

REVISTA

# PIEZAS



en diálogo filosofía y ciencias humanas

**100 DÍAS DE ENCIERRO MUNDIAL**

*Enrique Marroquín Zaleta*

**UNA BREVE INTRODUCCIÓN  
A LA OBRA DE ALAIN CAILLÉ**

*André Magnelli*

**LA LUCHA DE LAS MUJERES Y LA CRÍTICA A  
LA VIOLENCIA CONTRA LOS ANIMALES**

*Hilda Nely Lucano Ramírez*

**REINTERPRETAR EL CUERPO  
DEL HOMBRE Y SU GÉNERO**

*Raúl Mateo Bernal Mendoza*

**RESEÑA**

*Lineamientos de  
hermeneútica analógica*

*Mauricio Beuchot Puente*

**ENTREVISTA:  
ALAIN CAILLÉ**

*Jaime Torres Guillén*



\$80 pesos

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Editor: Jaime Torres Guillén.  
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.  
ISSN: 1870-7041  
Época: II Época  
Volumen: XI  
Número: 30  
Año: 2020  
Periodicidad: Semestral  
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934  
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-020611112800-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje  
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada: Hilda Nely Lucano Ramírez

## DIRECTORIO

### INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	Eusebio Hernández Mendoza, OFM Cap
Decano de Estudios	Rodrigo Alcántara Serrano, SSCC
Secretario General	Rafael Rivadeneyra Fentanes

### REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Elba Noemí Gómez Gómez Héctor D. León Jiménez Luis Armando Aguilar Sahagún Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes Daniela Estefanía Ayala Córdoba

### CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAEM	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez
Diseño y Diagramación	Javier Salazar Acosta

# ÍNDICE

## DOSSIER

Una breve introducción a la obra  
de Alain Caillé  
*André Magnelli*



4

## ENTREVISTA

Una conversación con Alain Caillé  
*Jaime Torres Guillén*



15

## ESCENARIOS

El don y el tercer paradigma en las ciencias  
sociales: las contribuciones antiutilitaristas  
de Alain Caillé  
*Paulo Henrique Martins*



23

*La convivencialidad: un programa de  
investigación a reactivar*  
*Jaime Torres Guillén*

45

## ENSAYOS

100 DÍAS DE ENCIERRO MUNDIAL  
*Enrique Marroquín Zaleta*

55



La lucha de las mujeres y la crítica a la violencia  
contra los animales  
*Hilda Nely Lucano Ramírez*

70



Reinterpretar el cuerpo del hombre y su género.  
Desmontaje del mandato de masculinidad  
*Raúl Mateo Bernal Mendoza*

81



Poemas: Colibríes Salvajes  
*Óscar Velázquez*

88

## RESEÑAS

Mauricio Beuchot: *Lineamientos de hermenéutica  
analógica*  
*Luis Gabriel Mateo Mejía*

91



# EDITORIAL

La obra de Alain Caillé es poco conocida en México. A pesar de la existencia de un acervo importante de su trabajo, al castellano sólo existe el libro publicado por Waldhuter Editores, *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general*. La presente entrega de **Piezas** contribuye con la divulgación en nuestro país, del trabajo intelectual de uno de los herederos del mejor pensamiento político, antropológico y sociológico francés. Para ello tanto el **Dossier** de André Magnelli, la **Entrevista**, así como el ensayo principal de Paulo Henrique Martins, dos conocedores de la obra de Alain Caillé, introducen a las y los lectores de **Piezas**, a los temas y problemas centrales que guían las investigaciones del autor.

El pensamiento y la investigación de Caillé es relevante tanto es su sentido analítico como político. El autor cuestiona que la acción humana en las ciencias sociales y la filosofía política, actuales, se ha querido entender sólo a partir del interés (económico, sexual, de conservación, de poder, de prestigio). Aunque su planteamiento no ignora los intereses humanos, esto es, no es a-utilitarista, sin embargo, no reduce la acción humana a este sentido.

Para contrarrestar esto, el proyecto de Alain Caillé supone crear una sociología general que supere el economicismo en las actuales ciencias sociales. Una sociología general sería una especie de ciencias sociales en las que estaría incluida la filosofía política y la filosofía moral. Estas ciencias sociales generales no partirían de un apriorismo como como lo hace la economía convencional. Su principio sería la acción humana pero en un sentido indeterminado. Lo social-histórico de la acción se entendería como un fenómeno voluble, flexible y abierto. Esta es la razón por la cual se propone como tarea construir una teoría anti-utilitarista de la acción.

Caillé piensa que el interés aparece como un resorte importante de la acción, pero siempre combinado con otros resortes. Decir que la acción humana está basada en el interés es una tautología. Hace falta tematizar la acción humana en sentido estricto. Esto es lo que va realizando en su obra. Inspirado en Marcel Mauss, Caillé construye lo que llama cuatro polos del don y de la acción, a saber: el interés por sí mismo (autoconservación, supervivencia, vanidad, competencia, utilidad y cálculo); la amancia (amistad, *philia*, eros, amor, caritas, compasión, don, solidaridad); la obligación (coerción, costumbre, ley, deuda, instituciones, moral, ethos, justicia, obediencia); y la libertad (placer, fecundidad, imaginación, generosidad, espontaneidad, inventiva, rebelión).

En esta tematización Caillé plantea que estos polos son irreductibles en la teoría y están mezclados en la práctica; al ser irreversibles en la teoría y los hechos, la manera de estudiarlos y comprenderlos requiere un cambio de paradigma en las ciencias sociales. Esta discusión la presenta de manera muy clara Paulo Henrique Martins en su artículo. Por lo demás, para conocer la formación intelectual de Alain Caillé, el excelente **Dossier** de André Magnelli permitirá al lector de **Piezas**, conectar el contenido de la revista dedicado a este intelectual francés.

En la sección de **Ensayos** publicamos una reflexión urgente y necesaria de Enrique Marroquín. A propósito de la pandemia del SARS-Cov-2 que actualmente nos aqueja, Enrique invita a las y los lectores a ver, juzgar y actuar en el contexto antes mencionado. A partir de esta metodología expositiva, tradicionalmente utilizada en la Iglesia latinoamericana, el autor hace una revisión crítica a los últimos acontecimientos de la actual pandemia de coronavirus con la intención de reflexionar como habitantes del planeta y como cristianos. El texto tiene la virtud de abrir los horizontes, de manera crítica, a la posibilidad de construir un mundo justo y fraterno en consonancia con su fe en lo que llama los valores del reino de Dios.

Raúl Mateo Bernal Mendoza escribe “Reinterpretar el cuerpo del hombre y su género. Desmontaje del mandato de masculinidad”, un texto valiente y honesto de un hombre que se asume varón y religioso, para desde ahí reflexionar una forma de masculinidad que se interesa por la situación de las mujeres en América Latina. Preocupado por las distintas violencias hacia las mujeres, el autor apela a los hombres de ser conscientes de esta realidad y dar una respuesta desde comportamientos y actitudes.

En esa misma temática Hilda Nely Lucano Ramírez discute y cuestiona la objetivación del mundo por parte de los hombres, a partir de esclarecer el reconocimiento de la subjetividad de las mujeres y los animales no humanos, como paso importante para negar los supuestos del androcentrismo y el patriarcado creados por esta objetivación. En su artículo la autora argumenta que la negación del patriarcado, se radicaliza cuando las mujeres que se han apropiado de su subjetividad, hacen lo mismo con otros seres que como ellas han padecido los agravios del desprecio y dominio patriarcal, por lo que estas prácticas de las mujeres se convierte en una herramienta para combatir las dinámicas de la sociedad masculina del desprecio.

Agradecemos el trabajo estético para **Piezas** que esta vez nos regaló Óscar Velázquez, con sus textos *Colibríes Salvajes* y también la **Reseña crítica** al texto *Lineamientos de hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot escrita por el profesor Luis Gabriel Mateo Mejía.

El director

# UNA BREVE INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE ALAIN CAILLÉ<sup>1</sup>

ANDRÉ MAGNELLI<sup>2</sup>

## El punto de partida

Alain Caillé nació en París en 1944. En 1965 se graduó en ciencias económicas, por la Facultad de Derecho de París, y en sociología en la Sorbona. Fue alumno de Raymond Aron y Georges Gurvitch. En 1967 por invitación de Claude Lefort, fue profesor asistente de sociología en la Universidad de Caen. En 1984, obtuvo su doctorado en sociología por la Universidad de París VII, bajo la dirección de P. Ansart y teniendo como sinodales a Claude Lefort, Alain Touraine, Jean Duvignaud y Marc Guillaume. Su tesis tuvo como título *Raison, Intérêt et Modernité: de Quelques Limites des Sciences Sociales*.<sup>3</sup> Actualmente es profesor emérito de la Universidad Ouest de París – Nanterre – La Défense.

En 1981, después de un coloquio sobre el don organizado por el Centro Thomas More, en Arbresle, Francia, Alain Caillé y Gérald Berthoud<sup>4</sup> compartieron su disidencia de casi todos los participantes (la mayoría de ellos psicoanalistas y economistas), quienes tenían como consenso la idea de que el don no existía y sólo podía ser una ilusión peligrosa que debía disiparse de manera urgente, para hacer aparecer la verdad más profunda del sujeto humano: el interés y el cálculo. Ambos, insatisfechos con el economicismo y el utilitarismo que reinaban en las ciencias sociales de su tiempo, fundaron el MAUSS – *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*.<sup>5</sup> Caillé escribió tanto el Manifiesto de la fundación

1. Traducción: Jaime Torres Guillén.

2. Doctorado (2011-2015) y postdoctoral (2016) en sociología en el Instituto de Estudos Sociais e Politicos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Es creador y director de la institución independiente de estudio, investigación, escritura y formación: *Ateliê de Humanidades*. Es co-coordinador de *Ateliê de Humanidades Editorial*, *Cadernos do Ateliê* y el podcast *República de Ideias*. Es editor de la tribuna *Fios do Tempo: análise del presente*. Es autor de los libros: *Durkheim, apesar do século: novas interpretações entre filosofia e sociologia* (Annablume, 2018), *Uma democracia (in)acabada: quadros e bordas da soberania do povo com Pierre Rosanvallon* (Ateliê de Humanidades, 2019) y *Cartografias da Crítica* (Ateliê de Humanidades, 2019). Su interés científico se centra en la interfaz de la teoría social, las tecnociencias y la sociedad, la sociología, la historia de lo político, la teoría antropológica, la ética, la filosofía política y la retórica.

3. Se publicaron extractos de esta tesis en ALAIN CAILLÉ, *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d'une Mythologie* (París/Genève: Droz, 1986).

4. Gérald Berthoud (1935 -), cofundador de MAUSS, museógrafo de formación y estudioso del "Nuevo Mundo" (África y las Américas), se convirtió en director del Instituto de Antropología y Sociología de Suiza en 1983, creando, junto con Giovanni Busino, el Grupo de Estudio *Práticas Sociais et Théorie*. Cfr. DANIELA CERQUI y MONDHER KILANI, "Notice biographique de Gérald Berthoud. Jalons d'une carrière", *Revue européenne des sciences sociales*, XLIV-134, 2006.

5. A partir de ahora MAUSS con mayúscula se distinguirá del nombre de Marcel Mauss. Además de Caillé, los miembros fundadores de MAUSS son: Gérald Berthoud, Annie Cot, Denis Duclos, Roger Frydman, Jérôme Lallement, Jean Claude Lavigne, Louis Moreau de Bellaing, Henri Stern. Posteriormente se unieron Philippe Chaniat, Francois Fourquet, Jacques T. Godbout, Serge Latouche y Frédéric Vandenberghe. Es esencial

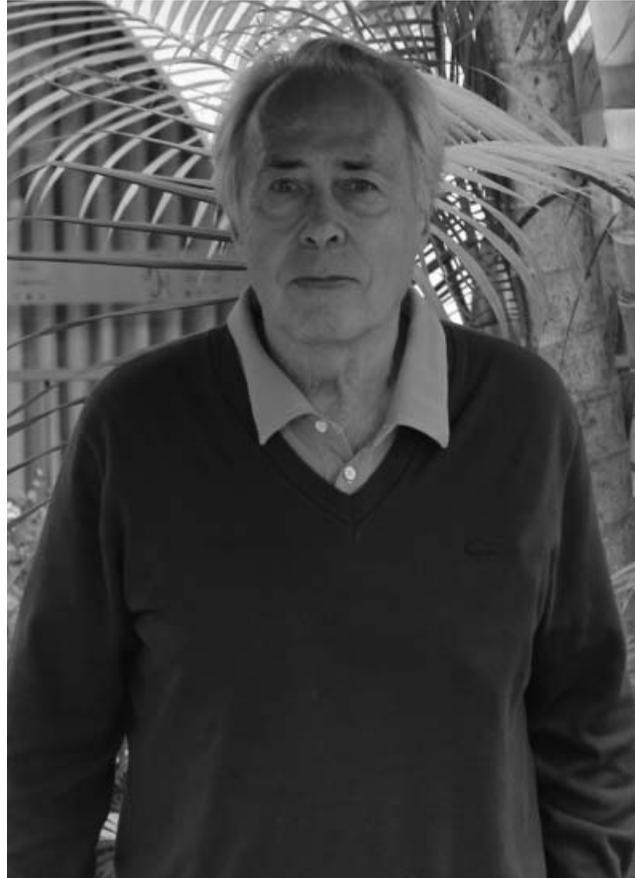
de MAUSS en 1981,<sup>6</sup> como el Manifiesto de 1989,<sup>7</sup> asumiendo la presidencia de la Asociación MAUSS desde su fundación hasta la actualidad. El Movimiento creó el *Bulletin du MAUSS* (1982-1988, 24 números), que, a partir de 1988, se convirtió en la *Revue du MAUSS trimestrielle*, publicada por la editorial *La Découverte* (1988-1993, 16 números), que, a su vez, a partir de 1993, se convirtió en la *Revue du MAUSS semestrielle* hasta el día hoy.

### Tres periodos de formación intelectual

Podemos dividir el itinerario intelectual de Alain Caillé en tres periodos.

1. El primero (1964-1981) corresponde a su formación intelectual crítica contra el racionalismo (económico) y la ideología moderna. Está fuertemente marcado por el diálogo crítico con la economía, convertido en crítica de la ideología, la racionalidad económica y las ilusiones de la razón en el mundo moderno. En esta etapa la influencia de Claude Lefort es decisiva.

2. El segundo periodo (1981-1991) se sitúa en el nacimiento y desarrollo del MAUSS. El impulso que originó el MAUSS fue la crítica a la generalización del economicismo presente en los principales sociólogos franceses de la década de 1970-1980. La hegemonía del economicismo y la axiomática del interés, desde la década de los años setenta y ochenta, tuvieron a la cabeza a Mancur Olson y Gary Becker, quienes, comenzaron a aplicar el modelo de la teoría de la elección racional a fenómenos sociales y acciones colectivas en diversos sectores de la vida



social (educación, matrimonio, amor, crimen, religión, moral). Pierre Bourdieu, Michel Crozier y Raymond Boudon, tres de los cuatro principales sociólogos franceses de la época, compartieron, independientemente de sus posiciones políticas antagónicas, el mismo paradigma económico. La única excepción fue Alain Touraine.

La generalización que cuestiona Caillé afirma que, para llegar a ser científicas, las ciencias sociales deben ser utilitaristas, como si una cosa implicase otra. Después

---

enfatar la importancia de Philippe Chanial en la dirección de la *Revue du MAUSS* en los últimos años, a quien se debe considerar como el principal responsable, junto con Caillé, de la continuidad de la fertilidad de la revista después de 40 años.

