y de su posibilidad?

Este espacio no debe ofrecerse a una prédica de lamentaciones sobre la pérdida de los valores tradicionales. Si hubiera tal lamentación mal se disimularía una negación enfermiza de la realidad, una expresión nostálgica por estar "fuera de la jugada", o la manifestación de una soterrada voluntad de imponerse. Tampoco se puede trasmutar lo ideal en real por la sola fuerza del razonamiento, ni por la sola voluntad. Los modelos teóricos impecables, suelen ser por su mismo carácter formal, también impracticables. Habrá que hacer escuela de los pequeños atajos y de las tácticas que reconocía De Certeau para reconstruir al sujeto.

Del largo análisis es necesario jalonar algunas consideraciones que nos pongan enfrente a la posibilidad efectiva de una construcción identitaria de este sujeto tipificado que incluya una dimensión ética. Una dimensión de moralidad emplazada más allá de las profundas constricciones del mercado, pero también, que avizore un horizonte mayor que el de las "soledades de a dos" en las que deviene la vida de pareja, y por la irracionalidad del bienestar autárquico tribal. Si bien se ha dejado ver que ni una ni otra propenden a convertirse en el locus de una "racionalidad comunicativa", tampoco se puede con pertinencia oponer al análisis la mera abstracción de un sujeto ético que no existe para que case con la teoría de elección. Mal terminaría esta reflexión si intentara la descripción de un sujeto ético "necesario" o "indispensable" (al fin y al cabo ideal), para que en este terreno cultural erosionado de referencias florezca de nuevo una ética universalista, autónoma; que salvaguarde los intereses comunes y que responda a las ideas de vida buena de los actores.

Buscando la congruencia con la pregunta original, el derrotero final apunta a esbozar algún *cómo*, a través de ciertas nociones psicoanalíticas, que aporten a la construcción de un sujeto creativo, y por tanto, capaz de darse a sí mismo una norma, de alguna manera enlazada con la tradición. La línea a explorar en estos trazos finales es que la construcción de una dimensión ética que vaya más allá de los horizontes emplazados por las constricciones de la experiencia social, tendría que concebirse y practicarse como una *obra de creatividad, como el despertar de una dimensión nueva en los sujetos, y no como la mera inducción de una racionalidad.*

Pudiera parecer desconcertante que hacia el final de una reflexión que ha tenido un carácter más bien socioanalítico y descriptivo, se hagan aparecer en el discurso conceptos del corpus psicoanalítico. Su pertinencia estriba en que existen entrambos algunas intersecciones fundamentales, a pesar de las evidentes diferencias de objeto y de epistemología. Entre las muchas maneras de describir el objeto del psicoanálisis,

también se puede decir que apunta a la constitución de un sujeto.
¿En qué estriba la dificultad de construir referencias éticas de carácter racional, incluyente y universalizables para este sujeto tipificado? Por supuesto no se está aludiendo a una imposibilidad en la capacidad lógica, discursiva, estrictamente racional en los sujetos, sino al ámbito de sus disposiciones socioculturales. La manera en que se ha introyectado la experiencia social es la que dificulta que los individuos se embarquen en los procesos de corte reflexivo implicados en forjarse como sujetos éticos.
Para decirlo en otras palabras –con conceptualizaciones tomadas en préstamo del psicoanálisis– la generalización que hemos hecho de los contemporáneos permite decir que su experiencia de lo social se encuentra de algún modo *escindida.* Es decir, analógicamente puede entenderse como si segmentos o regiones completas de la experiencia subjetiva, enmarcadas en contextos y condiciones sociales altamente adversas que pueden calificarse como de constante impacto traumático, hubieran sido no sólo reprimidas, en cuanto relegadas al dominio de la conciencia por conflictivas, sino positivamente separadas de un espacio del psiquismo en el que es posible transmutarlas en proceso reflexivo, es decir, susceptibles de acceder habitualmente a la conciencia y de someterlas a los mecanismos requeridos para conformarse como principio racional de acción.
Vayamos más despacio. La hipótesis en cierne apunta a que la experiencia social subjetivamente vivida, ha favorecido y operado en los individuos, una forma de disociación, más aún, una como tendencia a mantener separadas las experiencias de vida ocurridas en diferentes ámbitos. Así mientras se soportan mal las constricciones extendidas de una forma de existencia laboral precarizada, también se incorporan y se asumen contradictoriamente las demandas implícitas de ser sujetos de una trayectoria de vida autoconstruida, enteramente dejada a la responsabilidad de cada cual y a la exhibición de destrezas individuales. Mientras se conforma la propia vida con las exigencias altamente restrictivas del mercado, también se extiende la urgencia de experienciar la dinámica aparentemente irrestricta de flujo emocional que recorta y separa lo amoroso y lo gregario como lo único digno de ser vivido de lo demás, de lo cotidiano, de lo laboral, lo político, lo ciudadano. Buena parte de la experiencia social del sujeto es mantenido a raya de la reflexión, como una aparente exterioridad. Por más que ocupe la mayor densidad cotidiana, tiende a ser relegada al ámbito de lo no pensado, como si no pertenecieran al sujeto, o más radicalmente como si estuviera destinado al ámbito de lo impensable. Usando el lenguaje psicoanalítico de manera analógica y aún metafórica, para no incurrir en trasposiciones burdas, o en impertinencias epistemológicas, puede decirse que a este sujeto se le provoca la *escisión* de la experiencia de vida tenida en sociedad.

De allí que no sea extraño que los educadores morales, los profesionales de la ética se enfrenten constantemente con la positiva resistencia de los educandos para hacer el ejercicio de reflexión sobre lo más traumático de las propias condiciones de vida, para hacer la "vuelta a la práctica" requerida para descubrir las insuficiencias de la moral vivida y para dar paso a alguna forma de juicio racional que genere principios de acción. Quizás esto pueda ilustrarse mejor con una suerte de comparación sobre las diferentes experiencias de trabajo de acción social de quienes llevan más de veinte años laborando con grupos sociales con los que se intenta "formar o despertar la conciencia". Recordemos que en los años setenta y ochenta –un tanto idealizados- el sujeto era capaz de ubicarse a sí mismo y su experiencia social frente a un opositor claramente identificable al que se llamaba capitalismo o imperialismo; sus representantes se tenían bien catalogados –las fracciones de la burguesía- y sus instrumentos de coacción eran claramente reconocibles: –el gobierno, la empresa, el ejército-; del mismo modo que se reconocían sus espacios de acción, en contraposición con los espacios del pueblo. Esa ubicación en el terreno –por más burda que parezca- abría la posibilidad de localización y nominación, permitía la enunciación de alguna forma de alternativa o de razón utópica; finalmente emplazaba alguna forma de reflexión, que antes que nada resultaba posibilitante del ejercicio de un distanciamiento de la experiencia, y por tanto de la emergencia del deseo, la representación de algo diferente y después de la acción. Aunque dicho con extremada simpleza, esta posibilidad de pensar la experiencia más allá de sus determinaciones permitía al sujeto introducirse al cuestionamiento de la moral vivida.

Por el contrario en los últimos años se asiste a la dificultad reiterada para que los individuos realicen este mismo ejercicio de volver sobre su experiencia social. Tanto más cuanto el poder se disemina por todos lados y su condición es anónima. Se hace difícil reconocer su origen, la ideología que le alimenta y la identidad de sus representantes. La forma de existir bajo el mercado pareciera la única. Su peculiaridad es aparecer como el único modo posible, haciéndose pasar como la condición misma de la vida humana. No es extraño entonces que desde esta experiencia no tematizada, vivida con frecuencia de modo traumático, el individuo esté tan poco dispuesto a hacerlo pensamiento y sólo tenga aliento para resistirlo y para construirse un mundo sucedáneo.

Podría bien decirse, de nuevo de forma metafórica que ambos espacios requieren mantenerse separados, no disponibles para poder ser vinculados y por lo tanto para ser pensados, sino más bien exigen permanecer activamente escindidos. Uno para que permanezca como lo "no representado", debido al intolerable dolor contenido;

el otro para ser mantenido como espacio de gratificación, como lugar de la ilusión autoconstruida, en cierto sentido separada del principio de realidad, en el *topos* amoroso y del placer gregario.