6. El Manifiesto fue publicado en el primer *Boletín del MAUSS*: ALAIN CAILLÉ, "Déclaration d'intention du MAUSS", en *Bulletin du MAUSS* n° 1. 1er cuarto (1982).
7. ALAIN CAILLÉ, *Critique de la Raison Utilitaire. Manifeste du Mauss* (Paris: Editions la Découverte/MAUSS, 1989).

esta generalización invadió el campo de la filosofía política como fue el caso de la Teoría de la Justicia de John Rawls. Frente a esto, el MAUSS se propuso investigar, alternativamente al pensamiento único, las posibles bases de una ciencia social antiutilitarista, esto es, que no tuviera como punto de apoyo el modelo de la elección racional.

Para esto se propuso desarrollar una antropología antiutilitarista a partir de la teoría general del don, capaz de concebir al ser humano no como *homo oeconomicus*, sino como un homo donante y recíproco. Las lecturas de apoyo en Marcel Mauss y Karl Polanyi (1886-1964) cuestionaron los fundamentos del paradigma económico basado en una antropología utilitarista.<sup>8</sup>

La crítica del MAUSS al economicismo, se liga a la crítica histórica de las categorías fundamentales del pensamiento económico, con el fin de socavar las bases de la visión utilitarista de la historia basada en el mito de la escasez y la fábula del intercambio.<sup>9</sup> Este programa de crítica y análisis, se presenta a partir de tres preguntas desplegadas en los primeros *Boletines* que dominan las iniciales publicaciones del MAUSS, a saber: la cuestión de la naturaleza del intercambio entre hombres; la cuestión del dinero y; la cuestión de la formación histórica del mercado. En general, estas tres preguntas, critican la historia economicista dominante del momento.

Basado en los trabajos de Marcel Mauss y Karl Polanyi, Caillé critica la pretensión hegemónica del concepto de intercambio económico, porque limita dicho concepto

al interés privado, y deja de lado los fenómenos del intercambio simbólico, que existen al margen del mercado.<sup>10</sup> Otro frente de investigación se llevó a cabo a raíz de la propuesta de Lefort sobre una *concepción no identitaria de lo social*. Aquí Caillé se enfrenta al tema mediante una doble crítica, tanto a liberales como a marxistas. Entre los economistas liberales, hay uno al que Caillé dedica una larga crítica: Frederick von Hayek.<sup>11</sup> Para Caillé, el liberalismo y el marxismo incurrirían en el mismo error: la negación de lo político e ignorar que las sociedades se instituyen en el orden simbólico distanciado del orden práctico.

Es a partir de esta crítica que Caillé desarrolla un primer concepto de utilitarismo. Lo define como una doctrina que afirma que los sujetos humanos se rigen solo por una lógica egoísta capaz de calcular placeres y sufrimientos. Además de definir el utilitarismo, Caillé presenta un bosquejo histórico de este en la modernidad, considerando que su desarrollo, tuvo como base las revoluciones que ocurrieron con la Reforma Protestante, con la revolución científica, con el auge del mercado y las clases medias y con la democratización de la cultura. Según Caillé el utilitarismo puede rastrearse por lo menos del pensamiento occidental del siglo XIII al XVIII, pero su consolidación se gesta en los siglos XIX y XX, con el nacimiento y desarrollo de las ciencias sociales (economía política, sociología, filosofía, antropología, psicoanálisis, lingüística y biología), y finalmente se vuelve dominante y generalizado en la década de 1970.

3. El tercer periodo (1991- 2002) tiene su punto de inflexión alrededor de 1990 y 1991, fecha en que el MAUSS toma un

8. ALAIN CAILLÉ, "En guise d'Editorial". *Bulletin du MAUSS*, n° 1. 1er cuarto (1982), 3.

9. ALAIN CAILLÉ, "La Rareté Reconsidérée" en Alain Caillé, *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme* (Paris: La Découverte, 2005).

10. ALAIN CAILLÉ, "Le Don contre le Marché" en *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*, op. cit.

11. Cfr. ALAIN CAILLÉ, "Pour une critique de la raison libérale critique (sur F.A. HAYEK)" en ALAIN CAILLÉ, *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d'une Mythologie.*, op. cit.

giro reflexivo para abordar temas originales en el campo de las ciencias sociales<sup>12</sup> a partir del paradigma del don. Caillé considera, que el *Ensayo sobre el Don* de Marcel Mauss, tiene una contribución decisiva no solo en la etnología, sino también en la sociología general y la filosofía moral y política.

La propuesta se materializa por primera vez con la publicación de un número, en el primer semestre de 1991, dedicado al paradigma del don.<sup>13</sup> También, en la posdata del Manifiesto, publicada en el mismo año, ya vemos consolidado el giro reflexivo antes mencionado.<sup>14</sup> El movimiento antiutilitarista pasa de la posición negativa “anti” a una posición afirmativa que, incorpora lo positivo de la tradición utilitarista del pensamiento y la acción, para proponer un paradigma alternativo al que prevalece en las ciencias sociales contemporáneas. En este giro, el MAUSS amplía su horizonte reinscribiendo la cuestión crítica de los asuntos sociales en el marco de la filosofía política, que, a su vez, es puesta a prueba por las exigencias del empirismo de las ciencias sociales.

En esta transformación del MAUSS, tenemos tanto la profundización y sistematización de las cuestiones planteadas desde el principio, así como el surgimiento de nuevos temas. En primer lugar, se profundiza la investigación sobre lo que es el utilitarismo y su historia. En segundo lugar, se trabaja en función del paradigma del don.

Este cambio se debió, al descubrimiento de los dones modernos, que abrieron la perspectiva de una antroposociología de las formas modernas de socialidad fundadas en el don. La publicación del libro *El espíritu del don* de Jacques Godbout, en asociación con Caillé, en 1992, es un hito en el paso a la nueva fase. A partir de entonces, la oposición entre sociedades arcaicas organizadas por el don y modernas organizadas por los intercambios, es revisada críticamente, con el fin de investigar las formas modernas del don, que funcionan a nivel de la socialidad primaria, lo que permite a partir de entonces constituir un paradigma general del don.<sup>15</sup>

Esto permite elaborar una antropología normativa, que defiende la fuerte hipótesis de que el hecho antropológico primero es la existencia de una obligación de dar, o al menos la obligación de mostrarse generoso (de una *mise en scène* de generosidad). De aquí también se deriva una reflexión sobre la simpatía como hecho arraigado en la antropología humana, e incluso en algunas especies no humanas.<sup>16</sup> A partir de entonces, retomando a Mauss, se investigan las posibilidades, perspectivas y fundamentos de una antropología inspirada em Mauss<sup>17</sup> y una sociología general,<sup>18</sup> con la posibilidad o no de rescatar a Karl Marx.<sup>19</sup>

La condición de posibilidad para la renovación de la sociología, con o sin Marx, radica en el cambio paradigmático

12. ALAIN CAILLÉ, “Présentation. Dix ans d'évolution des sciences sociales. Métamorphose du MAUSS”, *Revue du MAUSS trimestrielle* n° 15-16, 1o e 2o semestre (1992), 9.

13. “Donner, recevoir et rendre: l'autre paradigme”. *Revue du MAUSS trimestrielle* no 11. 1er cuarto (1991).

14. ALAIN CAILLÉ, “Notas sur le concept d'utilitarisme, l'antinomie de la raison utilitaire normative et le paradigme du don. Postface au Manifeste du MAUSS” *Revue du mauss trimestrielle*, no 14. Que des milliers d'espaces politiques fleurissent!, cuarto trimestre (1991).

15. JACQUES GODBOUT y ALAIN CAILLÉ, *El espíritu del don* (Madrid: Siglo XXI, 1997).

16. *Revue du MAUSS semestrielle*. L'homme est-il un animal sympathique? Le Contr'Hobbes. no 31 (2008 1er sem.).

17. *Revue du MAUSS semestrielle*. L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss. n° 8 (1996 2° y n°). Y un importante número especial que revisita a Mauss fue publicado más recientemente en 2010: *Revue du MAUSS semestrielle*. Marcel Mauss vivant, n° 36 (2010 2° sem.).

18. *Revue du MAUSS Semestrielle*. Un théorie sociologique générale est-elle pensable?, n° 24 (2004 2e sem.).

19. *Revue du MAUSS semestrielle*. Que faire, que penser de Marx aujourd'hui?, no 34 (2009 2e sem.). Caillé sugiere que Marx solo estaría al corriente si se abordara su obra desde la teoría del don de Mauss.

de las ciencias sociales, lo que daría lugar a una “antroposociología política del don” basada en una teoría del símbolo.<sup>20</sup> Este cambio paradigmático se centra, a su vez, en un nivel epistemológico en las ciencias sociales, en concreto, en la cuestión de la interdisciplina.<sup>21</sup>

Es hasta 1998 que finalmente Caillé, hace la primera sistematización de la teoría del don. Rechaza las diversas interpretaciones reduccionistas del don, que buscarían o acentuarían el momento de interés –como el interés desinteresado de Bourdieu– o deducirlo de todos y cada uno de los intereses, viendo en el don solo un puro desinterés– porque no habría donación si hubiera una obligación de reciprocidad (Derrida). Contra el reduccionismo Caillé, desarrolla una compleja teoría del don, que busca realizar, a nivel teórico, un análisis de la lógica de las relaciones interpersonales (sociabilidad primaria) a partir de la triple obligación del don, estructurada en parejas: obligación y libertad; interés y desinterés; placer y espontaneidad. Vale la pena señalar que, en los últimos años, incluyó en el análisis de la lógica del don un cuarto momento además de dar, recibir y devolver: el solicitar.

La construcción de una teoría general del don, articulada a una teoría general del símbolo, así como con una teoría general del sacrificio, el mito y la magia es la trayectoria intelectual que siguió Caillé. Luego sentó las bases para una *Teoría Anti-Utilitarista de Acción*. A su vez, la teoría

general del don sirve de base para la elaboración de “fragmentos de una sociología general”, que parten de una teoría antiutilitarista de la acción social,<sup>22</sup> desarrollada sobre una axiomática de los cuatro polos de acción (a saber: interés, amancia, obligación, libertad), permitiendo la construcción de una tipología dialéctica de las múltiples motivaciones que llevan a los sujetos a actuar. El tercer elemento que construye Caillé es el paradigma del reconocimiento. De esta manera, la sociología general permite, por tanto, la reconstrucción de la filosofía moral y política, integrando las filosofías del reconocimiento, la justicia, el cuidado y la *philia*, en el paradigma del reconocimiento.

En los últimos años, Caillé desarrolla la tesis de que el paradigma del don es la mejor manera de desarrollar, positiva y normativamente, una teoría del reconocimiento. Desde 2004, ha entrado al debate filosófico y sociológico, inicialmente en asociación con Christian Lazzeri, en torno a la búsqueda y lucha por el reconocimiento, desarrollando este concepto a partir de una teoría del valor social.<sup>23</sup>

Recientemente Caillé publicó sus contribuciones de los últimos años a la sociología general<sup>24</sup> y la “extensión” del paradigma del don; a la teoría del reconocimiento y a la ética del cuidado; a la estética (arte, juegos, deportes etc.), al psicoanálisis; y a los estudios sobre lo político-religioso.<sup>25</sup> También actualizó su diagnóstico de la crisis en las ciencias sociales como parte de la crisis general contemporánea y su exigencia por continuar

20. La propuesta se desarrolla en ALAIN CAILLÉ. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. (Petrópolis: Vozes, 2002). No existe traducción al castellano.

21. *Revue du MAUSS Semestrielle*. Guerre et Paix entre les Sciences. Disciplinarité, inter et transdisciplinarité, n° 10 (1997, 2e sem.).

22. ALAIN CAILLÉ, *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general* (Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010).

23. ALAIN CAILLÉ (dir.), *La Quête de Reconnaissance. Nouveau Phénomène Social Total*. (París: La Découverte, 2007).

24. ALAIN CAILLÉ, *La Sociologie malgré tout: Autres fragments d'une sociologie générale* (París: Presses Universit. París, 2015).

25. ALAIN CAILLÉ, *Extensions du domaine du don: Demander-donner-recevoir-rendre* (París: Actes Sud, 2019).

los compromisos normativos de la sociología clásica; de esta manera, sus reflexiones desarrolladas primero en *La démission des clercs* se renuevan, en colaboración con el teórico social Frédéric Vandenberghe, a propósito de defender con vigor una “nueva sociología clásica”.<sup>26</sup>

### Reconstrucción normativa y transformación del mundo

Todas estas elaboraciones al mismo tiempo descriptivas, explicativas y normativas en torno a la antroposociología, tienen, por supuesto, una orientación normativa centrada en la ética y la acción política transformadora. Desde la década de 1990, se ha consolidado una reflexión propositiva en la búsqueda de perspectivas antisistémicas para las sociedades actuales en las que el neoliberalismo hegemónico se ha vuelto corolario de la crisis de la democracia. A partir de ello, las investigaciones en torno a la sociología general están directamente vinculadas a cinco campos de pensamiento y acción: (A) la filosofía moral, (B) la democracia, (C) la economía y (D) “temas diversos” como la prisión, educación, universidad, ciudad etcétera. Como resultado de estos proyectos, Caillé propone una doctrina mínima capaz de agregar las diversas iniciativas dispersas en el mundo en torno a una cuestión común: (E) el convivialismo.

(A) *Filosofía Moral*. Caillé había asumido en 1992 que aún no había dado un contenido práctico a estas posiciones

políticas que llama “universalismo relativista”. Cuando decide desarrollar esta posición, aborda las cuestiones cruciales de las identidades colectivas, el nacionalismo y la inmigración. Habiendo girado hacia un paradigma del don, la cuestión ética toma forma, pero ya no se limita al debate sobre el relativismo y el multiculturalismo, alrededor del cual se propone un “pluriversalismo”, ahora sus interlocuciones se establecen con los temas más diversos de la ética contemporánea, a saber: el feminismo, la ética de las virtudes, el cuidado, la ética científica, la ecología, el humanitarismo, la hospitalidad, etc.<sup>27</sup> Todas estas discusiones tienen como objetivo superar la tendencia del pensamiento crítico contemporáneo, que se limita al deconstructivismo y la “crítica crítica”; en contra de esto, el MAUSS como un todo, realiza un movimiento reconstructivo para retomar los valores universales: lo bello, lo bueno, lo verdadero y lo justo contra el “post-ismo”,<sup>28</sup> pues, como dice Philippe Chaniel, una “teoría crítica” debe también sacar a relucir el “lado luminoso de la fuerza del social”.<sup>29</sup>

(B) *Reconstrucción de la democracia*. La renovación de la democracia se hace posible a partir de una teoría de asociación y una teoría del reconocimiento. Desde 1992, Caillé ha señalado la necesidad de profundizar las investigaciones hacia una nueva teoría de la democracia, que descubriría los fundamentos simbólicos no utilitaristas de las sociedades democráticas. La

26. ALAIN CAILLÉ, *La Démission des clercs: La Crise des sciences sociales et l'oubli du politique* (París: La Découverte, 1993); ALAIN CAILLÉ y FRÉDÉRIC VANDENBERGHE, *Pour une Nouvelle Sociologie Classique* (París: Le Bord de l'Eau, 2016).

27. *Revue du MAUSS semestrielle*. Le retour de l'ethnocentrisme. Ethnique de purification versus universalisme cannibal. n° 13 (1999 1er sem.); *Revue du MAUSS semestrielle*. Chassez le naturel... Écologisme, naturalisme et constructivisme, n° 17 (2001 1er sem.); *Revue du MAUSS semestrielle*. ¿Y a-t-il des valeurs naturelles?, n° 19 (2002 1er sem.); *Revue du MAUSS semestrielle*. La gratuité. ¿Loge de l'inestimable? n° 35 (2010 1er sem.); *Revue du MAUSS semestrielle*. Le don d'hospitalité. Quand recevoir, c'est donner, n° 53 (2019 1er sem.)

28. *Revue du MAUSS semestrielle*. Le bon, le juste et le beau. Pour en finir avec la critique critique, n° 51 (2018 1er semestre).

29. “Sobre la propuesta de Chaniel: Philippe Chaniel. Le côté lumineux de la force du social”. En *hommage sociophilique à la cosmophilie d'Henri Raynal*. *Revue du MAUSS*, n° 51 (2018 1er semestre), 271- 286.

teoría antiutilitarista de la democracia se niega a limitar la pregunta por la democracia a la cuestión del mercado y del Estado, poniendo en escena la socialidad primaria y el interconocimiento de la sociedad civil. Como buen discípulo de Lefort, Caillé reflexiona sobre la democracia en vista de la experiencia totalitaria,<sup>30</sup> solo teniendo como enemigo al neoliberalismo considerado como una continuación invertida del totalitarismo, el parcelitarismo.<sup>31</sup>

(C) *Des-pensar la economía: Para una economía alterada.* Es necesario el proyecto de renovación de la economía como ciencia y reforma de la economía como institución social. No habrá renovación democrática sin una reforma económica. Vemos que el tema de la economía se vuelve dominante del debate en torno al surgimiento de una nueva disciplina de la economía —la socioeconomía— en relación con la cual la *Revue du MAUSS* dedica dos números en 1990.<sup>32</sup> Por ejemplo, podemos ver que varios números se han dedicado al debate en torno a la propuesta de un ingreso mínimo universal incondicional (1987, 1996)<sup>33</sup>; la construcción de una alternativa económica y existencial al capitalismo (1997); la relación entre ética y economía<sup>34</sup> (2000),<sup>35</sup> la cons-

trucción de otra economía y otra globalización (1997, 2003, 2005, 2007)<sup>36</sup>; la crítica a la categoría de trabajo, como base para proponer una reforma más allá del “salario universal” (2001)<sup>37</sup>, y, por último, una reanudación de Karl Polanyi como crítico de la sociedad de mercado (2007)<sup>38</sup>.

En 2007, Caillé escribió un (cuasi) manifiesto contra la “ciencia económica” y a favor de una posible “economía política institucionalista”, a la que se asociaron Robert Boyer y Olivier Favereauque y muchos otros.<sup>39</sup> En el título del libro que recopila sus artículos sobre la cuestión económica, su posición teórica y normativa sobre la economía es clara: se trata de *des-pensar la economía*, no de hacer una nueva ciencia económica.<sup>40</sup>

(D) *Temas Diversos.* El MAUSS siempre estuvo en la perspectiva de adoptar una posición normativa fundada en paradigma del don, sobre todo en debates en torno a diversos temas como el urbanismo y el modelo de ciudades (1999); la educación, la crisis escolar (2006) y la crisis universitaria (2009); el modelo del sistema penitenciario y su reforma (2012); y también sobre el debate en torno a la salud como mercancía o como derecho y cuidado (2013).

30. *Revue du Mauss semestrielle*. Malaise de la démocratie. Le spectre du totalitarisme, (20051er semestre).

31. ALAIN CAILLÉ, et al., *Quelle démocratie voulons-nous?* (París: La Découverte, 2006).

32. *Revue du MAUSS trimestrielle*. La socio-économie, une nouvelle discipline?, n° 9 (1990 3er trimestre); *Revue du MAUSS trimestrielle*. Exploraciones socio-conoconomique, n° 10 (1990 4° trimestre).

33. *Bulletin du MAUSS*. Du revenu social : au-delà de l'aide, la citoyenneté ?, n° 23(1987); *Revue du MAUSS semestrielle*. Vers un revenu mínimo inconditionnel?, n° 7 (1996 1er sem.).

34. *Revue du MAUSS semestrielle*. Una solución de seule, ¿asociación? Socio-économie du fait associatif, n° 11 (1998 1er sem.).

35. *Revue du MAUSS semestrielle*. Othique et économie. L'impossible (re) mariage?, n° 15 (2000 1er sem.).

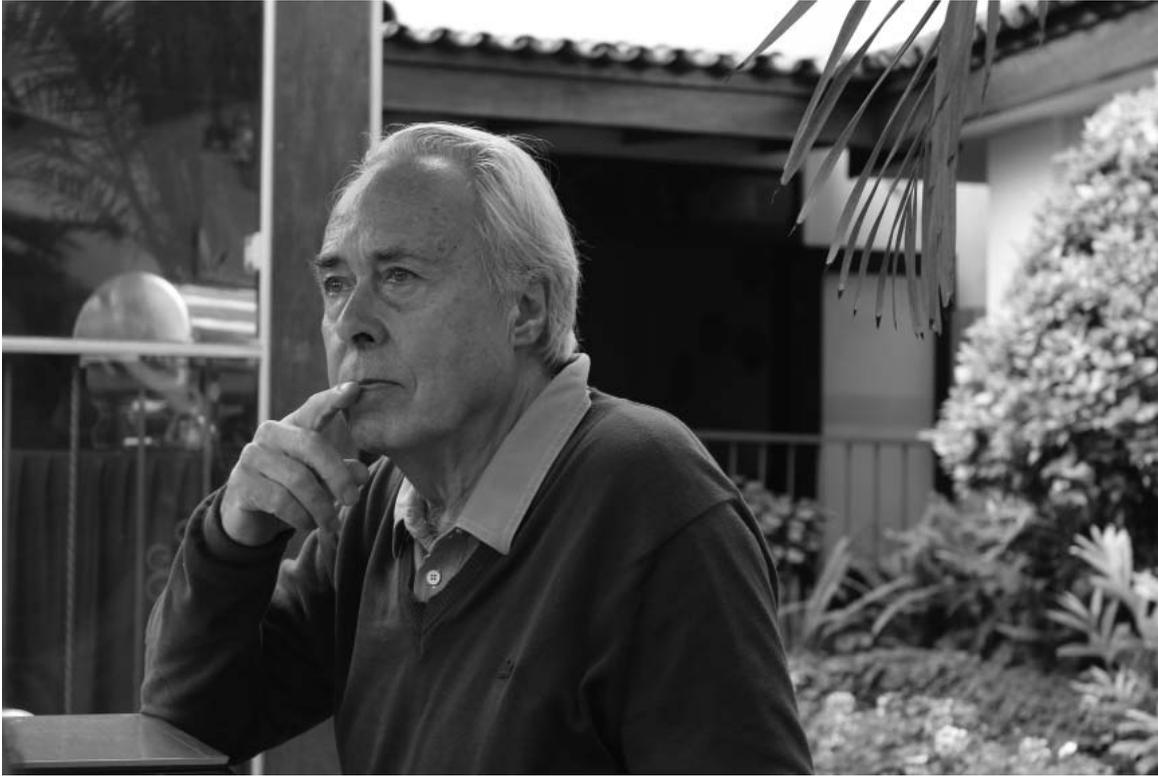
36. *Revue du MAUSS semestrielle*. Pour une autre économie, n° 3 (1994 1er sem.); *Revue du MAUSS semestrielle*. Quelle «autre mondialisation»? n° 20 (2002 2e sem.). *Revue du MAUSS semestrielle*. Vers une autre science économique (et donc un autre monde)?, n° 30 (2007 2° sem.).

37. *Revue du MAUSS semestrielle*. Travailler est-il (bien) naturel?, n° 18 (2001 2e sem.).

38. *Revue du MAUSS semestrielle*. Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand, n° 29 (2007 1er sem.).

39. ALAIN CAILLÉ, "Un cuasi-manifeste institutionnaliste suivi de Vers une économie politique institutionnaliste?", *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 29 (2007 1er sem.). Se asociaron con el manifiesto: José Luis Corragio, Peter Hall, Geoffrey Hodgson, Marc Humbert, Ahmet Insel, Michael Piore, Ronen Palan, Paul Singer, Bob Jessop, Jean-Louis Laville, Michel Lallement, Philippe Steiner, Francois Vatin.

40. ALAIN CAILLÉ, *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme* (París, La Découverte, 2005).



(E) *Convivialismo*. Y finalmente, en los últimos años, Caillé ha estado comprometido, junto con docenas de otros intelectuales, en la causa de la convivialidad. En 2011, se publicaron los primeros libros sobre la idea del convivialismo surgidas de los debates entre Caillé, Serge Latouche y Patrick Viveret en torno a la elaboración de una propuesta alternativa a las crisis actuales y en favor de una acción de transformación activa.<sup>41</sup> En 2013, fue

escrito y cofirmado por docenas de intelectuales de todo el mundo<sup>42</sup> el *Manifiesto Convivialista*.<sup>43</sup> En 2015, en el *Colloque de Cerisy, Les Fondements (Non Utilitaristes) de la Science Sociale*,<sup>44</sup> se discutió, no sin humor, la posibilidad de construir *une Internationale des Intellectuels Convivia*. En el lanzamiento de la traducción brasileña del Manifiesto,<sup>45</sup> bajo la dirección de Frédéric Vandenberghe y Paulo Henrique Martins, en 2013 se organizó un seminario

41. ALAIN CAILLÉ, *Pour un Manifeste du Convivialisme* (Lormont: Le bord de l'eau, 2011). ALAIN CAILLÉ, et al., *Du convivialisme, dialogues sur la société conviviale à venir* (Paris, La Découverte, 2011).

42. Los autores que co-firmaron el Manifiesto fueron: Claude Alphandéry, Geneviève AnCel, Ana Maria Araujo, Claudine Attias-Donfut, Geneviève Azam, Akram Belkaéd, Fabienne Brujasre, Barbara Cassin, Philippe Chaniel, Hervé Chaygneaud-Dupuy, Eve Chiapello, Denis Clerc, Ana M. Correa, Thomas Coutrot, Jean-Pierreesco Fistetti, Anne-Marie Fixot, Jean-Baptiste de Foucauld, Christophe Fourrel, Francois Fourquet, Philippe Frémeaux, Jean Gadrey, Vincent de Gaulejac, Francois Gauthier, Sylvie Gendreau, Susan George, Christiane Girard, Françoise Gollain, Roland Gori, Jean Jean-Claude Guillebaud, Paulo Henrique Martins, Dick Howard, Marc Humbert, Áva Illouz, Ahmet Insel, Geneviève Jacques, Florence Jany-Catrice, Zhe Ji, Hervé Kempf, Elena Lasida, Serge Latouche, Jean-Louis Laville, Camille Laurens, Jacques Lecomte, Didier Livio, Didier Livio, Gus Massiah, Dominique Méda, Margie Mendell, Pierre-Olivier Monteil, Jacqueline Morand, Edgar Morin, Chantal Mouffe, Yann Moulier-Boutang, Osamu Nishitani, Alfredo Pena-Vega, Bernard Perret, Elena Pulcini, Ilana Silber, Roger Sue, Elvia Taracena, Frédéric Vandenberghe, Patrick Viveret (fuente: <http://www.lesconvivialistes.org/>).

sobre *Teorías del Antiutilitarismo y Prácticas de Convivencia* en el IESP-UERJ, con la participación de numerosos intelectuales brasileños.<sup>46</sup> Como efecto de un debate que busca desprovincializar el convivialismo europeo y/o reprovincializarlo al contexto brasileño, se publicó un libro en ANPOCS en 2015, organizado por Vandenberghe y Jean-Francois Véran, reuniendo artículos de numerosos autores que reflexionan sobre la posibilidad de un convivialismo brasileño.<sup>47</sup>

Incluso con todo este esfuerzo de difusión, el convivialismo necesita un nuevo impulso para vincularse con la práctica y ganar el debate público internacional como una opción viable hacia una sociedad “post-neoliberal”. Además, el debate sobre qué es el convivialismo ha madurado rápidamente, por ello salió a la luz en 2020 el “Segundo Manifiesto Convivialista”, el cual

profundiza su diagnóstico de crisis, con mayor atención a las crisis de la democracia y el medio ambiente. También incluyó un nuevo principio entre los establecidos en el primer manifiesto (humanidad común, socialidad común, individualización legítima y oposición controlada), el de “común naturalidad” y un imperativo, el control de la *hybris*.<sup>48</sup> Es digno de mención que hay un aumento considerable de adscritos al manifiesto quedando en un número de 270 signatarios.<sup>49</sup>

El Manifiesto se está traduciendo a varios idiomas —inglés, chino, japonés, alemán, español, italiano, rumano, turco, chino, japonés y hebreo—. Pronto se publicará el Segundo Manifiesto en portugués por iniciativa de los conviviales brasileños junto con la institución independiente de estudio e investigación Ateliê de Humanidades.<sup>50</sup>

43. Trabajo colectivo, *Manifeste Convivialiste. Déclaration d'interdépendance* (Lormont: Le bord de l'eau, 2013).

44. Dirigida por Alain Caillé, Philippe Chaniel, Frédéric Vandenberghe y Stéphane Dufoix, tuvo lugar entre el 16 y el 23 de mayo de 2015, con la participación de: Margareth Archer, David Graeber, Francois Dubet, Jan Nederveen Pieterse, Francesco Fistetti, Guy Le Gaufey, André Orléan, Ilana Silber, Elena Pulcini, Daniel Cefao, Christian Grataloup, Thomas Lindeman, Philippe D'iribarne, Lucien Scubla, Roland Gori, Francesco Fistetti, Romain Bertrand, Francois Hartog, Stépha Hartog, Stéphane Dufoix, Robert Boyer, Michel Wiewiorka, Sergio Costa, Olivier Favereau, Rudolf Stichweh, Christian Laval, Danilo Martuccelli, Nathalie Heinrich, Anne Rawls, Jeffrey Jeffrey y Marcel Hénaff (fuente: <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/sciencesociale15.html>).

45. ALAIN CAILLÉ, et al., *Manifesto Convivialista. Declaração de Interdependência* (São Paulo: Annablume, 2014).

46. Además de la participación de Alain Caillé, Frédéric Vandenberghe y Jean-Francois Véran (IFCS-UFRJ), también participaron en el debate: Paulo Henrique Mart(UFPE), Josué Pereira da Silva (UNICAMP); Fabiano Santos (IESP-UERJ); José Roberto Barreto Lins (Annablume); Adalberto Cardoso (IESP-UERJ); Elisa Reis (IFCS-UERJ); Moema Miranda (Ibase); Vinicius Braz Rocha (P2P Brasil); Alba Zaluar (IESP-UERJ); Carlos Eduardo Sell (UFSC).

47. ALAIN CAILLÉ, et al., *Comentários sobre a sociedade convivial* (São Paulo: Annablume).

48. Internationale Convivialiste, *Second Manifeste convivialiste: Pour un monde post-néolibéral* (París: Actes Sud, 2020).

49. Para obtener más información y seguir el debate, veáse: <http://convivialisme.org>; <https://www.facebook.com/LesConvivialistes/>.

50. Pronto será posible seguir el convivialismo en Brasil a través del sitio web [ateliêdehumanidades.com](http://ateliêdehumanidades.com).