Ir más allá de esta escisión forzada socioculturalmente, vivida como efecto de un movimiento de sobrevivencia, de búsqueda mínima de equilibrio psíquico y social, sería entonces la tarea del constructor de ética, del educador moral, entendida como *creación.* Los sedimentos de esta experiencia, ni siquiera pensada en términos subjetivos, mucho menos representada en categorías sociales, de inicio no se hará audible bajo la forma de un argumento que el sujeto en cuestión pueda oponer o elevar en el debate racional. Más bien podrá hacerse presente germinalmente de otras formas. El filósofo, como suscitador de ética, mal haría en pretender iniciar un diálogo con este otro en maneras estrictamente secundarizadas y formales; en tratar de conducirlo inmediatamente por el camino del razonamiento lógico, en cuanto su experiencia no se signa allí. Su dolor, su modo de vivir dividido se hará audible con otros lenguajes, procedentes de otros estratos de la experiencia. En primer lugar se revelará como una incomprensión y una resistencia, como un *no-saber,* como un *no-querer,* como un *no-poder,* que de ninguna manera implica llano desinterés en significar su experiencia de vida como un todo que le trasciende y le inunda.

¿Cómo invocar la *autonomía racional,* cuando probablemente de lo que se carece es de un sentimiento de continuidad y totalidad actuante sobre el conjunto de la propia experiencia? Es decir, cuando se parte como de un estado no integrado en que el individuo no observa ni recuerda segmentos completos de lo que vive.

Probablemente al encuentro con su contemporáneo, de algún modo *escindido* en su experiencia de vida, el educador moral, preocupado por los principios universales y las causas humanas, sólo se enfrente con gestos, con movimientos de empatía o de rechazo visceral, con reacciones de gusto o de disgusto; al fin y al cabo con formas como de *juego*, que representan los mundos como ha sido incorporada la experiencia social. El psicoanalista sabe que la sofisticada interpretación cargada de datos, supuestamente profunda puede dar al traste con cualquier proceso de interiorización. Tomada en su carácter indescifrable inicial, también allí puede comenzar la creación.

El filósofo, al modo del analista, atento escucha desprejuiciado, puede ir al encuentro de su contemporáneo, no como el que sabe y enseña, sino como alguien que sale al encuentro del otro, también con un gesto, como un movimiento de su parte en dirección al gesto que ha recibido, acogido e intentado comprender.

En este *salir al encuentro,* actuando como sostén de tales excesos de excitación que se manifiestan caóticamente y que se propagan evacuándose, se posibilita que esos gestos mutuos de receptividad, de tolerancia y acogida preverbal se conviertan procesualmente en *gesto creador…* Jamás antes. La negativa, la resistencia, el juego, lo caótico de la experiencia cruda de la vida tendría que ser considerado por el filósofo como un *topos potencial,* que clama antes que nada por reconocimiento. Allí el educador se presta como un otro digno de confianza, que observa, contiene y en algún momento refleja, para que la experiencia disociada no se pierda, ni se olvide, sino para que eventualmente se nombre, se critique, se justifique y se reconstruya.

A la creatividad se le da lugar cuando estos gestos de mutua aceptación, gestos creadores que no increpan ni reclaman, se conviertan en capacidad de transmutar las experiencias traumáticas cotidianas escindidas, para constituirlas en recuerdos, a través del ejercicio colectivo de construir una narrativa propia con una representación cada vez más consciente. Cuando a merced de tolerar estos largos intercambios "informes", al reflejar sólo aquello que el individuo está a punto de descubrir por sí mismo, él se encuentra con el sentimiento de que toda la vida le es realmente propia, y que está conectada con mundos de relaciones; que es susceptible de ser re-construida y que por tanto, es significativa para ser pensada.

Se trata del ejercicio de recuperar la historia común, en la que el sujeto se devuelva a sí mismo aquella parte de la experiencia que le ha permanecido como ajena. Hasta reconocer vitalmente que todo, tanto el sometimiento de cada día en la fábrica, como los ratos íntimos y dulces de la vida de pareja y los arrebatos gozosos del estar en grupo, todo, pertenece a la propia vida y por tanto reclama un sentido único y un modo de asumirlo de manera congruente. Sólo entonces, en este momento muy posterior, es que puede otorgársele alguna representación social, teórica, reflexiva a aquello que quedaba impensado; recién entonces puede ser elaborado por el sujeto en su cualidad de nuevo pensamiento. El impulso creador se encontrará ineludiblemente presente cuando el sujeto contemple algo de su vida para pensarlo y modificarlo en provecho propio y del grupo. Cuando se inspire y se entregue a la fabulación del cómo desearía edificar su cotidianidad de manera que ésta adquiera formas originales y así desee mostrársela al mundo. Si esto se ha elaborado no sólo como experiencia solitaria, sino en presencia de otros que pasan por algo parcialmente semejante, entonces y allí puede elaborarse la ética.

PENSAMIENTO SOLIDARISTA

Efraín González Morín[1]

SI NO SE MENOSPRECIA la política, hay que reconocer la necesidad de prepararse para la participación genuina en el poder, la actividad realmente electoral y las demás exigencias políticas concretas.. Por eso en el momento actual de duración indefinida, hay que salirse de lo falsamente electoral y de la participación autodestructiva en el poder político de acción pretendidamente popular. Consideramos que lo electoral y la pseudoparticipación en el poder no ayudan a resolver lo graves problemas nacionales, pero sí ofrecen esperanza engañosas mediante la repetición de actividades cuya justificación presupone realidades que no se dan, tales como respeto al voto, vigencia del control democrático de acceso al poder, voluntad de justicia en los gobernantes, disponibilidad de todo el tiempo político que haga falta y otras cosas por el estilo. Además, es imposible aceptar la reforma política y, al mismo tiempo, deslindar las propias responsabilidades frente al conjunto político del que se forma parte.

En vista de los anterior, no se puede negar la conveniencia de contribuir de manera algo más estable a la formación de personas que pueden ser centros relativos de la conciencia y cierta relación con la opinión pública deberá promoverse a través de medios no electorales, de acuerdo con iniciativas y recursos variables, referirse a reflexiones básicas, tales como las sugeridas a continuación.

- La persona humana, individual y social por naturaleza, logra su desarrollo adecuado en la solidaridad persona-sociedad, no en el individualismo ni en el colectivismo.
- La sociedad en sus diversas dimensiones y niveles, no es exclusivamente un medio para superar carencias o aspectos negativos del hombre mediante la división del trabajo, sino, sobre todo, exigencias de las perfecciones o aspectos positivos humanos para la realización de valores fundamentales, como la verdad, el amor, la justicia, la confianza, la gratitud, la solidaridad en el esfuerzo y en el dolor, la cooperación constructiva, el ejercicio responsable de la libertad. Estos valores perfeccionan intrínseca y esencialmente a la persona ya la sociedad y son los elementos principales del bien común como marco posibilitador de humanización.

1 Licenciado en Humanidades Grecolatinas y Españolas, Filosofía y Ciencias. En la Universidad de Insbruck, Austria y en la Sorbona de París, cursó estudios de Filosofía, Ciencias Políticas y Sociología, Economía e Idiomas. Fue diputado federal de 1967 a 1970.

- El mal social básico, desde el punto de vista moral o de la naturaleza humana integral, es la negación de la personalidad de los hombres y de la solidaridad interpersonal y social frente a la necesidad y la obligación de promover y defender el bien común en todos los campos de la vida social.
- La sociedad sin promoción del bien común por parte de las personas individual y socialmente solidarias es mecanismo implacable de destrucción de seres humanos mediante la creciente producción y reproducción del mal común en todas sus formas Innumerables. La inserción natural del hombre en este tipo de sociedad se convierte de esa manera, en trágica opresión y atraso para muchos seres humanos.
- En una sociedad sin solidaridad social suficiente, el poder político no existe para promover el bien común, sino los bienes antisociales de los detentadores de poder, a expensas de las posibilidades de subsistencia y desarrollo humano de las grandes mayorías. Este proceso de destrucción de la sociedad y de las personas pueden darse con o son farsa electoral y, por tanto, requerir o no la colaboración de grupos diversos para el mantenimiento y la credibilidad de la apariencia democrática.
- La economía desligada del bien común y carente de solidaridad social y de complementariedad subsidiaria niega a la mayor parte de la población la posibilidad de armonizar permanentemente las necesidades y los satisfactores, concentra en pocas personas la riqueza y el poder de influencia y decisión y obstruye las oportunidades de mejoramiento.
- Las sociedades intermedias indiferentes ante el bien común o insubordinadas contra el mismo, se convierten en temibles factores de ruptura de la sociedad social, tanto en el campo económico, empresarial y laboral como en el educacional y de comunicación, y refuerzan el deterioro caótico del Estado como sociedad política.
- Aunque la situación real de México provoca, en múltiples aspectos, la indignación moral contra la ineptitud y la inmoralidad, nunca hay que renunciar a la sensatez en el esfuerzo de planteamiento y solución de los problemas nacionales. La magnitud de las dificultades explica los estallidos emocionales, pero impone la auténtica fortaleza y paciencia activa en el ámbito limitado de cada persona y grupo, sin ceder al fatalismo, negador de la libertad, ni rechazar la esperanza.
- La lenta construcción solidaria de México como patria históricamente viable supone el reconocimiento de la escala social e histórica con que debe realizarse y medirse las actividades correspondientes. Aunque es muy grande,

por razones de ceguera intelectual y de grave carencia ética, el desperdicio de tiempo histórico en nuestro país, hay que apoyar métodos de interioridad y profundidad para el cambio positivo de mentalidades y conductas, y no sólo los métodos encaminados a lo externo y cuantitativo.

- Sin negar la multiplicidad de factores que influyen en la vida social y la producen, es insustituible la eficacia del pensamiento y de la transmisión convincente de valores en la reforma social y jurídica de la sociedad. El bloque de otros caminos no justifica el menosprecio del esfuerzo de educación política y socioeconómica, aunque sea muy modesto y éste manifiesta desproporción con las necesidades menosprecio del esfuerzo de educación política y socioeconómica, aunque sea muy modesto y esté en manifiesta desproporción con las necesidades.

PRESENTACIÓN

Mtro. Gabriel Morales Ramírez[1]

EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM) es un centro de estudio y reflexión filosófica que tienen como una de sus finalidades acercarse a los grandes problemas que aquejan a nuestros contemporáneos. Uno de estos problemas es el de la paz, una realidad vulnerable, amenazada por un orden establecido que intenta implantarla a base de la violenta imposición de un modelo económico, político y cultural. Por otra parte, el bicentenario de Emmanuel Kant, figura central en el pensamiento filosófico moderno, nos invita a recuperar su pensamiento filosófico-moral-político. En su tratado *La Paz Perpetua* (1795) Kant mostraba cómo era posible llevar a la práctica una nueva forma de gobierno con base en los derechos del hombre. Es por ello que el Segundo Foro de Reflexión Filosófica e Interdisciplinar LOS CAMINOS DE LA PAZ EN UN MUNDO CONVULSIONADO organizado por el IFFIM los días 6, 7 y 8 de Octubre del 2004, se destinó a reflexionar sobre la paz tanto desde la filosofía como desde las ciencias afines, pues la teología, la historia, la psicología, entre otros saberes, tienen mucho qué aportar a la construcción de los caminos para alcanzarla y hacer de ella un bien duradero.

En el primer número de *Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas*, omitimos señalar que los trabajos del Dr. Otfried Höffe de la Universidad de Tubinga, "La paz, un ideal descuidado" y el tratado del Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún, profesor del IFFIM, "Hacia la paz son fruto del foro antes mencionado.

En el presente número acercamos al lector las ponencias de la Dra. Laura Ibarra García y del Dr. Ignacio Medina Núñez.

1 Licenciado en Filosofía y Maestro en Educación por la Universidad La Salle Guadalajara, coordinador de los foros filosóficos del IFFIM y Secretario Académico del mismo centro de estudios.

En “La posibilidad de una Paz Duradera: Kant y la Insociable Sociabilidad del Ser Humano”, el Dr. Ignacio Medina plantea cómo con el surgimiento de la edad moderna y de la confianza ilimitada en el uso de la razón para alcanzar el desarrollo y el progreso, fue necesario también hacer uso de esa razón para comprender los problemas sociales y políticos de la sociedad, lo cual trajo consigo la generación de múltiples proyectos de pacificación universal con la intención de formar la república única del género humano. En este contexto Medina ubica *La Paz Perpetua* de Kant, posteriormente plantea, revisando la Filosofía de la Historia de Kant, un análisis de los principios de la orientación de la historia desde el analogismo de las tendencias de la naturaleza con la libertad humana y con el antagonismo estructural del ser humano denominado como insociable sociabilidad.

En “Kant en el Umbral de la Lógica de la Modernidad. *La Paz Perpetua* y las Contradicciones Paradigmáticas”, La Dra.Ibarra explica como es que el pensamiento de Kant testimonia una tradición histórica en la lógica que se aplica para entender el mundo; una lógica basada en que la construcción del pensamiento es generada por la razón misma del hombre y que vale para la construcción de las relaciones normativas entre los hombres. Por ello en *La Paz* Perpetua la paz no es lo natural entre los hombres, sino una conquista de su voluntad consciente, pero que, paradójicamente, se alcanza por la concurrencia teleológica de la naturaleza.

LA POSIBILIDAD DE UNA PAZ DURADERA:
KANT Y LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD DEL SER HUMANO

Ignacio Medina Núñez[1]

En los últimos siglos de la historia humana se ha hecho una distinción clara entre dos épocas: el tiempo de la sociedad feudal europea y el tiempo de la modernidad. Esta diferencia tiene su fundamento en el tránsito de una sociedad teocéntrica hacia una antropocéntrica bajo la filosofía del humanismo y el racionalismo. La diferencia entre estas dos grandes épocas es multifascética puesto que en el siglo XVI vimos la aparición de numerosos acontecimientos que atestiguan dicho tránsito: el surgimiento de las ciencias naturales, el renacimiento, la reforma protestante, el resurgimiento de las ciencias políticas y sociales, la aparición de un nuevo modo de producción a través de la fuerza de trabajo asalariada, etcétera.

Este último fenómeno en particular –nacido en Europa pero luego extendido a todos los rincones de la humanidad- trajo consigo de manera especial con la revolución industrial del siglo XVIII y XIX el uso multicitado de los conceptos de desarrollo y progreso. Todo esto se producía a partir de una confianza cada vez ilimitada en el uso constante de la razón del ser humano, que no podría sino conducir a mejores etapas en la vida de la humanidad, particularmente cuando en los siglos posteriores al renacimiento se experimentaba también una transición política del estado absolutista hacia un modelo liberal y democrático.

Los más grandes representantes del racionalismo en Europa fueron Descartes, Spinoza y Leibniz; ellos expresaron una confianza ilimitada en la razón humana como fuerza motriz universal capaz de tender a mejores etapas de desarrollo.

Hirschberger, como un renombrado autor de la historia de la filosofía, señala que "con Descartes se inicia definitivamente la filosofía moderna", puesto que él es el iniciador del Racionalismo, lo cual "significa literalmente filosofía de la razón. En concreto quiere decir que se trabaja preferentemente con la razón o con el pensamiento, con conceptos". Pero un nivel

1 Licenciado en Filosofía y Letras, Maestro en Sociología, Doctor en Ciencias Sociales. Profesor investigador en el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH), en la Universidad de Guadalajara (U. de G.) y en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del CONACYT.

del racionalismo está en la reflexión sistemática sobre los principios generales del ser y otro es la aplicación a la historia y a la comprensión de los problemas sociales y políticos de la sociedad. En este segundo nivel empezaron a brillar en el siglo XVII Joannes Althusius (1557-1638), Hugo Grocio (1583-1645) y Spinoza (1632-1677).

El escritor alemán y calvinista Althussius en su tratado sobre la política (Política methodice digesta, exemplis sacris et profanis illustrata) es de los primeros en oponerse a las ideas absolutistas bajo el principio de que si los gobernantes dirigen al pueblo, el pueblo tiene algo que decir sobre quienes deban ser sus gobernantes y por ello "declaró que la soberanía descansa siempre, necesaria e inalienablemente, en el pueblo... La teoría política de Althusius es notable por su afirmación de la soberanía popular y por el uso que hizo de la idea de contrato."[2]

Por su parte, Grocio, especialmente con sus textos Mare liberum, De iure belli ac pacis y De iure naturae et gentium, se ha convertido en uno de los primeros teóricos de las relaciones internacionales, dado que la universalización del comercio obligaba a regular cada vez más el derecho a la guerra propiciando la convivencia pacífica entre las naciones.