## Referencias:

- “Donner, recevoir et rendre: l'autre paradigme”. *Revue du MAUSS trimestrielle* n° 11. 1er cuarto (1991).
- “Pour une critique de la raison libérale critique (sur F.A. HAYEK)”, en Alain Caillé, *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d'une Mythologie*.
- “Sobre la propuesta de Chaniel: Philippe Chaniel. Le côté lumineux de la force du social”, en *hommage sociophilique à la cosmophilie d'Henri Raynal. Revue du MAUSS*, n° 51 (2018 1er semestre) 271- 286.
- Bulletin du MAUSS. Du revenu social : au-delà de l'aide, la citoyenneté ?*, n° 23 (1987).
- Caillé, Alain (dir.). *La Quête de Reconnaissance. Nouveau Phénomène Social Total*. Paris: La Découverte, 2007.
- Caillé, Alain. *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010.
- Caillé, Alain y Vandenberghe, Frédéric. *Pour une Nouvelle Sociologie Classique*. Paris: Le Bord de l'Eau, 2016.
- Caillé, Alain, et al. *Comentários sobre a sociedade convivial*. São Paulo: Annablume.
- Caillé, Alain, et al. *Manifesto Convivialista. Declaração de Interdependência*. São Paulo: Annablume, 2014.
- Caillé, Alain, et al., *Du convivialisme, dialogues sur la société conviviale à venir*. Paris, La Découverte, 2011.
- Caillé, Alain, et al., *Quelle démocratie voulons-nous?* Paris: La Découverte, 2006.
- Caillé, Alain. “Déclaration d'intention du MAUSS”, en *Bulletin du MAUSS* n° 1. 1er cuarto (1982).
- Caillé, Alain. “En guise d'Editorial”, en *Bulletin du MAUSS*, n° 1. 1er cuarto (1982).
- Caillé, Alain. “Un cuasi-manifeste institutionnaliste suivi de Vers une économie politique institutionnaliste?”, en *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 29 (2007, 1er sem.).
- Caillé, Alain. “La Rareté Reconsidérée”, en Alain Caillé, *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*. Paris: La Découverte, 2005.
- Caillé, Alain. “Le Don contre le Marché”, en *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*, Paris: La Découverte, 2005.
- Caillé, Alain. “Notas sur le concept d'utilitarisme, l'antinomie de la raison utilitaire normative et le paradigme du don. Postface au Manifeste du MAUSS”, en *Revue du mauss trimestrielle*, no 14. Que des milliers d'espaces politiques fleurissent!, cuarto trimestre (1991).
- Caillé, Alain. “Présentation. Dix ans d'évolution des sciences sociales. Métamorphose du MAUSS”, *Revue du MAUSS trimestrielle* n° 15-16, 1o e 2o semestre (1992).
- Caillé, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Caillé, Alain. *Critique de la Raison Utilitaire. Manifeste du Mauss*. (Paris: Editions la Découverte/MAUSS, 1989).
- Caillé, Alain. *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005.
- Caillé, Alain. *Extensions du domaine du don: Demander-donner-recevoir-rendre*. Paris: Actes Sud, 2019.
- Caillé, Alain. *La Démission des clercs: La Crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. Paris: La Découverte, 1993.

- Caillé, Alain. *La Sociologie malgré tout: Autres fragments d'une sociologie générale*. Paris: Presses Universit. Paris, 2015.
- Caillé, Alain. *Pour un Manifeste du Convivialisme*. Lormont: Le bord de l'eau, 2011.
- Godbout, Jaques y Caillé, Alain. *El espíritu del don*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- Internationale Convivialiste, *Second Manifeste convivialiste: Pour un monde post-néolibéral*. Paris: Actes Sud, 2020.
- Manifeste Convivialiste. Déclaration d'interdépendance*. Lormont: Le bord de l'eau, 2013.
- Revue du MAUSS semestrielle*. ¿Y a-t-il des valeurs naturelles?, n° 19 (2002, 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand, n° 29 (2007, 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Chassez le naturel... Écologisme, naturalisme et constructivisme, n° 17 (2001, 1er sem.).
- Revue du MAUSS Semestrielle*. Guerre et Paix entre les Sciences. Disciplinarité, inter et transdisciplinarité, n° 10 (1997, 2e sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. La gratuité. ¿Loge de l'inestimable?, n° 35 (2010, 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Le bon, le juste et le beau. Pour en finir avec la critique critique, n° 51 (2018, 1er semestre).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Le don d'hospitalité. Quand recevoir, c'est donner, n° 53 (2019 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Le retour de l'ethnocentrisme. Ethnique de purification versus universalisme canibal, n° 13 (1999, 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. L'homme est-il un animal sympathique ? Le Contr'Hobbes. no 31 (2008 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss. n° 8 (1996, 2° sem.).
- Revue du Mauss Semestrielle*. Malaise de la démocratie. Le spectre du totalitarisme, (2005, 1er semestre).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Marcel Mauss vivant, n° 36 (2010, 2° sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Othique et économie. L'impossible (re) mariage?, n°. 15 (2000 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Pour une autre économie, n° 3 (1994 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Que faire, que penser de Marx aujourd'hui?, no 34 (2009, 2e sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Quelle «autre mondialisation»? n° 20 (2002 2e sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Travailler est-il (bien) naturel?, n° 18 (2001 2e sem.).
- Revue du MAUSS Semestrielle*. Un théorie sociologique générale est-elle pensable?, n° 24 (2004, 2° sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Una solución de seule, ¿asociación? Socio-économie du fait associatif, n° 11 (1998 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Vers un revenu mínimo incondicional?, n° 7 (1996, 1er sem.).
- Revue du MAUSS semestrielle*. Vers une autre science économique (et donc un autre monde)?, n° 30 (2007 2° sem.).
- Revue du MAUSS trimestrielle*. Exploraciones socio-conoconómica, n°. 10 (1990, 4° trimestre).
- Revue du MAUSS trimestrielle*. La socio-économie, une nouvelle discipline?, n° 9 (1990 3er trimestre).

# UNA CONVERSACIÓN CON ALAIN CAILLÉ<sup>1</sup>

JAIME TORRES GUILLÉN

**Jaime Torres (JT):** Estimado profesor Alain Caillé, muchas gracias por su tiempo para esta entrevista. Para comenzar, debido que en México, sobre todo el público que lee la revista *Piezas*, es un tanto distante la tradición sociológica de Marcel Mauss y del Movimiento Antiutilitarista en Ciencias Sociales (MAUSS) ¿Podría esbozarnos de manera breve cuáles son los problemas centrales que aborda el MAUSS?

**Alain Caillé (AC):** Pienso que existen varios problemas centrales. Todo comenzó con la constatación de que el modelo económico neoliberal de los años setenta y ochenta del siglo XX se generalizó en las ciencias sociales y la filosofía política. A propósito de esta última, por ejemplo, podríamos decir que en algunos aspectos la teoría de la justicia de John Rawls tiene una base económica y reposa sobre bases utilitarias a pesar que su idea de justicia, la desarrolla contra el utilitarismo. El problema radica en que, es casi imposible ir más allá del utilitarismo si se asume, como lo hizo Rawls en su teoría de la justicia, que los seres humanos son solo *homo economicus*, seres humanos económicos ordinarios. En Rawls existe esta tensión entre esta antropología utilitarista y el objetivo de una teoría no utilitarista de la justicia.

Entonces el problema es el siguiente: ¿Podemos decir que la generalización del modelo económico en las ciencias sociales y la filosofía política en la década de los setenta y ochenta es resultado de un

pensamiento utilitarista? Personalmente, pienso que sí. Pero antes de continuar conviene precisar lo que significa utilitarismo. Es bastante complicado porque hay muchos debates implícitos o explícitos, y dependiendo de la disciplina, el utilitarismo puede significar una cosa o lo contrario. Por ejemplo, en sociología, cuando hablamos de utilitarismo como Talcott Parsons, tenemos en mente que los sujetos son individualistas, calculadores, racionales e interesados solo en sus propios beneficios. Digamos que es la idea del hombre egoísta.

Sin embargo, considero que hay dos formas diferentes de definir el utilitarismo. Primero está la más común, por ejemplo, en la sociología. En esta disciplina cuando hablamos de utilitarismo, nos referimos al hábito de considerar a los humanos como individuos calculadores y racionales de su acción. Pero en una cierta tradición filosófica, el utilitarismo es considerado una doctrina del egoísmo. Ahora bien, uno puede preguntarse si este es una doctrina del egoísmo o es una doctrina del altruismo. Segunda pregunta: ¿Quiénes son utilitaristas? ¿Cuál es su origen? ¿Comienza como dijo Karl Marx con Jeremy Bentham o es algo mucho más antiguo?

Para ir más de prisa a la cuestión de si el utilitarismo es una doctrina del egoísmo o una doctrina del altruismo, creo que la respuesta se puede encontrar muy claramente en Bentham. Bentham explica que hay tres principios fundamentales del utilitarismo. El primero afirma que los sujetos

1. Entrevista realizada el 2 de diciembre de 2019 en la ciudad de Lima, Perú. Transcripción del audio en francés: Cléo Fernandez. Traducción y edición al español: Jaime Torres Guillén.

humanos están interesados solo en sus propios intereses personales, buscan maximizar su bienestar. Luego hay un segundo principio, el de la justicia que dice: hay que buscar la mayor felicidad para el mayor número de personas. Si decimos eso, estamos avanzando hacia el altruismo porque debemos sacrificar a los individuos particulares por la comunidad y el bienestar de todos. El tercer principio, es el de conjunción, implica la armonización artificial de los intereses. En suma, para que estos dos últimos principios funcionen, debe haber un sistema de penalizaciones y recompensas que sea suficientemente eficaz para que los sujetos individuales maximicen su propio bienestar siguiendo el bien común.

¿Y cuándo comienza el utilitarismo? En mi opinión es una historia muy antigua que difícilmente podría explicar ahora, pero personalmente creo que la doctrina de Sócrates y Platón es utilitarista. Se basa en un cálculo generalizado. De hecho, pienso que toda la historia de la filosofía política es la historia de una tensión permanente entre los tipos de propuestas utilitaristas y antiutilitaristas. Muy esquemáticamente, podríamos decir que Platón es utilitarista, al menos en sus textos exotéricos y Aristóteles es antiutilitarista. Por lo que respecta al economismo generalizado que surgió en los años setenta y ochenta del siglo XX, es resultado de ciertas doctrinas utilitaristas, es un utilitarismo individualista que se expandió en la filosofía política y las ciencias sociales. Es un paradigma unidimensional que tiene la idea de que todos los problemas humanos se pueden resumir en un cálculo, por lo que ello representa el problema central del MAUSS.

**(JT):** Quisiera detenerme en su pretensión de esbozar una teoría anti-utilitarista de la acción. Sobre todo, por su crítica a las

ciencias sociales y la filosofía política, que han querido entender la acción humana a partir del interés (económico, sexual, de conservación, de poder, de prestigio) particular. Usted ha dicho que los cuatro polos del don y de la acción, siguiendo a Marcel Mauss (el interés por sí mismo, la amancia, la obligación y la libertad)<sup>2</sup>, son irreductibles en la teoría y están mezclados en la práctica. ¿Cómo se podría intelectualmente dar cuenta de ellos? ¿Cómo sería una sociología general como la que usted propone?

**(AC):** ¿Una sociología general o una ciencia social general, o una teoría social general? Es complicado porque los sentidos cambian. La sociología francesa fue originalmente una ciencia social general. La sociología de Émile Durkheim era al mismo tiempo antropológica, económica, histórica, jurídica, etcétera. Pero lo que hoy llamamos “sociología” ya no es eso. Se ha convertido en una ciencia particular, lo cual lamento. Lo que me parece indispensable sería reavivar al menos la inspiración de una ciencia social general, superar las guerras de disciplinas y las guerras de subdisciplinas dentro de las disciplinas y las guerras de disciplinas “sub-sub”, de hiper-especialización. Eso también es un efecto del neoliberalismo. Es la fragmentación generalizada del conocimiento. Pero la pregunta es, ¿cómo es posible?

Hace un año, ofrecí una conferencia en un pequeño castillo en Francia. Había unos cuarenta investigadores y académicos de unos diez países diferentes. Era como el Arca de Noé. Había economistas, sociólogos, historiadores, geógrafos, antropólogos (no muchos). Todos estuvieron de acuerdo en al menos dos cosas. Primer acuerdo: es absolutamente necesario superar estas divisiones disciplinarias que nos condenan

2. Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general* (Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010).



a la impotencia del pensamiento. El segundo acuerdo que me gustó: si queremos superar el neoliberalismo, solo se puede hacer sobre una base antiutilitarista. Pero después apareció la pregunta ¿cómo hacemos para superarlo? Es difícil... la gente que se reunió allí era generalmente de mi edad. Podrían asentir ambos acuerdos porque habían terminado su carrera, pero cuando estás al final de esta es imposible contestar la pregunta. Tienes que jugar el juego de la disciplina particular. Sin embargo, no creo que sea totalmente imposible. Mi idea es que no se trata de crear un gran discurso transdisciplinario rimbombante, no creo en eso. Lo que se puede hacer es que, en la formación, la enseñanza (y yo la creé en Nanterre) se realicen cursos disciplinarios de dos o tres materias (filosofía, economía, historia, sociología, antropología). Eso es realmente factible y lo sé por experiencia. Creo que este tipo de curso debería generalizarse. Porque por el momento, especialmente en Francia, tenemos cursos muy especializados. Francia es terrible en

eso... considero que hay que crear cursos generales en los que puedan participar personas con formación en dos o tres disciplinas, personas que trabajen las fronteras interdisciplinarias. En todas partes la gente dice que necesitamos la interdisciplinariedad, pero cuando se intenta hacer algo al respecto, no funciona. Añadimos un economista, un historiador, etcétera, pero los debates siguen siendo especializados. Así que la llamada interdisciplina termina en una adición de especialistas, pero no un verdadero pensamiento transversal.

Acabo de responder al aspecto institucional de la pregunta, el otro aspecto son los fundamentos intelectuales. ¿Podemos estar de acuerdo en algunas nociones centrales que podrían funcionar en la antropología, la sociología y la filosofía política? Esa es la cuestión. Básicamente, han existido ejemplos, por decir algo, tuvimos las ciencias sociales generales en la época de la hegemonía del marxismo. Uno podía ser marxista en la historia, marxista en la economía, marxista en la sociología y

así sucesivamente. Después, funcionó con el estructuralismo. Hoy en día, ya no hay un discurso unificador o transversal y creo que es importante reconstituirlo.

**(JT):** Profesor Caillé, en su trabajo existe una cuestión importante para mí, es la cercanía de Marcel Mauss y los estudios etológicos sobre los animales no humanos como los de Frans de Waal y otros, a propósito de la apertura original a la alteridad en los animales no humanos: ¿En qué medida esto es un recurso científico y político para cuestionar los supuestos del neodarwinismo social, la economía política clásica y la filosofía política moderna?

**(AC):** Frans de Waal es fascinante. Por supuesto que hay obras sobre la empatía de los animales, pero el libro que más me interesó fue el llamado *La política de los chimpancés*<sup>3</sup> porque me parece el equivalente a *El ensayo sobre el don*.<sup>4</sup> Sobre su pregunta, considero que esto es fundamental para superar el neo-darwinismo. De hecho, podemos superarlo con el propio Darwin, que no era darwiniano.

Además, lo interesante es que el propio fundador de la sociobiología Edward O. Wilson refutó estas hipótesis y ahora sus seguidores están totalmente perdidos.<sup>5</sup> Este neo-darwinismo es el equivalente etológico del utilitarismo. Pero hay otra superación del modelo neo-darwiniano que podemos leer en Adolf Portmann,<sup>6</sup> el etólogo citado por Hannah Arendt<sup>7</sup> quien muestra que incluso en el reino animal hay un deseo de auto-manifestación, un júbilo de auto-manifestación.<sup>8</sup>

**(JT):** Esto quiere decir que tiene interés el MAUSS en discutir los temas de la obligación, la reconciliación, la paz, el perdón en relación con los estudios, no solo de F. de Waal, sino de otros y otras estudiosas sobre la gestión de la existencia individual y colectiva de los animales no humanos? ¿El MAUSS se interesa en los problemas de los animales?

**(AC):** Sí creo que es importante ver la dimensión del don en el animal. Hice un prefacio para un libro de Pablo Servigne, el autor más importante de las teorías de

3. FRANS DE WAAL, *La política de los chimpancés. el poder y el sexo entre los simios* (Madrid: Alianza Editorial, 1993).

4. MARCEL MAUSS, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007).

5. En el año 2007 E. O. Wilson escribió junto a David Sloan Wilson que, en ese momento, la sociobiología se encontraba en un desorden teórico, debido a la diversidad de perspectivas poco vinculadas entre sí. Consideraban que parte del problema de este desorden, radicaba en el rechazo a desarrollar marcos teóricos alternativos para explicar la evolución de los comportamientos cooperativos y altruistas. Cfr. E. O. WILSON & DAVID SLOAN WILSON, "Rethinking the theoretical foundation of sociobiology", *The Quarterly Review of Biology*, December 2007, vol. 82, n°4, 327-348, disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/522809>.

6. Adolf Portmann, biólogo y zoólogo suizo, a contracorriente de la convencional investigación microbiológica y molecular de los seres vivos, planteó que los animales, en general, aparecen como sujetos, pues cada uno establece su propia relación con el mundo, a través de su interioridad y auto-manifestación (*Innerlichkeit und Selbstdarstellung*).

7. Las obras que Arendt cita de Portmann son, la versión original de *Das Tier als soziales Wesen* (El animal como ser social) y la versión inglesa de *Die Tiergestalt: Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung* (*Animal Forms and Patterns: A Study of the Appearance of Animals*). Cfr. HANNAH ARENDT, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984), 40 y ss.

8. Lo que Arendt retoma de Portmann está escrito en gran medida en *La vida del espíritu*, donde Arendt cuestiona el funcionalismo de las ciencias que conciben a los seres vivos a partir de la idea de adaptación y sobrevivencia. Pero sobre todo, al reflexionar sobre la vida exterior (apariciencia) minusvalorada por la metafísica que la subordinó a la vida interior. Cfr. HANNAH ARENDT, *op. cit.*, 44.

la colapsología.<sup>9</sup> Servigne es un biólogo belga muy popular en Francia, escribió un libro (con Gauthier Chapelle) llamado *L'entraide* (La ayuda mutua), ese era el título del libro de Kropotkin.<sup>10</sup> Y el subtítulo es genial: *La otra ley de la selva*.<sup>11</sup> Muestran que en la naturaleza hay dos lados: el interés propio, la lucha por la vida, y por otro lado, la autoayuda. Considero que están un poco confundidos.<sup>12</sup> Yo pregunto: ¿Hay dones en el reino animal? Tuve una discusión con mi amigo Marcel Hénaff<sup>13</sup> quien piensa que el don es específicamente humano, creo que se equivoca.

**(JT):** Profesor Caillé, pasando a otro punto, sé que su planteamiento no ignora los intereses humanos, es decir, no es a-utilitarista sin embargo, no reduce la acción humana a este sentido y desea desarrollar una sociología general que parta del deseo de reconocimiento. Pero: ¿Cuál es su idea de reconocimiento? ¿En qué difiere de la de Axel Honneth o Nancy Fraser, por ejemplo?

**(AC):** La diferencia con Axel Honneth... Había estado hablando con Honneth desde hace unos 15 años, sentí que realmente íbamos en la misma dirección. Pensamos que el paradigma del don o lo que podríamos llamar el paradigma del reconocimiento

son dos caras de la misma moneda. Pero me di cuenta de que Honneth tiene una visión exclusivamente normativa. Y es por eso que la Dialéctica del Amo y del Esclavo de Hegel apenas la menciona. No se ocupa de la fenomenología de Hegel, y menos aún de lo que Georges Bataille hace con la filosofía de Hegel.<sup>14</sup> Todo esto no es importante para Honneth porque tiene un punto de vista totalmente normativo. Por lo tanto, no integra el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss en su discusión. Dar es una lucha por el reconocimiento, es una lucha agonística por el reconocimiento. Pero esto a Honneth le molesta. Esa es la primera respuesta a su pregunta.

Por lo que respecta a Nancy Fraser, creo que ella tiene razón al vincular las luchas por el reconocimiento y las luchas por la redistribución. Pero creo que necesitamos una base antropológica más sólida que la de Honneth o Fraser. Creo que la podemos encontrar si unimos la lucha por el reconocimiento y la cuestión del don. Damos para reconocer al otro, así que el don es un operador de reconocimiento. Y al mismo tiempo, al dar uno busca el reconocimiento del otro. Uno busca ser reconocido por el otro por el valor de sus dones. Reconocemos el valor del otro y reconocemos nuestro propio valor. Creo

9. Pablo Servigne junto a Raphaël Stevens, escribieron *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie* (Seuil, 2015) basados en la tesis del colapso de las sociedades de Jared Diamond. Crearon el término *colapsología* o la ciencia de la catástrofe ecológica. Pero el texto al que hace referencia Caillé es: PABLO SERVIGNE y GAUTHIER CHAPELLE, *L'entraide. L'autre loi de la jungle* (Les liens qui libèrent, 2017).

10. PIOTR KROPOTKIN, *La ayuda mutua* (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, C.A. 2009). La idea de Kropotkin es la siguiente: "Como ya hemos visto, la guerra de uno contra todos no es la ley de la naturaleza. La ayuda mutua es tan ley de la naturaleza como la lucha mutua, y esa ley se hace más patente aun cuando hemos analizado algunas otras asociaciones de las aves y las de los mamíferos".

11. El texto que hace referencia Caillé es de: PABLO SERVIGNE y GAUTHIER CHAPELLE, *L'entraide. L'autre loi de la jungle* (Les liens qui libèrent, 2017).

12. Quizás Caillé se refiera con esta afirmación al hecho que, el libro de Kropotkin tenía esa intención, a saber, debatir que la lucha mutua en la naturaleza es una ley, pero que también la ayuda mutua es ley de la naturaleza. De ahí su interés por analizar la ayuda mutua entre los animales no humanos. Pablo Servigne y Gauthier Chapelle repiten esta idea con datos actualizados, pero no van más allá que Kropotkin.

13. Es un filósofo y antropólogo francés. Ha enseñado en la Universidad de Copenhague, el Collège International de Philosophie en París, la Universidad Johns Hopkins y la Universidad de Kioto, sus obras más conocidas son *Le don, l'argent, la philosophie* (2002) y *Le Don des philosophes* (2012).

14. Cfr. GEORGES BATAILLE, *Escritos sobre Hegel* (Madrid: Editorial Arena Libros, 2016).



que debemos introducir la noción de valor en la discusión sobre el reconocimiento. Los economistas hablan del valor de las cosas. El reconocimiento habla del valor de los sujetos humanos, el valor de los grupos. Mi hipótesis es que lo que da valor a los humanos es por lo que se les reconoce, es el valor de los dones que hacen o han hecho o harán. Todo el mundo quiere ser reconocido por el valor de sus dones. Pero eso no es suficiente, porque hay algo más que está en juego. Lo que se valora es el campo de la entrega en la tradición fenomenológica. Creo que el reconocimiento viene de las donaciones que se hacen o de la participación en la donación.

**(JT):** Usted ha dicho que “este reconocimiento es indisoluble de una apuesta sobre la existencia de una aspiración natural a la democracia en todos los seres humanos”.

En el debate público en 1994 entre Cornelius Castoriadis y los redactores de *Revue du MAUSS*<sup>15</sup> Castoriadis cuestionó la existencia de una naturalidad de la democracia (iraquí, maya, bereber), planteó la auto-institución explícita de la democracia como un régimen muy improbable y muy frágil. ¿Qué puede decir al respecto?

**(AC):** Como siempre, es una cuestión de definición. Para Castoriadis, la democracia solo existe entre los griegos, porque él es griego. Estoy bromeando un poco... Es cierto, para mi amigo y mi maestro para quien la democracia es este movimiento de autocuestionamiento permanente, es el camino de la incertidumbre y la autodeterminación. Esto es cierto en parte. Pero creo que no ve la dimensión democrática suficientemente en otro sentido que en las sociedades arcaicas.

15. CORNELIUS CASTORIADIS, *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS* (Madrid: Trotta, 2007).

He confiado mucho en el trabajo de un historiador llamado Jean Baechler, que ha reunido mucho material. Esta discusión podría basarse en el trabajo de Pierre Clastres, que fue muy cercano a Claude Lefort y Castoriadis. Habían creado juntos una revista llamada *Libre*.<sup>16</sup> Hubo un debate entre Lefort y Clastres. En Clastres, que es un antropólogo anarquista, existe la idea de una dimensión democrática de la sociedad salvaje, ya que esta sociedad lucha contra el advenimiento del poder autoritario. Es muy democrático. Pero, obviamente, también implica hacer las diferencias debidas. Para Lefort y Castoriadis esto no tiene nada que ver con la democracia. Creo que están un poco equivocados y es una pena que no vean que hay una aspiración democrática que se manifiesta en esas formas y que pasa por una completa dialéctica de autonomía y heteronomía. Castoriadis solo quiere autonomía. Pero esto se está convirtiendo en un debate muy importante hoy en día porque todos los movimientos de revuelta popular son totalmente horizontales. Por ejemplo, en Francia, los chalecos amarillos o *Nuit Debout* donde no hay representantes.

**(JT):** En ese mismo debate Castoriadis afirmó que el MAUSS parece defender firmemente la idea de mercado, a través de la significación del don como medio. Sin

embargo, no desarrolló la idea. ¿Sabe usted a qué se refería?

**(AC):** En primer lugar, es importante saber que Castoriadis había leído muy poco de Marcel Mauss. Lo curioso es que dos o tres años después habíamos recibido a Lefort y Castoriadis estaba celoso. En cuanto a la cuestión del mercado, se remonta a Karl Polanyi. Por ejemplo, el *Ensayo sobre el don* de Mauss se publicó al mismo tiempo que otro de los textos de Mauss llamado «Apreciación sociológica del bolchevismo»<sup>17</sup> que es, por cierto, la primera crítica notable de la experiencia totalitaria soviética. Esto es importante para Mauss porque viene justo después de la nueva política económica en Rusia. Es importante para Mauss mostrar que el mercado no puede ser suprimido. Y sin embargo Mauss es totalmente anti-mercantil. Es un poco como en Polanyi en algunos aspectos... la cuestión del papel del mercado es absolutamente fundamental. Sigue siendo fundamental en todas las corrientes marxistas. Toda la izquierda se refugia en la posición demasiado simple de decir «vamos a abolir el capitalismo pero el mercado es bueno». ¿Qué significa eso? ¿Podemos tener un mercado sin capitalismo? No lo creo. En mi opinión es un falso debate, son soluciones imaginarias. El problema es mucho más complejo que la *embeddedness*<sup>18</sup>, la regulación del mercado, del capital, etcétera.

16. La revista *Libre* surgió de las cenizas del grupo *Socialisme ou Barbarie* durante la década de 1970 y la dirigía Pierre Clastres, Marcel Gauchet, Cornelius Castoriadis, Miguel Abensour y Claude Lefort.

17. MARCEL MAUSS, "Appréciation sociologique du bolchevisme", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 31, n° 1 (enero – marzo 1924): 103-132.

18. Concepto acuñado por Karl Polanyi es problemático y de difícil traducción al español. La idea general de Polanyi es que en las sociedades premodernas la economía estaba integrada (*embedded*) de manera profunda en las relaciones sociales, por lo que la noción de mercado o economía no significaba una esfera autónoma de lo social. Sobre el debate del concepto véase: Mark Granovetter, "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 3, noviembre de 1985, pp. 481-510; BERNARD BARBER, "All economies are 'embedded': the career of a concept, and beyond", *Social Research*, 62(2), 387-413; KURTULUS GEMICI, "Karl Polanyi and the antinomies of embeddedness", *Socio-Economic Review*, n° 6, (2008): 5-33.

**(JT):** Profesor, para terminar la entrevista ¿Cuál es su opinión sobre los Situacionistas? ¿Cuál es la diferencia entre los Situacionistas y el MAUSS?

**(AC):** Los Situacionistas eran una variante muy importante del marxismo, tanto inteligentes como juguetones, un poco suicidas. Por ejemplo, Guy Debord se suicidó. Los inicios del Situacionismo se remontan a Marcel Mauss. La primera revista se llama *Potlatch*, por ejemplo. Hay referencias a Georges Bataille y a través de él a Mauss. Científicamente no hay un debate antropológico histórico preciso. Son referencias literarias, es un júbilo literario francés con un simulacro de revolución. Una revolución que no llega a nada porque es una revolución sin un revolucionario, sin un modelo, pero es una escritura muy hermosa. Jean Baudrillard es un heredero a su manera de los Situacionistas.

Pero, por ejemplo, en *La société du spectacle*<sup>19</sup> no hay mucho, hay una o dos ideas. Los situacionistas están en el júbilo literario de la prosa revolucionaria mientras que Baudrillard está en el júbilo del abandono de cualquier idea de revolución. Es lo contrario, pero sigue siendo la misma trayectoria intelectual. El punto de partida de Baudrillard es Mauss. Lo que Baudrillard llama “intercambio simbólico”<sup>20</sup> es simplemente el don de Mauss. El legado actual del Situacionismo en Francia es un grupo anarquista llamado «El Comité Invisible». Sus textos están muy bien escritos, son hermosos, bastante poderosos en su análisis crítico de la sociedad actual. Parte de los *Black Blocks* están en esta aspiración. Ahora bien, todas las críticas al mundo actual son notables, pero luego se convierten en un puro llamado incansable a la revolución.

---

19. GUY DEBORD, *La sociedad del espectáculo* (Madrid: Pre-Textos, 2010).

20. Baudrillard sostiene que no existe intercambio simbólico en las sociedades modernas debido a la omnipresencia de la ley del valor. Cfr. JEAN BAUDRILLARD, *El intercambio simbólico y la muerte* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1980).

# EL DON Y EL TERCER PARADIGMA EN LAS CIENCIAS SOCIALES: LAS CONTRIBUCIONES ANTIUTILITARISTAS DE ALAIN CAILLÉ<sup>1</sup>

PAULO HENRIQUE MARTINS<sup>2</sup>

El paradigma del don, sistematizado por Alain Caillé, constituye una de las contribuciones contemporáneas más importantes de la Escuela Francesa de Sociología, ya que actualiza la crítica moral al utilitarismo de la sociedad moderna, presente en la obra de Emilie Durkheim y Marcel Mauss.<sup>3</sup>

En el segundo prefacio de *La división social del trabajo*, Durkheim llama la atención sobre el estado de anomia jurídica y moral de la vida económica. Para él, la autonomía de las funciones económicas era un asunto problemático, ya que contribuiría a amplificar el falso antagonismo entre la autoridad de la norma y la libertad del individuo. Según Durkheim, la falsedad de esta tesis estaría en el hecho de que la libertad de la sociedad es resultado de una normatividad.<sup>4</sup> Vemos aquí que ya en el

siglo XIX los avances de las ideas liberales y utilitaristas eran de gran preocupación para el fundador de la sociología francesa, defensor de un abordaje antiutilitarista de la vida social.

Esta misma preocupación antiutilitarista está presente en Marcel Mauss. En la década de 1920, Mauss afirmó que una parte considerable de nuestra moral y nuestra vida permanece en una atmósfera de donación, obligación y libertad, por lo que “afortunadamente, no todo se clasifica exclusivamente en términos de compra y venta”.<sup>5</sup> Así, tanto la idea de regulación normativa en Durkheim como del contrato de obligación en Mauss, respondieron al desafío de promover una moral colectiva justa a la vida social que no fuera absorbida por la economía utilitarista.

1. Capítulo tomado, con autorización del autor, del libro *Itinerários do dom: teoria e sentimento* (Río de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2019). Traducción: Jaime Torres Guillén.
2. Profesor Titular de Sociología del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) en Brasil. Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología en el periodo 2011-2013. Coordinador del Núcleo de Ciudadanía y Procesos de Cambio – NUCEM – (UFPE). Entre sus publicaciones encontramos las siguientes: *Durkheim, Mauss e a atualidade da escola sociológica francesa* (2013); *Revisitando os fundamentos das modernidades periféricas: dádiva, mercado e pacto* (2013); *América Latina y el (des) encanto del desarrollo* (2013); *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria* (2012).
3. Cfr. MARCEL MAUSS, *Sociología y antropología* (São Paulo: Cosac Naify, 2003) y Cfr. ÉMILE DURKHEIM, *Da divisão do trabalho social* (São Paulo: Martins Fontes, 2004).
4. ÉMILE DURKHEIM, *op. cit.*, VI-VIII.
5. MARCEL MAUSS, *op. cit.*, 294.