Sin embargo, fue Spinoza, de manera particular, quien más sobresalió con un método racional y matemático al empezar a abordar los tres modelos de sociedad de Aristóteles (monarquía, aristocracia y democracia) y ubicarlos otra vez en la discusión moderna, pero señalando, a diferencia de Aristóteles (que parecía preferir la aristocracia), el fundamento racional del modelo democrático. Al igual que su contemporáneo en Inglaterra Thomas Hobbes, él también cree que "los hombres son naturalmente enemigos", pero más que llegar a la conclusión sobre la necesidad de un Leviatán, se inclina por la idea del pacto: "todo el mundo desea vivir en la medida de los posible en seguridad, más allá del alcance del miedo, y eso sería enteramente imposible mientras cada uno hiciese todo cuanto le agradase... los hombres tienen que llegar necesariamente a un acuerdo para vivir juntos tan bien y tan seguramente como les sea posible;"[3] ello es debido a que la vida conforme a la razón no puede justificar un gobierno tiránico. En su Tratado Teológico-Político, afirma que el Estado más racional es el más libre, porque el fin es "vivir con pleno consentimiento bajo la entera guía de la razón", y esa clase de vida se asegura del mejor modo en una democracia, "que puede definirse como una sociedad que ejerce todo

2 Copleston, Frederick; *Historia de la filosofía,* Tomo 4, Ariel, Barcelona, 1988.

3 Spinoza, Baruch; *Tratado teológico-político.* Porrúa, México, 1999.

su poder como un todo". La democracia es "de todas las formas de gobierno la más natural y la más consonante con la libertad individual. En ella nadie transfiere su derecho natural de modo tan absoluto que deje de tener voz en los asuntos; solamente los cede a la mayoría de una sociedad de la que él es una unidad". En una democracia, las órdenes irracionales son menos de temer que en cualquier otra forma de constitución, porque "es casi imposible que la mayoría de un pueblo, especialmente si es una gran mayoría, convenga en un designio irracional".

Si el modelo de la democracia es lo más racional, si el conocimiento científico abre innumerables posibilidades para el desarrollo del ser humano y de las sociedades, si el comercio se hace universal extendiéndose más allá de los límites del estado-nación, etc. la imaginación y el pensamiento pudieron volar hacia el futuro imaginándose no solamente el fin del autoritarismo monárquico sino también una época en que las naciones pudieran vivir en paz, sin la necesidad de la guerra.

Hobbes presentaba su Leviatán como una necesidad histórica para poder mantener el orden y la estabilidad social entre los seres humanos siempre en pie de guerra, pero el siglo XVIII en Europa, en el marco de la Ilustración, trajo consigo también los deseos sobre una sociedad cosmopolita en armonía, producto del cúmulo de conocimientos.

De esta manera Bossuet (1627-1704) y Fenelón (1651-1715) elaboraron conceptos como la "sociedad general del género humano" y el de la "Gran patria del género humano". Aunque varios de estos escritos están inspirados en la tradición utópica de Tomás Moro y Tomás de Campanela, señalando que era una tendencia necesaria para la humanidad, muchos de ellos estuvieron inspirados tanto en la razón como en el voluntarismo De manera particular, por ejemplo, en 1708, el abate de Saint-Pierre escribió un texto llamado "Informe sobre la reparación de los caminos" donde empezó "a meditar sobre la necesidad de establecer una paz duradera, con el fin de garantizar un comercio perpetuo entre todas las naciones, y él mismo se dedicó a la tarea de empezar a publicar otro texto titulado "Proyecto para instaurar la paz perpetua en Europa" (Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe), en donde también aclaraba que dicho proyecto "abarcaba todos los estados de la tierra". Su consideración fundamental radica en que de manera racional los soberanos de las grandes naciones formarán una sociedad permanente de soberanos en donde renuncian a la vía de las armas y acuerdan la vía de la conciliación a través del instrumento de una asamblea general perpetua. Como dice Mattelart,

"quimérica o no, novela inútil o no, la obra del abate de Saint-Pierre representa un jalón en la apertura de la reflexión económica, filosófica y diplomática a la dimensión de toda la redondez de la tierra, como medio de bienestar y de progreso, en contra del espíritu de conquista."[4]

En el siglo XVIII se pueden contar alrededor de veinte proyectos de pacificación general, universal o europea en diversos pensadores franceses, ingleses, italianos y alemanes, con la intención de formar la república única del género humano. Podríamos hacer referencia también a la obra de Louis Sébastien Mercier publicada en 1771 con el nombre de "El año 2440: sueño si acaso lo hubo" (L´an 2440. Rêve s´il en fut jamais): en ella, el autor sueña en el devenir del mundo, 270 años después de su propia época en donde no habría prejuicios religiosos, en donde todos se mirarían como hermanos no importa que fueran chinos o indios, en donde en el mundo solamente existiría una sola familia bajo un padre común. La lógica del racionalismo se imponía en la concepción de la evolución del género humano porque la gente, al duplicar sus conocimientos, llegaría a amarse y a estimarse entre todos ellos; de esta manera, como considera Mercier, en todo el mundo del futuro, la guerra es considerada "como una extravangancia imbécil y bárbara."

Sin embargo, Leibniz, uno de los más grandes representantes del racionalismo filosófico, es muy escéptico de esta visión en donde el progreso apunta necesariamente a una sociedad de paz perpetua; él mismo le escribió una carta al abate Saint Pierre en 1715, criticándole la visión voluntarista de esa unión supranacional; la base de la crítica de Leibniz es el estudio de la historia práctica de los pueblos, cuyo desarrollo no se corresponde necesariamente a una evolución de fases empíricas progresivas hacia mejores estadios de convivencia humana, a pesar de que tengan mejores conocimientos. Voltaire, por su parte, calificó al abate Saint-Pierre como el "Saint-Pierre d´Utopie".

Con estos antecedentes, llegamos finalmente a la filosofía de la historia de Kant (1724-1804), en donde encontramos ciertamente a un continuador del racionalismo pero que, desde la razón, le encontró límites a la razón misma influenciado tanto por racionalismo de Christian von Wolff, por la ciencia de Isaac Newton y por el empirismo de David Hume, y al mismo tiempo por la pluralidad religiosa de su tiempo en Alemania. Kant significa la unión y crisis del racionalismo y del empirismo dentro de la modernidad; se pregunta por la posibilidad

4 Mattelart, Armand; *Historia de la Utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global.* Paidos. Barcelona, 2000, p. 48.

de conocimientos universales y necesarios, por la posibilidad de la metafísica como ciencia, y concluye en la imposibilidad de ella (aunque tenga valor y utilidad en la vida del ser humano) cuando no se pueden probar los juicios sintéticos a priori.

Kant no fue un apologista utópico de la paz perpetua en el mundo futuro sino que postuló más bien la tendencia natural del universo y de la historia de las sociedades hacia un conglomerado de naciones dentro de una sociedad cosmopolita en armonía pero en líneas asintóticas que solamente se tocaban en contactos elípticos.

En este sentido, historia, racionalismo, ética y razón práctica se encuentran para ofrecernos una visión kantiana sobre la tendencia a la paz duradera pero condicionada a las decisiones de la libertad humana, elemento esencial en nuestras sociedades, con el cual las naciones no solamente tienen la capacidad de ir hacia delante sino también de ir hacia atrás hacia épocas de salvajismo.

Esta visión dialéctica es la que nos puede hacer comprender, por ejemplo, grandiosas etapas de la historia de la humanidad como un siglo XX que no vivió Kant, con grandes maravillas en la generación y acumulación de conocimientos y tecnología y al mismo tiempo azotada por dos grandes guerras mundiales que expresaron la sinrazón de la razón. En este sentido, las guerras también tienen sus razones, aunque no siempre sean las razones de una gran colectividad sino las razones irracionales que guían los intereses de grupos particulares en la cúpula del poder por encima de la propia humanidad.

Tal vez habría que comprender que, aunque la razón es una de las mejores cualidades del ser humano que lo distinguen de los animales, existe también existencia física y emocional de los humanos, que también lo guían en sus múltiples acciones. Como dijo Pascal criticando a Descartes en el siglo XVII: "El corazón tiene sus razones que la razón no entiende... conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón", y ello no solamente hablando de las tendencias irracionales que siempre tenemos sino también de esa sensibilidad del hombre –que en muchas ocasiones actúa de manera diferente a la razón- pero que es parte esencial de su ser.

Con todo esto, si tratamos de analizar la posibilidad de construir la paz duradera con ojos kantianos, tendríamos que utilizar tanto la razón –entendiendo también sus límites- como las enseñanzas de la historia.

La historia de la humanidad tiene un sentido, dice Kant, que es conforme al sentido de la naturaleza en su conjunto, en donde ni los seres humanos ni los pueblos son necesariamente conscientes, puesto que cada uno puede seguir su propósito o su talante -y a veces de forma hasta contradictoria-, pero en donde es posible descubrir algún hilo conductor. "La historia nos hace concebir la esperanza... de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en grande, podrá descubrir en él un curso regular."[5]

Podemos tratar de sintetizar la lógica racional de Kant en esta aplicación sobre la historia en sentido cosmopolita. En primer lugar, existe un conglomerado de tres principios que nos pueden hacer comprender lo que él llama "la intención de la naturaleza":

1) Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada.[6]

2) En los hombres aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos.[7]

3) La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de si mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que el mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.[8]

Esta sería una lógica de la evolución de grandes etapas ascendentes en la historia del universo, que se mostrarían de manera necesaria hasta el momento de la aparición del "homo sapiens", y a partir de ese momento permanecería todavía la llamada "intención" de la naturaleza, pero supeditada ahora al uso de la razón y libertad de los seres humanos. Con esto, llegamos a la clave de la interpretación de la historia de las sociedades, y por ello llega Kant a un cuarto principio:

5 Kant, Emmanuel; *Filosofía de la historia*, F.C.E. México, 2002, p. 39.

6 *Ibídem,* p. 42.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem,* p. 44.