En esa misma orientación, la obra de Alain Caillé es una contribución fundamental para comprender el nuevo ciclo crítico y antiutilitarista de la Escuela Francesa de Sociología, en el actual contexto neoliberal. Con la aparición del *Bulletin du M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales)*, en 1980 cuyo contenido es una serie de reflexiones sobre el don, Caillé inaugura un nuevo programa antiutilitarista. Su objetivo es actualizar la crítica de la axiomática del interés y promover los cimientos de una moral de solidaridad colectiva que pueda normar las tendencias de expansión del egoísmo de las sociedades contemporáneas. Para lograr esto, considera necesario profundizar en los estudios sobre el don.

En diferentes textos, pero particularmente en *Anthropologie du don: le tiers paradigme*,<sup>6</sup> Caillé se propone tener como base el trabajo más conocido de Mauss — *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*— para establecer un giro paradigmático en las ciencias sociales. Extiende el legado original ofrecido por Durkheim y Mauss para la fundación de una sociología moral y simbólica lo cual es de relevancia para la actualidad.<sup>7</sup>

En el desarrollo de su razonamiento y, particularmente en *Anthropologie du don: le tiers paradigme*, Caillé sugiere tres propuestas básicas, que como observaremos, solo en apariencia son contradictorias. En la primera, propone hacer del don un tercer paradigma de las ciencias sociales. El primer paradigma de las ciencias sociales es el del holismo o de la estructura que trata de explicar todas las acciones, individuales o colectivas, como una manifestación de una totalidad social que preexiste a los individuos. El segundo, el del individualismo, que es una forma privada de la agencia, sugiere el contrario. Este reduce al hombre sociológico a la idea del *homo economicus*, sin considerar la complejidad de factores no económicos, morales, políticos y simbólicos que determinan la presencia del humano en sociedad. Para él, el don como expresión de una dinámica relacional no puede ser reducido ni a uno ni a otro.

En la segunda propuesta, por consecuencia de la primera, Caillé entiende el don como un paradigma primordial, por lo que en vez de estar en tercera posición lo coloca como primer paradigma. La idea básica aquí es que el don es un sistema de acción presente en todas las sociedades

6. Martins utiliza la traducción portuguesa del libro de Caillé: ALAIN CAILLÉ. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma* (Petrópolis: Vozes, 2002).

7. Cfr. MARTINS, P. H., AND J. DE F. PESSOA. "Durkheim, Mauss y la realidad de la escuela francesa de sociología". *Sociologías* 15, n° 34 (2013). El don, como sabemos, se ocupa de la presencia de una obligación social forjada en tres movimientos —dar, recibir y devolver— que existiría, según Mauss, en todas las sociedades tradicionales y modernas. La universalidad del don, explica el autor, es la razón fundamental de la existencia de lazos sociales que generan vida en comunidad promoviendo rituales de confianza, amistad y solidaridad moral. El don surge en los estudios de Mauss, a partir de su mirada etnográfica de las sociedades tradicionales desde donde formula la siguiente pregunta: ¿Cuál es la norma y el interés que, en las sociedades primitivas o arcaicas, hace que el don recibido necesariamente sea devuelto? ¿Qué fuerza hay en lo donado que hace que quien lo reciba se sienta obligado a devolverlo? Cfr. MAUSS, *op. cit.*, 188. Esta pregunta le lleva a concluir que en estas sociedades tradicionales existe una obligación de prestaciones entre los miembros, que permanece hasta el día de hoy y a eso le llama don. Para él, este sistema de prestaciones, tanto voluntarios como obligatorios, constituye una base fundamental que se relaciona con el hecho de que el ser humano es esencialmente social. De ahí su interés en enfatizar la comprensión de la vida social capaz de romper con las estructuras dicotómicas: "[...] de un extremo al otro de la evolución humana, no hay dos sabidurías. Que adoptemos, pues, como el principio de nuestra vida lo que siempre ha sido un principio y siempre será: salir de sí, dar, de manera libre y obligatoria; no hay riesgo de engañarnos a nosotros mismos". Cfr. MAUSS, *op. cit.*, 301.

modernas y tradicionales, sean estas occidentales o no. El don existiría en las sociedades arcaicas incluso antes de la presencia de lo que se llama hoy lógica de mercado o Estado, apareciendo como el primer fundamento moral del pacto social. Aquí surgen importantes especulaciones teóricas sobre el universalismo del don, en la medida en que, estando presente en todas las comunidades humanas, no solo sería un producto cultural históricamente fechado, sino una condición ontológica de vida en la sociedad.<sup>8</sup>

En la tercera propuesta, Caillé argumenta que el don es un antiparadigma. Esto no debe entenderse en el sentido de que es la negación formal de la idea del paradigma (que generaría una contradicción con lo que se dijo anteriormente), sino una manera de problematizar las definiciones actuales de paradigma científico en la modernidad. La idea del antiparadigma, aquí, puede entenderse tanto en el sentido de que se opone formalmente a los paradigmas dominantes como en el sentido de negarse a aparecer como un paradigma científico; es más bien una ontología, una posibilidad explicativa pre-paradigmática. En este último caso, el don es solo una intención, un estado de latencia que, cuando se activa en la invención de lo social, puede generar tanto un pacto de solidaridad como, en el sentido contrario, su desorganización. Quien da amor recibe la vida; quien da dolor, recibe la muerte. En este último caso, puede simplemente destruir los paradigmas convencionales.

Para el autor, estas proposiciones equivalen a dos tensiones epistemológicas. La primera permite ver al don, al mismo

tiempo, como el tercer y primer paradigma, esto es, sitúa la discusión del don como un dispositivo simbólico universal en el plano temporal, atravesando el pasado y el presente, y, en el plano espacial, cruzando varios territorios lingüísticos y culturales paralelos y también las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Hay una dimensión moral explícita en esta tensión, en la medida en que la aceptación del universalismo del don contribuye a problematizar las tesis que buscan naturalizar el egoísmo utilitarista (mercado) o las creencias y normas absolutas (Estado), y que sólo son construcciones culturales históricamente delimitadas. Por otro lado, el universalismo del don valora la solidaridad moral colectiva de carácter intercultural, presente en las instituciones primarias, como la familia, las asociaciones, entre otras. En este sentido, el universalismo del don no es solo una construcción teórica, sino una condición ontológica necesaria para que los seres vivos construyan comunidades, independientemente de lo humano y no humano.<sup>9</sup>

Por lo tanto, el universalismo del don rompe con los límites analíticos de las teorías sociales contemporáneas que se basan en el dualismo metodológico: la sociedad, por un lado, el individuo, por otro. Este dualismo separa técnicamente una realidad que en su esencia es unidad, porque el sujeto no está fuera del objeto, siendo en sí mismo un objeto; lo objetivo y lo subjetivo no son realidades distintas, constituyen partes de la misma conciencia colectiva; y la razón no es lo opuesto a las emociones, ya que la racionalidad misma consiste en impresiones afectivas e imágenes que el sujeto construye sobre el mundo y que interfieren en

8. Este asunto es claramente tratado en: MARCEL MAUSS, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Madrid: Katz, 2009).

9. El universalismo del don en última instancia actualiza la preocupación de Durkheim por una moral cívica formada entre el Estado, los grupos sociales, familias e individuos y eso no se vincula a la visión negativa de la justicia propuesta por el individualismo utilitarista (Cfr. ÉMILE DURKHEIM, *Sociologie le-ons* (París: Presses Universitaires de France, 1997).

la forma de calcular y planificar la acción social. El universalismo del don impone, por tanto, un diálogo entre varios campos simbólicos y materiales, por lo que aparece como un dispositivo básico en la construcción de la realidad social.<sup>10</sup>

La reflexión comparada sobre los fundamentos de los vínculos en las sociedades tradicionales llevó a Mauss a salir de una visión utilitarista de las ciencias sociales para entender que las personas actúan por interés propio, pero no solo eso, sino que también actúan por el interés del otro (desapego) o por razones no interesadas, como las de obligación, libertad y placer. El don surge como una paradoja de una multiplicidad de motivos que influyen en la formulación de lazos sociales y obligaciones colectivas. Para él, el don es una racionalidad de carácter intercultural presente en todas las culturas, independientemente de si estas son tradicionales o modernas.<sup>11</sup> Este universalismo del don plantea una pregunta paradójica: ¿cómo puede el don presentarse simultáneamente como diversidad cultural —como rivalidades, como caridad, como intercambios de bondad, solidaridad, entre otros— y como unidad cultural? El universalismo del don, de hecho, debe entenderse a través de los ángulos paradójicos de unidad y pluralidad cultural. Sin embargo, tal comprensión paradójica es la condición para romper con puntos de vista monoculturales y coloniales que reducen la acción humana a estrategias cognitivas motivadas solo por el interés del control del otro y para el beneficio de sí mismo. La paradoja del don libera una perspectiva cultural y dialógica

más generosa, que incluye las dimensiones moral, afectiva, estética y simbólica en las relaciones entre los seres humanos, los no humanos y la misma naturaleza.

La segunda tensión el don se entiende, al mismo tiempo, como un paradigma y un antiparadigma, que aporta al debate teórico la importancia de las representaciones conceptuales paradójicas. Esta tensión surge de la expansión de la idea del paradigma en las ciencias, tradicionalmente influenciada por la forma en que Thomas Kuhn entendió las condiciones para definir lo que es el conocimiento normal y legítimo sobre todo a partir de las “ciencias duras”.<sup>12</sup> Para Caillé, en el caso de las ciencias sociales y la filosofía moral, no se puede concebir la presencia de un único paradigma dominante, que revela un cierto tipo de conocimiento normal sobre la sociedad. En las ciencias sociales, dice, siempre existe el rostro de al menos dos paradigmas, que se oponen a un tercero, el de la donación, como se ha señalado anteriormente.<sup>13</sup>

Los estudios sobre el don buscan subvertir, desde el diálogo interdisciplinario y una comprensión ampliada de los fundamentos de la vida humana y la vida en general, las representaciones cognitivas de lo que llamamos racionalidad instrumental para alumbrar otras comprensiones de la vida social y comunitaria, otras racionalidades expresivas. Los estudios etnográficos y los análisis comparativos de diferentes culturas y formas de construir las experiencias de los contratos entre las personas morales, por un lado, y la relación afectiva y simbólica entre los seres

10. El dualismo metodológico refuerza la visión separada de la vida social y devalúa el aspecto dinámico y relacional de las diversas dimensiones de la realidad humana. Para Caillé, el don nos permite superar este dualismo metodológico introduciendo el tema del símbolo como una disposición psíquica y dinámica en la organización del mundo. Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Splendeurs et misère des sciences social*. (París: Droz, 1986).

11. Cfr. MARCEL MAUSS, *Sociología y antropología*.

12. Cfr. THOMAS KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas* (São Paulo: Perspectiva, 1975).

13. ALAIN CAILLÉ, *Antropología do dom: o terceiro paradigma*, op. cit.12.

humanos y los seres vivos en general, por otro, sugieren entendimientos más ecológicos de la sociedad humana que impacten en las representaciones de la moral, el bien y el mal en la vida social.

La conclusión de esta reflexión inicial es que la manifestación del don como programa de acción, como propone Caillé en su relectura y profundización de la obra de Mauss, no puede explicarse desde categorías de lógica y causalidad moderna, las cuales fracasan al no entender el valor del símbolo como condición de estructuración dialógica de las relaciones sociales, culturales, políticas, legales y ambientales. La incorporación del lenguaje y el simbolismo en las ciencias sociales interfiere con la dinámica relacional del propio sujeto y con los objetos (visibles e invisibles) que circulan y que permiten la existencia y reproducción de este sujeto.<sup>14</sup> Caillé, fiel al descubrimiento de Mauss, contribuye a trasladar el campo teórico a otro lugar de entendimiento desde el cual el sujeto se coloca como un símbolo general o una energía psíquica genuinamente relacional. Al mismo tiempo, cabe destacar que tal desplazamiento no puede observarse solo desde una perspectiva disciplinaria aislada, sino que exige de un pluralismo epistemológico y paradójico, es decir, de una mirada al mismo tiempo etnológica, sociológica, antropológica, política, lingüística, filosófica y biológica. Si Mauss habló, sobre todo, de la moral colectiva, con Caillé este entendimiento se amplía para incluir a las personas morales individuales, cosa necesaria para situar el don al interior de las ciencias sociales y la sociología en los tiempos contemporáneos.

A continuación, trataremos de profundizar esta dinámica paradójica del programa de trabajo del don sugerido por Caillé, examinando con más detalle los tres postulados presentados inicialmente.

### El don como tercer paradigma: crítica a los horizontes de las ciencias sociales modernas

La idea del paradigma, en Caillé, se refiere a una forma generalizada y más o menos inconscientemente compartida de cuestionar y diseñar respuestas a la realidad social e histórica.<sup>15</sup> Como ya se ha mencionado, en el caso de las ciencias sociales, el autor sugiere que la cuestión del paradigma debe pronunciarse siempre en plural, como paradigmas, pues la organización de marcos científicos, al menos a nivel social, está conectada con los valores básicos que legitiman los usos de las técnicas, el conocimiento y las instituciones sociales. El tema de la crítica a los paradigmas en las ciencias sociales ya está presente en su tesis de *doctorat d'état*, publicada bajo el título *Splendeurs et misères des sociales*, en 1984. En esta obra, Caillé argumenta que la posibilidad de un nuevo paradigma dependería de una triple crítica: al utilitarismo, el evolucionismo y el racionalismo.<sup>16</sup>

En ese momento, el autor aún no había explorado a profundidad la perspectiva del don como nuevo paradigma. Los avances más claros en esta dirección los encontraremos en la *Crítique de la raison utilitaire*, de 1989, ahí busca articular las ideas de democracia y comunidad con la del don. Aquí propone que solo puede haber un vínculo democrático entre

14. Cfr. CAMILLE TAROT, *De Durkheim A Mauss. L'invention du symbolique* (París: La découverte/MAUSS, 1999) y ALAIN CAILLÉ, *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*, op. cit.

15. Cfr. ALAIN CAILLÉ, "Nem holismo nem individualismo metodológico. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva", *Revista Brasileira de Ciência do Solo*, v. 13, n° 38 (1998), 13.

16. Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Splendeurs et misère des sciences social*.

aquellos que comparten un sentimiento de formación de una comunidad y que, en consecuencia, “son capaces de desarrollar virtudes cívicas sin las cuales la democracia naufraga necesariamente”.<sup>17</sup> Esta clave de análisis se expande con el libro que escribió en colaboración con Jacques Godbout, titulado *L'esprit du don*,<sup>18</sup> en el que sistematizan el debate teórico, proponiendo que el don es un sistema que existe junto a los del Estado y del mercado, y está presente en todas partes, incluida la sociedad contemporánea.