4) "El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres.[9]

En este sentido Kant retoma por un lado la tendencia innata del "ser social" (ζζζ πζζζζζζζζ) de Aristóteles, pero sin olvidar la versión de Hobbes en el sentido de que "el hombre es un lobo para el hombre" (Homo homini lupus). Es decir, tenemos una gran inclinación a formar sociedad pero al mismo tiempo una tendencia natural a la guerra, que amenaza constantemente el conjunto de la misma sociedad. Y hay que aceptar que las dos tendencias se encuentran en la naturaleza propia del ser humano: tendemos a formar sociedad, pero también experimentamos nuestros rasgos antisociales al querer disponer de todo con nuestra libertad y al encontrar oposición en los otros. La sociedad y la guerra con parte inherente, entonces, de la cultura humana. Las tensiones y contradicciones producidas por esta doble tendencia son parte necesaria del desarrollo de nuestras sociedades; toda nuestra cultura contemporánea es fruto de la sociable insociabilidad del ser humano. Con ello, surge el mayor problema que tiene la humanidad: ¿cómo podemos apostar al triunfo de la sociabilidad sobre la insociabilidad?

Kant explica su apuesta por el triunfo de la sociabilidad al mencionar el quinto principio referente a la sociedad civil:

5) El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general... una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie…[10]

La concepción kantiana de la sociedad civil se refiere a la apuesta por la derrota paulatina de la insociabilidad del hombre mediante actos de libertad razonados y empujados por la voluntad colectiva, conforme a los intereses de la misma colectividad. Por ello, Kant no se refiere a

9 *Ibidem.*

10 *Ibidem.*

una tendencia absoluta y sin freno hacia una paz duradera en etapas con mejores niveles de desarrollo sino a esta "intención" de la naturaleza puesta en la humanidad pero que en cualquier momento la misma libertad humana podría frustrar y que de hecho frustra repetidamente en muchos momentos de la historia, al actuar de manera destructiva y utilizando la misma acumulación de conocimientos. Continúa Kant con una sexta consideración que está basada tanto en la naturaleza contradictoria del ser humano como en la experiencia histórica de las sociedades.

6) Este problema es también el mas difícil y el que mas tardíamente resolverá la especie humana… El hombre es un animal que cuando vive entre sus congéneres necesita de un señor… Necesita un señor, que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos (50) y para que cada cual pueda ser libre... Así resulta que esta tarea es la mas difícil de todas.[11]

El eterno problema filosófico de la libertad humana, como lo apuntaba también John Stuart Mill en el siglo XIX, es cómo combinar la necesaria libertad del individuo para hacer lo que quiere pero también para acoplarse a los designios de una voluntad general, que necesariamente le impone restricciones, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de una voluntad general que se presenta como abstracción de la nación o de la humanidad y que, en último término, también puede estar manipulada por intereses particulares de individuos. Llegamos así al séptimo principio:

7) "El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal RELACION EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, y no puede ser resuelto sin este ultimo. … La Naturaleza ha utilizado de nuevo la incompatibilidad de los hombres, y de las grandes sociedades y cuerpos estatales que forman estas criaturas, como un medio para encontrar en su inevitable antagonismo un estado de tranquilidad y seguridad... (Es) la única salida ineludible de la necesidad en que se colocan mutuamente los hombres, y que forzará a los Estados a tomar la resolución… a hacer dejación de su brutal libertad y a

11 *Ibidem,* p. 51.

buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal…. a introducir por tanto un estado civil mundial o cosmopolita, de publica seguridad estatal que no carece de peligros, para que las fuerzas de la humanidad no se duerman, pero tampoco de un principio de igualdad de sus reciprocas acciones y reacciones, para que no se destrocen mutuamente…[12]

Este es el paso de la sociedad civil al interior de las naciones a la sociedad cosmopolita de naciones, en donde se hace una extrapolación de la sociable insociabilidad del ser humano a la vida de las diversas naciones en un mismo planeta. El sustrato no explícito de esta extrapolación se encuentra en el veloz aumento del comercio a escala mundial, el cual, bajo el dominio de la ley del valor –que luego será desarrollada por Adam Smith, David Ricardo y Carlos Marx- se había ido convirtiendo en una necesidad entre los pueblos de distintas razas y nacionalidades. Desarrollo del comercio significa la realización de diversos pactos o tratados en armonía, pero también la historia enseña que las guerras comerciales pueden terminar en guerras bélicas. La tendencia, por lo tanto, apunta a la constitución de leyes internacionales en ese estado civil mundial cosmopolita, que no está exento de peligros pero que tendrá que ayudar a que las naciones no se destrocen unas a otras. Añade Kant entonces un octavo principio racional:

8) "Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad."[13]

Aquí está la tendencia hacia la paz duradera, la cual, de acuerdo a las posibilidades de la libertad humana, según Kant, podría todavía adelantarse con las acciones de la misma voluntad humana de acuerdo a esta finalidad racional: "… Tomando por nuestra parte disposiciones racionales, podríamos apresurar la llegada de esa época tan dichosa para la posteridad... La misma guerra, no solo resultara poco a poco una empresa artificiosa, de inseguro desenlace para ambos contrincantes, sino también muy de sopesar por los dolores que luego siente el Estado

12 *Ibidem,* pp. 52-54.

13 *Ibidem,* p. 58.

con su deuda publica en incremento constante… Ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros, interesados en la conservación del todo; lo que nos da esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita."[14]

La consideración final es la insistencia y la apuesta, no por las posibilidades destructivas de la insociabilidad –que siempre podrán actuar tanto dentro de los pueblos nacionales como en la comunidad de naciones independientes- sino por la capacidad de sociabilidad de los seres humanos guiados por la razón y su libertad. Es decir, el conocimiento de la "intención" de la naturaleza puede tener un efecto propulsor para acelerar el desarrollo de la humanidad hacia mejores niveles de convivencia mundial.

9) Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no solo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor…[15]

Al terminar este escrito sobre Kant quiero hacer una relación a fenómenos de las sociedades contemporáneas del naciente siglo XXI, en donde se advierten tanto la tendencia hacia la integración de estados nacionales (como es el caso de Europa) como también numerosas tendencias hacia nacionalismos y regionalismos exacerbados que llevan a la disgregación de antiguas naciones (la antigua URSS y los movimientos separatistas en varias partes del mundo). Podríamos pensar como Habermas señalando de manera positiva que actualmente "en el proceso de globalización, la capacidad de cooperación de los egoístas racionales se encuentra rebasada."[16] En esto coincidimos con cierta "intención" de la naturaleza que nos apunta hacia un complejo multilateral de naciones, en donde pueden estarse asentando los principios de acción para una sociedad civil cosmopolita; sin embargo, la realidad histórica nos muestra lo lejos que está la guerra de ser desterrada: las guerras comerciales entre las naciones llegan a

14 *Ibidem,* pp. 58-60.

15 *Ibidem,* p. 61.

16 Habermas, Jurgen; "Nuestro Breve Siglo." 1999. En http://www.nexos.com.mx/internos/saladelectura/habermas_c.htm

enfrentamientos bélicos de gran escala, los fundamentalismos religiosos plantean una guerra de los dioses que se expresa en guerra de razas y culturas; determinados países pisotean el multilateralismo para imponer su voluntad sobre las mismas Naciones Unidas,... El debate, entonces, siempre seguirá estando en la sociable insociabilidad del ser humano y en la apuesta sobre cuál de las dos tendencias puede prevalecer. El mismo Habermas apunta una conclusión importante que también sostenemos:

La cuestión principal es la siguiente: si en las sociedades civiles y en los espacios públicos de gobiernos más extensos puede surgir la conciencia de una solidaridad cosmopolita. Sólo bajo la presión de un cambio efectivo de la conciencia de los ciudadanos en la política interior, podrán transformarse los actores capaces de una acción global, para que se entiendan a sí mismos como miembros de una comunidad que sólo tiene una alternativa: la cooperación con los otros y la conciliación de sus intereses por contradictorios que sean. (Habermas. Nuestro Breve Siglo)

De alguna manera, la visión de una paz perpetua es insostenible más que como un hilo conductor de efecto propulsor, y por ello, nuestra historia, con la participación activa de la libertad humana, podrá seguir siendo esa entusiasmante línea asintótica de elípticos contactos, aunque siempre en permanente peligro por la insociabilidad humana.

KANT EN EL UMBRAL DE LA LÓGICA DE LA MODERNIDAD. LA PAZ PERPETUA Y LAS CONTRADICCIONES PARADIGMÁTICAS

Dra. Laura Ibarra García[1]

El pensamiento de Kant es claro testimonio de una transición histórica en la lógica que se aplica para entender el mundo. Si hacemos una lectura especial de sus ideas filosóficas, que atienda a su estructura, podemos reconocer un adelanto en el proceso histórico en que la lógica tradicional, mítica y absolutista que en todo el pasado encontró aplicación en las visiones del mundo va siendo sustituida por una lógica relacional-procesual, en la que se sustentan las ciencias. En esta transición la piedra miliar en la filosofía kantiana es el señalamiento de la constructividad humana en el proceso mismo del conocimiento. Como ningún filósofo antes que él, Kant expresó la conciencia de que la razón por la que vemos y entendemos el mundo como lo vemos y entendemos reside en el hombre, esta conciencia verdaderamente revolucionaria fue la conciencia con la que la edad moderna fijó su frontera frente al pasado. Junto con el señalamiento de que el conocimiento es una construcción emprendida por los hombres, Kant coloca el fundamento para entender el universo libre de cualquier espíritu trascendente semejante en su actividad a la acción humana. Con ello abre el camino para comprender la causalidad de los fenómenos atendiendo a su propia dinámica interna, librándolos de las relaciones causales que la estructura del pensamiento les imponía desde fuera. Veamos esto con detenimiento.

En la conocida introducción al prólogo B de la Crítica a la razón pura, Kant expresa con especial claridad lo que con buenas razones puede considerarse el cambio copernicano en la filosofía:

Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos para decidir a priori algo sobre éstos mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que

[1] Profesora de Filosofía Política y del Seminario de Teoría y Crítica y Habermas, del IFFIM. Coordinadora del Programa de Estudios Europeos de la U. de G. Licenciada en Psicología, por la U de G; Maestra en Psicología e Historia, Universidad de Freiburg, Alemania; Doctora en Sociología, Psicología e Historia, Universidad de Freiburg, Alemania.

regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados.
Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico, quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio a las estrellas inmóviles.[2]

Para entender en qué consistió este cambio radical en la forma de entender el conocimiento mismo hay que tener presente que hasta entonces en la filosofía prevalecía la idea de que el conocimiento de las cosas les llegaba a los hombres a partir de las cosas mismas. ¿De dónde conozco todas las cosas? se pregunta Lao Zi y reponde: "pues de ellas mismas".[3] El pensamiento está adherido a las cosas. Si bien es cierto que en un inicio se distinguió entre el pensamiento y el ente -nadie consideraba la idea de un conejo como el conejo mismo-, la diferenciación no era entendida como una diferencia óntica. Cuando se reflexionaba sobre ambos, sobre el ser y el pensamiento del ser, el pensamiento permanecía como causa y orden inmanente de lo que es, o sea del ente. Cómo expresión de esta identidad se pueden entender las profundas palabras de Parménides; "pues lo mismo puede ser pensado y ser"[4].
Sin duda la conciencia de que la constructividad del mundo de los objetos y los fenómenos reside en el hombre, tal como la expresa Kant, fue posible por los avances en las ciencias naturales. Éstos introdujeron una causalidad en el mundo que hizo de lado la intervención de cualquier agente externo pensado con el modelo de la subjetividad como explicación de los fenómenos. El complejo de engranajes que reproducían el universo en los grandes relojes instalados en las iglesias a finales del siglo XIV iba acompañado de un cambio en el modelo de explicación; para entender cómo funciona el reloj había que orientarse exclusivamente al reloj mismo, dejando fuera a quien lo había realizado. De este modo la mecánica surgía como paradigma, la naturaleza pasó a convertirse en objeto sometido a "leyes" descubiertas o inventadas por los

2 I. Kant, *Crítica a la razón pura,* (1787) (B), Obras III, p. 12.

3 Laotse, *Tao te King*, p.61.

4 Parménides, *Von Wesen des Seienden*, Fr.3, p. 17.

hombres. Las cosas y los fenómenos de la naturaleza dejaron de ser considerados como fuentes emanadoras del conocimiento y el acento se trasladó al papel activo y constructivo del hombre. La filosofía no permaneció inmune al nuevo modelo explicativo. Ya Montaigne afirmaba: "... vemos que las cosas no permanecen en nosotros con su forma propia y con su esencia , y no hacen su entrada aquí por su fuerza propia y autoridad..."[5]

Sin embargo, la historia se mueve despacio. Los esquemas cognitivos con los que se ha construido e interpretado el mundo y que han tenido aplicación en todo el pasado no pueden ser desactivados repentinamente. La idea de que el conocimiento reside en el hombre, si bien representa una revolución, no es concebida desde un inicio libre de todos los elementos estructurales de la lógica subjetivista tradicional. Si anteriormente el mundo convergía en lo absoluto en dios, en la teoría kantiana del conocimiento la competencia constructiva converge en el sujeto trascendental. El punto de convergencia de la constructividad en el sujeto es concebida de la misma forma absolutista como lo había sido anteriormente. Descartes se pregunta acerca del punto arquimídico de la certeza en el sujeto.[6] Y Kant intenta igualmente fijar el inicio absoluto en la productividad de la subjetividad.

De igual forma, la subsistencia de la lógica tradicional se advierte en otra de las ideas kantianas fundamentales. Con la misma claridad con la que Kant coloca al hombre como sujeto del conocimiento, le atribuye a la conciencia, junto al conocimiento, un contenido apriorístico. La recuperación del mundo de los objetos en la inmanencia de la conciencia que crea el mundo es, en todo caso en sus capacidades sintéticas apriorísticas, una consecuencia de esta lógica que subsiste en los inicios de la edad moderna. Por ello toda forma de apriorismo trascendental significa un retroceso a la metafísica. Bajo la ágida de la lógica tradicional, las posibilidades de continuar desarrollando la idea que la razón del conocimiento reside en el hombre como sujeto se limitan a cuestionar la fundamentación de la razón o sea el carácter fundamentador de la subjetividad.

Todavía con mayor claridad se puede advertir la subsistencia de la lógica absolutista en la idea kantiana de la razón-práctico-moral. Kant parte del supuesto de que existe una razón pura en la que residen como razón práctica todas las leyes categóricas que exigen necesariamente

5 Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 545.

6 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* A-T VII

reconocimiento. De ahí que esta necesidad solamente pueda ser conocida por la razón, sin necesidad de tener en cuenta las condiciones empíricas.[7] No tiene ningún sentido pretender obtener un concepto válido de la moral desde la investigación empírica, solamente se puede definir lo que es la moral a través de una reflexión filosófica sobre aquello que tiene validez. Es imposible entonces remontarse a la situación en la que la moral no surgía, antes de cualquier inicio, la moral está ahí en la explicación misma, escamoteando todo intento por buscar precisamente una explicación. De la misma manera que es imposible ir a lo que está detrás del sujeto trascendental, es decir revisar su constitución cómo sujeto -nota bene: como sujeto empírico-, la moral aparece en el discurso kantiano sin génesis, sin desarrollo alguno. La razón salta a la vista, su discurso filosófico pretende una validez apriorística de la moral.

Cuando se trata de establecer una relación causal la estructura lógica que ha seguido y sigue la filosofía trascendental, el esquema de la lógica tradicional, establece una relación entre dos puntos, se parte de la causa y se llega al efecto. Pero la identidad que caracteriza a esta lógica obliga a pensar la causa como un origen análogo a lo que de aquí habrá de emerger. Causa y efecto son (parcialmente) idénticos. Por ello, en la ética de Kant cualquier intento por encontrar el origen de la moral ya lleva consigo la moral misma.[8]

La estructura de esta lógica tiene una larga historia. Podemos reconstruir su génesis porque las estructuras cognitivas se forman siempre y en todas partes en las primeras etapas de la ontogénesis[9] de los miembros de la especie bajo condiciones que podemos observar. Toda forma de pensamiento filosófico o científico, desarrollado por los adultos, es prolongación de un proceso constructivo iniciado por el individuo en las primeras fases de la ontogénesis. Las estructuras cognitivas se forman en los esfuerzos por coordinar y organizar la acción y por tanto asumen su estructura misma. Por ello la lógica del pensamiento inicialmente corresponde a la estructura de la acción. Esta lógica cognitiva recorre un largo proceso evolutivo antes de asumir una semántica abstracta como la de la teoría trascendental del conocimiento y de la moral.