Para el autor, los dos paradigmas dominantes en la modernidad, el individualista y el holista, ofrecen grandes problemas para explicar la complejidad de la vida social. El primero es limitado, porque reduce al hombre sociológico a la idea del *homo economicus*, al referirse al conjunto de fenómenos sociales exclusivamente en términos de decisiones y cálculos egoístas de los individuos.<sup>19</sup> La presencia de este paradigma en las ciencias sociales se puede constatar en las teorías de la elección racional, la teoría de juegos, el nuevo institucionalismo, el convencionalismo, entre otras. Las limitaciones del segundo paradigma, el holista, aparecen por el énfasis de tratar de explicar todas las acciones, individuales o colectivas, como una manifestación de una totalidad social que preexistente a los individuos.<sup>20</sup> Aquí, el autor explica cómo ciertas tesis, como el funcionalismo, el culturalismo, el institucionalismo y el estructuralismo, disuelven el valor de la libertad del sujeto social en la constitución de sistemas o estructuras. Es por eso que, el don surge como tercer paradigma que rechaza los reduccionismos anteriores:

La totalidad social no preexiste a los individuos, pero tampoco a la inversa, por la sencilla razón de que aquella como estos, así como su respectiva posición, son generadas constantemente por el conjunto de interrelaciones e interdependencias que los unen.<sup>21</sup>

La formulación del don como tercer paradigma contribuye, sobre todo, a profundizar la crítica del utilitarismo económico individualista, el cual se convirtió en el paradigma hegemónico en las sociedades occidentales, especialmente después de la caída del Muro de Berlín en 1989. El don, dice Caillé, extrapola puntos de vista reduccionistas de la vida social como el del individualismo liberal —con el neoliberalismo hegemónico— que exalta la superioridad de los intereses individuales sobre los de la sociedad. En su crítica, el autor demuestra que este punto de vista atomista sugiere una comprensión fragmentada del ser humano, sobreestimando el egoísmo de cada uno, sin explicar los fundamentos morales legítimos del surgimiento de la solidaridad colectiva. La visión atomista del individuo se simplifica y no tiene en cuenta la complejidad de las redes y entramados que constituyen la vida social y que producen obligaciones morales y contractuales necesarias para la reproducción de la sociedad en su conjunto.

En un primer plano, se observa que los estudios sobre el don abordan las perspectivas antiutilitaristas de autores clásicos como Karl Marx, Max Weber y Emile Durkheim, las cuales han sido profundizadas por autores modernos como Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens y, más recientemente, aquellos que están

17. ALAIN CAILLÉ, *Crítica de la raison utilitaire* (París: La Découverte, 1989), 106.

18. JACQUES GODBOUT y ALAIN CAILLÉ, *L'esprit du don* (París: La Découverte, 1992).

19. ALAIN CAILLÉ, *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*, op. cit. 13 y ALAIN CAILLÉ, *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme* (París: La Découverte/MAUSS, 2005).

20. Cfr. *Ibid.*, 17.

21. ALAIN CAILLÉ, *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*, op. cit. 18.

estructurando las teorías de las redes sociales<sup>22</sup>, para construir argumentos que permitan superar el dilema teórico tradicional entre la sociedad y el individuo. En un segundo plano, se percibe que los estudios sobre el don se aproximan a autores que se preocupan más directamente por la observación del dinamismo de la acción y por las categorías simbólicas allí presentes, como los casos de Georg Simmel con sus categorías de experiencia humana<sup>23</sup> y, también por el interaccionismo simbólico.<sup>24</sup> En un tercer plano, cabe señalar que la originalidad de los estudios sobre el don se debe en gran medida a sus fuentes empíricas, en particular a los estudios etnológicos que permitieron ampliar la comprensión de la naturaleza social y comunitaria para abarcar la comprensión de las relaciones humanas en sí, y las relaciones de vida en general. Desde esta perspectiva, el don y el símbolo son vistos como co-extensivos, lo que nos permite entender la realidad social como intrínsecamente simbólica.<sup>25</sup>

Los estudios sobre don ofrecen amplias posibilidades para revisar el proyecto de las ciencias sociales, al demostrar que la forma dicotómica en la que la sociedad está representada por las sociologías modernas, empobrece la comprensión de la naturaleza dinámica de las relaciones inter-humanas. Por lo tanto, el don aparece como un tercer paradigma que no es un holista —centrado en la comprensión de la realidad como una totalidad objetiva—, ni individualista —limitado por una visión atomista de esa misma realidad—. Esta comprensión

del don como un sistema de interpretación de otro nivel, se hace más clara cuando consideramos que las teorías holistas e individualistas se basan en una matriz espacial y temporal estática de la realidad: o bien se visualiza la sociedad como un conjunto sistémico objetivado, o se visualiza la realidad como un conjunto atomizado e igualmente objetivado. El don, por el contrario, se basa en una matriz espacial y temporal que se centra en la dinámica y fluidez de la realidad. Podemos utilizar como ejemplo la diferencia entre el registro de la realidad por una cámara o por una videocámara. La fotografía es importante para anclar imágenes, pero no permite ver secuencias; la película disminuye la intensidad del momento fijo, pero posibilita la comprensión narrativa de secuencias múltiples en el tiempo y el espacio.

La ruptura de la limitación de la lógica fotográfica de los paradigmas tradicionales, solo se logra cuando se entiende el don como un dispositivo de reciprocidad, que implica diferentes formas de organización de las relaciones entre los seres humanos. En el mundo del capital y del trabajo, pero también en el mundo de la vida en general: comunidades, tribus y también no humanos. La tesis maussiana del hecho social total, que apoya la comprensión del don como un sistema dinámico, constituye una inflexión en relación con el pensamiento de su tío, Durkheim, quien no pudo superar la dualidad entre lo objetivo y lo subjetivo.<sup>26</sup> En el sistema del don, la vida social aparece como un sistema flotante en

22. Vid. NORBERT ELIAS, *La société des individus* (París: Fayart, 1991); PIERRE BOURDIEU, *El poder simbólico* (Río de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998); ANTHONY GIDDENS, *La constitución de la sociedad* (São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2003) y PIERRE MERCKLÉ, *Sociologie des réseaux sociaux* (París: La Découverte, 2004).

23. Cfr. GEORG SIMMEL, *Sobre la individualidad y las formas sociales* (Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2002).

24. Cfr. ERVING GOFFMAN, *Análisis de fotogramas* (Nueva York: Harper & Row, 1974). y HERBERT BLUMER, *Interacción simbólica. Perspectiva y método* (Berkeley/Los Ángeles/Londres: Prensa de la Universidad de California, 1984).

25. ALAIN CAILLÉ, *Antropología do dom: o terceiro paradigma*, op. cit. 21.

26. Cfr. ALAIN CAILLÉ, "Nem holismo nem...", 8.

el tiempo, que puede ser observado por la circulación de bienes materiales e inmateriales, vitalizados por un simbolismo general que significa realidad en cada momento y en cada lugar.

Al privilegiar el concepto de símbolo, en lugar del de representación, Mauss logró superar los límites de una lógica causal por otra expresiva en la comprensión de los hechos sociales<sup>27</sup>. En este sentido, la comprensión expresiva de la realidad no es solo entre el individuo y la sociedad (que induce una representación antagónica), sino en la producción imaginaria de estas categorías sociológicas en sí, como procesos que expresan planos paralelos de la realidad. Por lo tanto, la idea de la traducción aparece como un dispositivo metodológico central para hacer fluir los distintos planos o campos de la realidad en la organización de la solidaridad colectiva, siendo el símbolo no otra cosa que una operación de traducción.<sup>28</sup> La traducción libera la comprensión política del lenguaje y, sobre todo, de las palabras, que conducen a la pregunta, en cada momento de una donación o recepción de un objeto o un sentimiento, o lo que realmente se pretende con esta palabra dada y recibida.<sup>29</sup>

El concepto de hecho social total permite superar la materialidad inmediata de lo social para revelar un simbolismo general de la vida, de lo que entendemos como objetivo y subjetivo, ofreciendo una visión de síntesis de los fenómenos humanos y socioambientales variados y complejos. Como explica Caillé, en el paradigma del don, la totalidad social no preexiste al individuo y viceversa, porque ambos

son mutuamente trascendentes, y en esta trascendencia, el don se revela como un fenómeno paradójico porque es, al mismo tiempo, obligatorio y libre, interesado y desinteresado.<sup>30</sup>

Las representaciones bipolares de la realidad social, dominantes en las ciencias sociales, no son arbitrarias, más bien, revelan el esfuerzo de objetivación del conocimiento científico, al seguir las huellas del dualismo cartesiano y el esfuerzo de legitimación empírica de las ciencias sociales en el campo científico. El problema es que la comunidad del lenguaje y las palabras requiere un conocimiento reflexivo de la práctica que escapa a los modelos formales, porque necesariamente se refiere a lo relacional.<sup>31</sup> La designación del don como tercer paradigma hace hincapié en este entendimiento relacional, que solo se hace consciente cuando se entiende la realidad social como una expresión de la sociedad como un hecho social total, como un simbolismo generalizado que no se ajusta a los puntos de vista instrumentales dominantes. El hecho es que la representación metodológica dualista e instrumental de los sistemas vivos, impide entender los dispositivos simbólicos y rituales que dan sentido a las manifestaciones de los individuos humanos en el orden de los bienes materiales e inmateriales que circulan a favor del pacto social. Por lo tanto, para Caillé, el rescate de lo simbólico es fundamental para visitar la obra de Mauss y hacer justicia a su lugar como uno de los grandes nombres del pensamiento sociológico contemporáneo.<sup>32</sup>

27. Cfr. BRUNO KARSENTI, MARCEL MAUSS. *Le fait total social* (París: Presses Universitaires de France, 1994), 86.

28. *Ibid.*, 87.

29. Cfr. ALAIN CAILLÉ, "El don de las palabras - que decir es dar", in *El Regalo entre los modernos. Debate sobre los fundamentos y reglas de lo social* (Petrópolis: Vozes, 2002), 99-136.

30. ALAIN CAILLÉ, *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*, op. cit. 61.

31. Cfr. MICHEL FREITAG, *Ontología y ciencias humanas* (París: Bulletin du MAUSS: Misère des sciences sociales, 1985).

32. ALAIN CAILLÉ, *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*, op. cit. 19.



### **La donación como paradigma primordial: revisar el universalismo del pluralismo epistemológico**

La idea del don como paradigma primordial y primer paradigma (históricamente antes de los otros dos paradigmas) surge en un momento en que Mauss encuentra que hay en todas las sociedades tradicionales —y modernas— una obligación contractual colectiva y consuetudinaria que involucra a todas las personas morales presentes en el acto de fundar el pacto social, empezando por los grupos primarios. A partir de esta evidencia histórica y etnográfica, se concluye que las especulaciones teóricas actuales sobre el valor primigenio de las estrategias y creencias de los agentes en la formulación de la acción social son variadas y culturalmente delimitadas, porque dependen de cómo se instituye imaginativamente la sociedad. Mauss entendió que las lógicas de la acción están inspiradas en construcciones morales que

son relativas —pero no arbitrarias— en la medida en que participan en un sistema de valoración multidimensional, el del don, presente en todas las sociedades. De ello se deduce que existe en todas las sociedades, ordenamientos o contratos comunitarios y sociales. El carácter multidimensional y multidisciplinar del don sugiere reflexiones importantes sobre los desafíos de repensar la teoría social desde una esfera más amplia, relacionada con las teorías explicativas de la vida en general, humanas y no humanas. Desde esta perspectiva, se entienden las razones para proponer el don, de hecho y en derecho, el paradigma primordial en las sociedades modernas y tradicionales.

El don es entonces una teoría y una práctica. Es una teoría, cuando aparece como un mapa integral para explicar la naturaleza común de los seres vivos y los seres humanos, que se realiza mediante dinámicas relacionales dentro de las especies y entre especies. Pero el don es una

práctica, cuando se revela como lenguaje, como el dispositivo de traducción simbólico que articula diferentes procesos de construcción social y ambiental de la realidad. Como práctica, es un riesgo político, ya que nada obliga a los agentes a participar en la formulación de lazos y contratos solidarios. Hay una libertad implícita en la elección entre hacer la guerra o la paz que impacta en las formas en que los seres humanos organizan sus instituciones imaginarias de lo social. Nada obliga la manifestación de la alianza del don; nada obliga que ella no pueda manifestarse.

El don proporciona la base de una teoría de las complejas motivaciones morales del ser humano, que Caillé llama una teoría multidimensional de la acción.<sup>33</sup> Aquí recuerda, hay cuatro incondicionalidades condicionadas que surgen en parejas: una de estas parejas sugiere que la obligación de hacer —siguiendo creencias, normas y convenciones— se opone a la libertad individual y colectiva para decidir entre querer o no hacer; la otra afirma que el interés de hacer algo para beneficio propio o el poder material es opuesto al desinterés, es una acción llevada a cabo por mero desapego, por el deseo espontáneo de hacer algo por el otro, dar amor a la vida del otro. De la comprensión del don, se desprende claramente que el ser humano actúa no solo pensando en sí mismo y en sus intereses, también actúa

pensando en los demás: algunas veces por mera gratuidad, otras, por mera obligación fundada en creencias o convenciones. Además, a propósito de la obligación de generosidad contenida en el don, no es difícil recordar que la idea misma del ser humano, que proviene del humus griego, la cual significa tierra, tiene una inspiración sentimental colectiva.<sup>34</sup>

Desde la perspectiva del don, ni la sociedad ni los individuos existen antes de la circulación de los bienes, que son a priori intangibles, al menos en su expresión cultural. Solo la circulación continua de sentidos, significados, imágenes y sentimientos permite dar tangibilidad a los bienes, determinando tanto los formatos culturales, políticos, morales, psicológicos, sentimentales y estéticos de la vida social, así como el surgimiento de los agentes e instituciones que los constituyen. La información que circula dentro de una comunidad determinada a través de imágenes, gestos, palabras, ritos y creencias compartidas, antes de ser reflejos de la conducta de las personas morales, son sistemas de signos y símbolos que necesariamente instituyen lugares y comportamientos colectivos e individuales. La totalidad se hace y se desmorona, en esta dinámica de energía psíquica en circulación, y a través de ella fluye a la sociedad en un proceso de individualización eterna, que es diferente del individualismo.<sup>35</sup>

33. *Cfr. Ibid.*, 126.

34. Ciertamente, en el sistema capitalista, el individualismo es una verdadera construcción imaginaria porque la sociedad de consumo estimula la formación de individuos egoístas. Pero este individualismo en sí mismo no surge de la nada, sino más bien de una sociedad concreta, cuyos sistemas de derechos y valores culturales implican la atomización de la vida social. Si esta sociedad no implicara la estimación del individualismo, los individuos simplemente serían expulsados, como nos lo demuestran diversos estudios etnológicos de las sociedades comunitarias tradicionales. Caillé también señala que tal atomización ha llevado a una importante fragmentación de las instituciones sociales y políticas que él llama parcelamiento de la democracia "parcelitarismo da democracia" *Cfr. ALAIN CAILLÉ, "Um totalitarismo democrático? Não, o parcelitarismo", en PAULO MARTINS, et al. (eds.) Limites da democracia (Recife: Universidad Federal de Pernambuco, 2008).*

35. La individualización es el resultado de la creciente complejidad del sistema social, el individualismo es una lectura ideológica de la sociedad desde una comprensión errónea de la autonomía de los grupos sociales. El riesgo, como se recuerda, es pasar de la individualización a la parcelación, que compromete las perspectivas de vida democrática.

El don nos enseña que la información que circula en forma de bienes y servicios materiales e inmateriales en favor del establecimiento del pacto social y comunitario se reproduce mediante ritos de entrada y salida, reconocimiento y exclusión, dando lugar tanto a intensas dinámicas comunitarias como a procesos de fragmentación de estructuras colectivas e individuales. Depende del ser humano decidir por la guerra o por la paz, por la vida o por la muerte. Mauss llama la atención sobre esta dinámica psíquica, en su texto sobre el fenómeno de la muerte en algunas sociedades tradicionales, más precisamente el fenómeno de la tanatomanía que revela suicidios colectivos.<sup>36</sup> Sucede en casos en los que el sujeto que está muriendo no se siente o no se sabe enfermo y solo por causas colectivas precisas se juzga en un estado cercano a la muerte.<sup>37</sup> Mauss explica que este estado ocurre en un contexto de ruptura de comunión con las fuerzas sagradas que sostienen el colectivo, y entonces la conciencia es “invasada por ideas y sentimientos que son totalmente de origen colectivo y que no revelan ningún disturbio físico”.<sup>38</sup>

Para Caillé, estas situaciones límite de naturaleza simbólica entre la vida y la muerte se cruzan con las de la obligación

y la libertad, para fundar una de las bases de una teoría antiutilitarista de la acción social. Al interior de este cruce de posibilidades, el fenómeno de la reciprocidad permanece; en el exterior se despliega el infinito.<sup>39</sup> El universalismo del don va más allá de los límites de los paradigmas tradicionales fundados en la separación entre el hombre y la naturaleza, para buscar diversas conexiones causales y no causales de la realidad que conocemos.