En la filosofía en el proceso de fundamentación siempre está ya dado lo que se trata de fundamentar. En la reflexión explicativa, lo que se trata de explicar ya está en el explicando:

7 Ver I. Kant, *Crítica a la razón práctica*, parte I, Libro VI, p. 60.

8 Sobre esta relación causal en la lógica tradicional véase G. Dux, Historisch-genetische *Theorie der Kultur*, pp. 39 y ss.

9 Ontogénesis: formación y desarrollo de un individuo

la moral proviene de la moral. En la teoría filosófica trascendental del conocimiento, la moral como parte de la razón proviene desde luego de la razón, pero no entendida como un constructo que se ha ido formando a lo largo de la historia natural en las sociedades humanas -teniendo como condición el cerebro en el que la razón no está contenida de antemano-, sino en su forma sustancial, conteniendo lo que de aquí habrá de emerger. En la argumentación de la teoría del pragmatismo trascendental se sostiene que en cada discurso que contribuye a la formación de la teoría, especialmente en el discurso de la moral, ésta ya es condición del discurso. En el lenguaje la moral encuentra su objetivación. Y si bien es cierto que no es posible un discurso sin moral, la reconstrucción científica del proceso de formación de la moral no puede señalar a la moral misma como condición y de ahí derivar su propia génesis. Las condiciones son solamente un proceso evolutivo natural y la constitución antropológica; y ninguna de ellas contiene la más mínima moral. Por ello esta última no se puede derivar de ellas.

Si no es posible derivar la moral de una razón que ya la contenga desde un inicio ni tampoco podemos aceptar la imposibilidad de reconstruir su desarrollo, puesto que tal idea como vimos sigue una lógica absoluta, entonces, ¿cómo es posible estudiar la moral? Esta es una pregunta que discutiremos en otro lugar.[10]

Las formas socioculturales de vida como constructo

Pero, ya señalamos en un principio que la importancia del pensamiento kantiano reside en que representa un adelanto en el proceso histórico de transición de la lógica tradicional a la lógica relacional-procesual en que se sustentan las ciencias. Kant no solamente expresa la conciencia de que el constructor del conocimiento es el hombre, especialmente en sus textos políticos le adjudica a los hombres la constructividad de sus relaciones normativas. Si bien es cierto que muchos antes que él se habían ocupado del tema, Kant supera el nivel de una elucubración más o menos alejada de la realidad y expone un camino factible para que los hombres establezcan formas que regulen su convivencia, más allá de la moralidad familiar.

En La paz perpetua Kant sostiene que la paz no es lo natural entre los hombres, sino una conquista de su voluntad consciente: "El estado de paz entre hombres que viven juntos no es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han

10 Ver L. Ibarra: "Las fuentes de la moral y la obligatoriedad", en Revista Iztapalapa, 2004.

declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe por tanto, ser instaurado."
Aunque como acabamos de ver Kant, concibe la razón-práctico-moral de manera absolutista, no deja duda de que son los hombres quienes construyen su propias formas de vida, y quienes una vez conscientes de ello, pueden emprender esfuerzos por establecer las normas bajo las que desean vivir. Salir del estado de naturaleza para conformar una sociedad civil a través del "contracto originario" si bien es un imperativo de la razón –"pues la razón práctico-moral formula en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra"-, son los hombres mismos quienes pueden cumplir con su realización. La misma exigencia racional del imperativo categórico que obliga a los hombres a constituir el Estado, les obliga también a superar el estado de naturaleza que impera entre los Estados y constituir una unión de Estados o Estado de los pueblos. "Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un Estado de pueblos (...) que (siempre, por supuesto en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra".[11]
En los tiempos turbulentos de la revolución francesa Kant recupera en la teoría lo que observa en la realidad empírica, los hombres conscientes de que pueden decidir sus formas de relación colectiva, buscan un pacto entre ellos o un pacto entre los pueblos. El desconcierto que genera la conciencia de la constructividad de la sociedad es mucho mayor que el que originó el cambio radical en la comprensión de la naturaleza. Pues la mecánica interna de la naturaleza no tiene para la mayoría de los seres humanos más interés que el estar seguro prácticamente de la regularidad o de la presentación del fenómeno. Algo muy diferente ocurre con la conciencia de la constructividad de la sociedad. Al desaparecer el sedimento que aseguraba su lugar en la naturaleza, resulta difícil explicar cómo las sociedades podrían mantenerse como forma de vida humana civilizada.
La normatividad del orden social, que durante toda la historia fue entendida como determinada por imperativos que integraban en sí la existencia del orden, independientemente de tribulaciones, logrando efectivamente estabilizarlo, pareció desprendida de los lazos de la obligatoriedad. La constelación de Kant es característica de la conciencia de este tiempo: la

11 I. Kant, *La Paz perpetua*, p. 31

tarea es buscar que los intereses comunes triunfen sobre los intereses egoístas y contradictorios aceptando someterse a leyes coactivas. Así como anteriormente se requería de la divinidad para asegurar los imperativos, ahora se requiere del estado y en el nivel internacional de una unión de Estado o del Estado de los pueblos. [12]

Sin embargo, la lógica tradicional muestra igualmente su persistencia en la filosofía kantiana de la historia. Como mencionamos, una lógica que ha operado durante toda la historia para entender y explicar el mundo, no puede ser eliminada de tajo. Después de haber mencionado los artículos para una paz duradera, Kant se pregunta sobre el mecanismo que garantiza tal pacto. Su respuesta no puede menos que sorprendernos. En el primer suplemento Kant afirma: "Quien suministra esta garantía es, nada menos, que la gran artista de la naturaleza, en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad" (31).

Con una evidente semejanza con el concepto hegeliano de espíritu, la naturaleza actúa en la historia como un gran escenario que ella misma ha creado para el hombre, estado que, según Kant, hace necesario, en último término la garantía de la paz. En la construcción de este escenario, la naturaleza "1) ha cuidado de que los hombres de todas partes de la tierra puedan vivir 2) a través de la guerra los ha llevado incluso a las regiones más inhóspitas para poblarlas 3) y también por medio de la guerra ha obligado a los hombres a entrar en relaciones más o menos legales". Kant aclara que esto lo hace la naturaleza para su propio fin.

Pero no solamente la naturaleza asegura la paz al perseguir su propio fin. Kant señala que la naturaleza también interviene para que la razón humana logre lo que impone como deber, su finalidad moral. La naturaleza suministra la garantía de que aquello que el hombre debería hacer según las leyes de la libertad pero que no hace, quede asegurado de que lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad; esto se garantiza precisamente con las tres relaciones del derecho público, el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita.[13]

Para Kant, la disposición de un pueblo a someterse a la coacción de leyes públicas resulta no solamente por la necesidad de suavizar las discordias internas, también un factor externo presiona a los pueblos a organizarse internamente y crear un Estado: se trata de las guerras,

12 I. Kant, *La Paz perpetua*.

13 Ibid.

dispuestas por la naturaleza. Ante el acoso de los pueblos extraños, hay que prepararse y enfrentarlo como una potencia. Evidentemente Kant se dio cuenta que esto sería insuficiente para que los hombres se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas. Kant asegura que la constitución republicana es "la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero también la más díficil de establecer y, más aún de conservar, hasta el punto que muchos afirman que es un Estado de ángeles porque los hombres no están capacitados, por sus tendencias egoístas, para una constitución de tan sublime forma".[14]

La voluntad general, fundada en la razón, recibe entonces la ayuda de la naturaleza, la cual en este caso viene en forma de Aaquellas tendencias egoístas". En el hombre, -aunque Kant no abunda en la descripción del proceso- se lleva entonces una pugna, por un lado, las fuerzas derivadas del interés de conservación, que exigen leyes universales y, por otro, tendencias destructoras en el que estas últimas son contenidas o eliminadas: "el resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno". Y aclara "... el problema se formula así: ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones."

Entonces para generar la situación de paz en la que las leyes tienen vigor, es necesario utilizar los mecanismos mismos de la naturaleza en el hombre para que se opongan a las tendencias no pacíficas, de tal manera que los hombres se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas. Aun en los estados que no alcanzan una plena organización se pueden advertir, según Kant, adelantos en este sentido: los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea del derecho. De ahí que la razón pueda utilizar "las inclinaciones egoístas" para hacerle sitio a su propio fin, o sea el mandato jurídico y por ende, para fomentar y garantizar la paz tanto interna como exterior.

Aunque en un principio la idea de que es la naturaleza misma quien garantizará la paz perpetua, pudiera parecer extraña ésta sigue una lógica. Se trata precisamente de la lógica, tradicional y

14 Ibid.

subjetivista, que ya mencionamos. Un mundo interpretado a través de la lógica de la acción es un mundo que converge en una fuerza subjetiva. Esta fuerza puede asumir la forma de un sujeto o de una sustancia que asume las características de la subjetividad. Para Kant, el mundo tiene su origen en la naturaleza, en sus determinaciones, pero este mundo no es un mundo estático, sino un mundo histórico, por lo tanto el absoluto original, la naturaleza, es un absoluto historizado. La naturaleza para Kant, no es la realidad que está ahí o ha estado ahí sin ser transformada por la mano humana. A la naturaleza bien puede llamársele destino "como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o providencia, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano que predetermina el devenir del mundo." En estas concepciones el esquema de la acción es reconocible. Así como en la acción todo lo que aparece en el mundo fenoménico tiene su origen en la subjetividad inmaterial, así también el mundo interpretado a través de esta lógica tiene su inicio en un poder subjetivo que se encuentra detrás de él. Cuando se trata de explicar la existencia de las cosas y los fenómenos particulares, Kant, conforme al esquematismo de la acción, las hace surgir de lo "que la naturaleza quiere". Bajo esta perspectiva resulta claro por qué Kant afirma: "Cuando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo (...) sino que ella misma lo hace, querámoslo nosotros o no (...)" Y en otro lugar refiere en el mismo sentido: "Lo que no se haga ahora, se hará finalmente por sí mismo, si bien con mayores molestias."

Pero el sistema kantiano sigue la lógica de la acción en otro de sus rasgos. Al aplicar la lógica de la acción a la interpretación de la historia del mundo, la historia, es, como hemos visto, la realización de una fuerza subjetiva. Al asumir esta estructura, la historia del mundo retoma el momento estructural de la intención. Desde un inicio, el desarrollo apunta a cumplir una meta. Lo que la naturaleza hace lo hace para su propio fin. Y cuando refiere que el mecanismo natural de contrarrestar las inclinaciones egoístas, puede ser utilizado por la razón como un medio para hacerle sitio a su propio fin, Kant insiste que "Esto significa que la naturaleza quiere a toda costa que el derecho conserve, en último término, la supremacía."

Conclusión:

Como hemos analizado, el pensamiento kantiano no logra romper con esquemas lógicos que hasta su tiempo habían encontrado aplicación; pero sus señalamientos sobre la constructividad del hombre en el proceso del conocimiento y en el proceso del orden social significan un cambio radical. El pensamiento de Kant es testimonio, de manera muy concreta de una transición histórica en la lógica que se aplica para entender el conocimiento, de una lógica primaria, absolutista y recurrente al origen, a una lógica relacional-procesual. Seguramente, ningún tratado moderno recurriría actualmente a las disposiciones que Kant establece en La paz perpetua -el mundo se ha vuelto desde entonces mucho más complicado-, pero el texto documenta con extraordinaria claridad los caminos que pueden seguir los hombres cuando conscientes de su constructividad normativa, se interesan por imponer un mundo en el que puedan vivir en paz y libertad.

Bibliografía:

Descartes, R., Meditationes de prima philosophia A-T VII
Dux, G., Historisch-genetische Theorie der Kultur,
Ibarra, L., "Las fuentes de la moral y la obligatoriedad", en Revista Iztapalapa
Kant, E, Crítica a la razón pura, (1787) (B), Obras III.
Kant, E., Crítica al juicio,
Kant, E. Crítica a la razón práctica, parte I, Libro VI, p. 60.
Kant, E., La Paz perpetua
Laotse, Tao te King,
Montaigne, Essais, II,
Parménides, Von Wesen des Seienden.

CONVOCA

A los profesores y a alumnos, así como a académicos e investigadores en el área de FILOSOFIA Y CIENCIAS HUMANAS a que participen con trabajos y ensayos en el segundo número de Piezas el cual versará esta vez sobre la temática:

¿Bien común o bienes comunes?

Nuestra época se caracteriza por una marcada restricción al acceso a los bienes indispensables para una vida digna. Aunque asistimos a la proliferación de una gran cantidad de bienes, es una realidad que otros se han hecho cada vez más escasos. Muchos de los bienes más preciados para la supervivencia de la humanidad han sufrido un grave deterioro debido a catástrofes naturales y los daños provocados por nuestra cuenta sobre el medio ambiente. La humanidad en su conjunto se muestra cada vez más vulnerable frente a las demandas de respuestas eficaces, que suponen un sentido y una concepción de solidaridad, de bien común y de comunidad, adecuados a estas nuevas exigencias. A partir de concepciones filosóficas muy antiguas, la noción de bien común ha sido acuñada para referirse a una realidad en que converge lo que es de todos, superando las particularidades. ¿Cuál es la vigencia de esta concepción? ¿De qué manera es posible en la actualidad referirse a los criterios que hagan posible el acceso a los bienes necesarios para el desarrollo de todas las personas en sus respectivos contextos económicos, sociales y culturales? ¿Qué tipo de criterios éticos, filosóficos y jurídicos tendrían que orientar la actividad económica y política para enfrentar los nuevos retos? ¿Con qué criterios, nociones y conceptos es posible recuperar el sentido de lo que es común, lo que genera condiciones de mayor igualdad, libertad y buena vida para todas las personas y sociedades en el mundo actual?

BASES PARA LA PARTICIPACIÓN

El Consejo editorial considerará trabajos que reúnan las siguientes características:

1. Que traten la temática propuesta con profundidad, claridad, coherencia, rigor y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.

   1.1. Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica de estudiantes de filosofía;
   1.2. Que inviten a la reflexión y susciten el diálogo.
   1.3. Que contengan acercamientos interdisciplinares
   1.4. Que vinculen la reflexión y la investigación con la vida cotidiana así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
   1.5. Ensayos que muestren originalidad en sus planteamientos y propuestas.
   1.6. Estudios que, a partir del pensamiento de filósofos de la tradición filosófica, muestren la actualidad de sus planteamientos para iluminar y comprender situaciones y problemas actuales.

2. La estructuración de los trabajos ha de reunir los siguientes elementos mínimos:

   2.1. Un acercamiento fenomenológico del problema a tratar que lo describa en sus rasgos esenciales, ayude a comprenderlo desde el campo de tratamiento seleccionado (filosófico, política, religioso, cultural, etc.) que profundice en sus causas, escenarios, repercusiones y significado del mismo

2.2. Un posicionamiento que de cuenta de elementos de definición y de juicio para abordar el problema o fenómeno.
2.3. Un esbozo o propuesta de líneas de acción, pistas de orientación frente al tema o problema, tanto desde el punto de vista filosófico como en un diálogo interdisciplinar.

3. Los trabajos presentados al consejo editorial deberán reunir los siguientes condiciones o requisitos formales mínimos de presentación:

3.1. Deberán ser inéditos.
3.2. Sólo se publicarán textos en español; si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
3.3. Deberán tener una extensión mínima de 8 cuartillas y máxima de 15, escritas por una sola cara en Times New Roman 12;
3.4. Se entregarán incluyendo un resumen (abstract) del documento, no mayor de 10 líneas y conceptos claves. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
3.5. Han de incluir el nombre completo del autor y una breve descripción de su curriculum vitae.
3.6. Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y apellido (no abreviado) del autor, título de la obra (en cursivas), editorial, país, año y número de página(s).
b) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y apellido (no abreviado) del autor, título de la obra (entre comillas), nombre (en cursivas) de la revista o publicación periódica, país, numero de publicación, año y número de página(s)

4. Los trabajos deberán ser presentados en una copia impresa y en disco a la siguiente dirección:

Instituto de Filosofía
Marcelino Champagnat 2981
Loma Bonita Sur
Zapopan, Jal CP. 45050
O enviados a secretario@iffim.org (En este último caso, se prescindirá de disco e impresión).

5. Los trabajos que se reciban serán sometidos al arbitraje del Consejo Editorial de la Revista, el cual se reserva el derecho de publicación y devolución. En caso de ser aceptado, el documento será editado (corrección de estilo, sin supresión de texto) y, una vez publicado, será propiedad del Instituto de Filosofía. El autor recibirá dos ejemplares del número en el que aparezca.

6. El plazo para entregar los trabajos vence el día 30 de agosto de 2005. Treinta días después de esta fecha se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas

Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
es una publicación semestral que se terminó
de imprimir en los talleres gráficos de
Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457,
Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco,
Tel. 01 (33) 3826-2726.
E-mail: prometeoeditores@prodigy.net.mx
en Agosto de 2009.

En su edición fueron usados los tipos de la familia
Garamond

Impreso en México - *Printed in Mexico*