### El don como antiparadigma: por una teoría de la vida que englobe lo social y lo natural

La idea del don como paradigma relacional y primordial lleva a Caillé a proponer que también tiene un carácter antiparadigmático. Para él, es necesario discutir los límites ontológicos de la definición de sociedad como un paradigma que conocemos, centrado en una comprensión antropocéntrica de la vida moderna. Para el autor, la relación entre la vida social y natural debe ser revisada para incluir, en la definición de la naturaleza social humana, el cuerpo, el medio ambiente y otros seres vivos. Para él, los estudios sobre el don nos permiten entender esta relación más compleja de la vida humana y la vida en general. Aquí,

36. Cfr. MARCEL MAUSS, *Sociología y antropología*, 349.

37. Cfr. *Ibid.*, 350.

38. *Idem*. Pero no tenemos que ir demasiado lejos para observar este evento. En Brasil, por ejemplo, ha habido suicidios de pueblos indígenas de la Distrito de Kaiowá y guaraníes, especialmente involucrando a individuos jóvenes. Pero también podemos afirmar que este fenómeno de muerte colectiva surge hoy más sutilmente en los sistemas comunitarios modernos, nacionales, étnicos o religiosos. Hay una expansión del miedo colectivo frente a los fenómenos de la vida y la muerte, que involucran la vejez; la inestabilidad existencial generada por el consumo o el miedo a la pérdida de medios de supervivencia induce a las personas a experimentar colectivamente sentimientos de profundas penas, debilitamiento del sistema inmunológico y desesperanza. En estos contextos está la valorización de los rituales colectivos de sacrificio materializados por la escatología del fin del mundo que son reforzados por los sistemas religiosos. El sistema de sacrificio justifica la escatología que promueve el renacimiento, la renovación o simplemente la muerte de la vida social. Hay muchos ejemplos que se pueden recordar en los últimos tiempos, como la Alemania nazi en el siglo XX, o los fundamentalismos del Estado islámico o las iglesias neo-pentecostales en Brasil, o el nacionalismo americano en la actualidad. Por último, existe toda una complejidad ritual en la organización y reproducción de la vida social que sólo se explica por la comprensión de la sociedad como un simbolismo general que precede, incluso, a las diferentes racionalidades organizadas para la gestión de la vida colectiva.

39. Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Théorie antiutilitariste de l'action: fragments d'une sociologie générale* (París: La Découverte/MAUSS, 2009), 67.

introduce un importante diálogo de las ciencias sociales con la filosofía y la biología. La idea de que el don puede existir o no en el campo de la vida social pretende subrayar que existe, en primer lugar, como potencia de un saber colectivo instituyente aún no dado, como simbolización sublime de la vida en general, incluso antes de su surgimiento como institución de lo social: el don es por tanto, el don de lo que emerge, don del propio surgimiento...<sup>40</sup>

El don, a diferencia de los paradigmas dominantes —el individualista y el holista— se basa en el símbolo y la relación, revelando un antiparadigma, una forma diferente de construir el conocimiento colectivo. Contra los supuestos de que el paradigma científico encuentra un conocimiento dominante en un momento histórico, Caillé sugiere que, en las ciencias sociales, la realidad es presentada por una diversidad de lógicas, existentes en paralelo, que revelan la imposibilidad de aprehender lo real a partir de un prisma intelectual único. El don contribuye a radicalizar esta diversidad imponiendo la fuerza explicativa de lo relacional y el símbolo, abriendo varias perspectivas de la construcción colectiva de la realidad. Es decir, el don no es una categoría científica dada *a priori*, sino un poder vital e intelectual que tiene sus fundamentos en la moral colectiva y, principalmente, en los significados y afectos espontáneos que llevan a los seres vivos a permanecer juntos para sobrevivir.<sup>41</sup>

Esto nos permite suponer que, antes de que sea una teoría, es un sistema simbólico, una categoría fenomenal dada *a priori* y que contiene la potencia de una alianza ya dada que puede (no) suceder. Para ello, Caillé recuerda que la obra de Mauss representa una ruptura con la de su tío, Emile Durkheim, en la medida en que, introduciendo el tema del simbolismo, rompe con la visión objetiva de la realidad y trae lo relacional como un aspecto peculiar de la experiencia real.<sup>42</sup> Bajo la lente del don, el mundo no es solo objetivo o subjetivo. Es esto y más que eso, es un flujo de intenciones, imágenes, gestos y acciones llenas de significados rituales y expresadas en la circulación de bienes materiales e inmateriales entre grupos e individuos. La invención del simbolismo entre Durkheim y Mauss, como recuerda Camille Tarot<sup>43</sup>, es un acontecimiento fundamental para entender la complejidad del lenguaje, lo que también permite situar a Mauss como uno de los fundadores de los estudios semiológicos. Entender el don como un antiparadigma amplía la comprensión de su valor paradójico, rompiendo con esquemas dicotómicos y liberando una conciencia más integral y compleja de la vida social.

Desplegando la tesis de Caillé, podemos sugerir que el don no es solo antiparadigmático, sino también *pre-paradigmático*. En otras palabras, es anterior a cualquier paradigma, ya que se trata de construcciones teóricas y de poder que solo surgen de

40. Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Nem holismo nem...*, 22. Tal lectura de la realidad genera cierta inquietud teórica, especialmente si insistimos en la pseudo universalidad del sujeto occidental, que se basa filosóficamente en tres dimensiones de la razón: la racionalidad griega, que propone la superioridad de la razón sobre el conocimiento bárbaro; racionalidad judeo-cristiana, que sugiere una razón trascendental y universal; y, en tercer lugar, la racionalidad utilitarista y capitalista, que propone que todo ser humano sea egoísta e individualista y que fue objeto de su crítica teórica incluso en la década de 1980. Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Splendeurs et misère des sciences social. op. cit.*

41. Un razonamiento similar a este se encuentra en la sociología fenomenológica. A. Schutz, inspirado por W. James, propone tener diferentes provincias de aprehensión de la experiencia social. Cfr. ALFRED SCHÜTZ, *La fenomenología del mundo social* (Northwestern University Press, 1967).

42. Cfr. ALAIN CAILLÉ, "Nem holismo nem...".

43. Cfr. CAMILLE TAROT, *op. cit.*

acuerdos culturales, morales e intelectuales históricamente delimitados. Al sugerir que el don también es preparadigmático, buscamos ofrecer claridad a las reflexiones que aproximan el debate sobre el don a las tesis de la biología relativas a la naturaleza primordial de los seres vivos. Caillé destaca la tesis del biólogo alemán A. Portmann a propósito del desarrollo de los seres vivos en tanto regocijo de la auto-manifestación. Para este científico alemán, el desarrollo de seres vivos, humanos y no humanos, no solo está condicionado por la función de defensa vital en un mundo hostil, como sugiere la biología clásica. Según él, el ser vivo se desarrolla como simbolismo, como un impulso primordial de auto-manifestación en el mundo, como una creación singular. Es decir, la orientación genética y moral dada por el deseo de liberar la apariencia del ser es jerárquicamente superior a las necesidades orgánicas y funcionales.<sup>44</sup>

Caillé explora esta tesis para proponer que “el don viene, entonces, a ser un regalo de lo que aparece, un don de la propia aparición”.<sup>45</sup> Ve en la tesis de Portmann una importante dimensión antiutilitarista en la medida en que:

permite descartar cualquier interpretación utilitarista, funcional o instrumental del ser vivo, mostrando cómo se desarrolla en el regocijo de la auto-manifestación (*Selbstdarstellung*) y cómo esta última es jerárquicamente primordial con respecto a las necesidades orgánicas y funcionales.<sup>46</sup>

La comprensión del don de la auto-manifestación es interesante, porque sugiere que hay en el espíritu humano una tendencia a salir de sí para relacionarse

con otros seres (humanos y no humanos), para simbolizar y construir instituciones sociales y culturales.

Caillé hace esta afirmación para reforzar la complejidad del debate científico y las limitaciones epistemológicas de las teorías sociales dentro de las ciencias del hombre. Porque el don no puede emerger materialmente, si no existe el impulso potencial de la sociedad de constituirse como un grupo y no dentro de él, como individuo, como una experiencia atómica y social. No es un proceso dado, sino movimientos de incertidumbres ontológicas que solo se revelan como un fenómeno visible, si los individuos demuestran la intención práctica de (no) donar algo a alguien, o la intención de (no) recibir algo de alguien, o de (no) retribuir el bien o favor dado. Si el potencial solidario del don positivo contenido en la acción humana no se realiza por un vínculo voluntario, el don se convierte en agonismo y, en un extremo, en violencia destructiva. Donde podría surgir la paz y la armonía, surgen la guerra y la desarmonía, la destrucción de los pactos, la hostilidad y el resentimiento. Podríamos decir que hemos entrado aquí en el campo de un anti-don y, por consiguiente, de lo anti-humano, antisocial o anti-vida. Pero, añadimos, aunque el don como fenómeno social y cultural no suceda, sigue manifestándose como antiparadigma o como preparadigma, a través del incesante júbilo por reproducir la vida.

Esta apertura del debate sobre el don en la biología plantea desafíos para explicar su ontología, pues sugiere que la energía psíquica que sostiene la vida humana, no se limita a las representaciones normales de lo social ofrecidas por el sistema capitalista, por las lógicas del trabajo formal y la

44. Cfr. ADOLF PORTMANN, *Essai in philosophical zoology of adolf portmann: the living form and the seeing eye* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990).

45. ALAIN CAILLÉ, *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*, op. cit. 78.

46. *Idem*.

protección del Estado, debe incluir necesariamente las tramas de la vida comunitaria y los sistemas de vida en general. Así, el don constituye un sistema de pensamiento y acción que no se limita a las teorías sociales y culturales modernas, aparece más bien, como una base ontológica de los pactos psicológicos de todas las sociedades existentes, ya sean modernas o tradicionales. En cierto modo, es pre-teórico, en la medida en que está presente como un poder simbólico primordial de interacción en el imaginario de los seres vivos. Aquí, sin duda tenemos una de las posibles explicaciones de las dificultades de situar el don en las teorías de las sociedades modernas, porque su ontología extrapola los horizontes de las acciones sociales y culturales contemporáneas para entrar en el mundo del simbolismo y el ritual de la vida en general. Por lo tanto, puede ser más interesante entender el don como una *teoría general de la vida*.

Lo interesante en esta revisión ontológica del don como antiparadigmático, es decir, como un sistema teórico que implica el no-actuar y el no-existir, son sus impactos para definir lo que es la teoría y la práctica.

### Don, teoría y práctica

Las teorías holistas e individualistas se basan en una matriz filosófica problemática, la de la filosofía del progreso, que predica una visión optimista de la sociedad industrial y la idea del desarrollo humano y el crecimiento económico. Esta filosofía está estrechamente ligada a las tesis evolutivas y teleológicas que predicaban la liberación del ser humano en el futuro. La filosofía del progreso influyó decisivamente en la sociología moderna, lo que llevó a los sociólogos a concluir que sus misiones

eran las de los legisladores de una realidad positiva, de una modernización obsesiva compulsiva que aparentemente reprodujo la modernidad como una realidad estable y sólidamente arraigada.<sup>47</sup> El declive de la modernidad concebida en estos términos se produjo a partir del reconocimiento filosófico que constató la ausencia de un punto de llegada al futuro prometedor imaginado. Para Bauman, el surgimiento de nuevas formas de vida, que algunos dibujan como posmodernidad, habría alterado esta percepción con efectos en la práctica intelectual. Porque, si no hay una meta de llegada, sino solo un fondo de contingencias e incertidumbres, entonces se invita al intelectual a manifestarse no solo como legislador, sino, sobre todo, como intérprete de la cultura en el mundo globalizado y diversificado en el que es un protagonista privilegiado.<sup>48</sup>

Es importante recordar que la crítica a la ideología del progreso ha sido formulada durante varias décadas, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. En ese momento, el pensamiento crítico comenzó a cuestionar el significado de acontecimientos trágicos como el exterminio de judíos o las bombas atómicas arrojadas en Japón, demostrando que la realidad histórica era más un proceso de convulsión que de evolución. Para Maurice Merleau-Ponty, el progreso no es una necesidad metafísica, sino una experiencia construida por el hombre moderno y con destinos inciertos. Esta reflexión tiene una importancia crucial para pensar en los límites ontológicos de las ciencias sociales modernas, que todavía están ampliamente legitimadas sobre el progreso de la modernidad y la modernización del capitalismo. Hoy en día es fundamental repensar la relación entre el intelectual y la cultura. Hannah

47. ZYGMUNT BAUMAN, *Legisladores e intérpretes* (Río de Janeiro: Zahar, 2010), 11.

48. *Ibid.*, 12.

Arendt recordó que la condición humana incluye algo más que las condiciones en las que la vida fue dada al hombre, se debe también considerar las cosas producidas por las actividades humanas.<sup>49</sup>

La aplicación de este modelo ideológico de progreso en la organización de la realidad humana creó una distancia metodológica ilusoria y relevante entre el racionalismo científico y la realidad empírica. La representación lineal y causal de la modernidad resultó ser insuficiente para explicar la dinámica espacial y temporal, paradójica, multitemporal y multiespacial del proceso vital, que escapa a cualquier esquema cognitivo previamente impuesto por Occidente. Es decir, existe una distancia fenomenal entre la simplicidad de la construcción teórica basada en el optimismo del progreso y adoptada por las ciencias sociales modernas, por un lado, y la complejidad de la realidad práctica, que requiere la adopción de un pensamiento sistémico más amplio y transdisciplinario, por otro.<sup>50</sup>

Siendo el don antiparadigmático, en él la distancia entre la teoría y la práctica se diluye por lo que se liberan entendimientos e iniciativas más dialógicas entre el conocimiento científico y el conocimiento común, entre la ciencia del hombre y la ciencia de la vida. El don es, al mismo tiempo, el mapa que describe la realidad y la realidad misma. Si consideramos que toda teoría constituye un mapeo de la realidad, lo que se supone aquí es que el don es, al mismo tiempo, la teoría y el proceso de cambiar la realidad que es obje-

to de investigación. Desde esta perspectiva, el que mapea la realidad influye en el mapa organizado, mientras que la realidad sigue fluyendo a un nivel de complejidad fenomenal mucho más amplio de lo que el cartógrafo puede imaginar. La cuestión del simbolismo comunitario marca una diferencia total en la comprensión del don como, al mismo tiempo, el mapa de la realidad y la realidad mapeada, en la medida en que el sujeto-comunidad se realiza como un objeto en acción. En el caso de teorías holísticas e individualistas, que no alcanzan el valor de la simbolización y el lenguaje en la construcción social de la realidad, los mapas interpretativos terminan siendo muy mentales y abstractos. Predominan las comprensiones mecánicas y matemáticas del mundo, que sutil e inconscientemente ocultan creencias y hábitos vinculados a las tradiciones del cristianismo y la filosofía racionalista occidental.

Por otro lado, cuando pensamos en el don como una construcción teórica que busca revelar su propia posibilidad de manifestación, nos damos cuenta de que se presenta principalmente como una apuesta por una alianza incierta, que involucra a los seres humanos y a la naturaleza no humana. Esta apuesta tiene una importante base moral y sentimental, al exigir la liberación de un valor de confianza en el otro, lo que significa el riesgo de dar un paso adelante para que el otro responda espontáneamente.<sup>51</sup> Si plantamos semillas, cosechamos frutos, si sembramos destrucción, cosechamos el caos, independientemente

49. Cfr. ARENDT HANNAH, *La condición humana*, 10a ed. (Río de Janeiro: Ciencias Forenses Universitarias, 2003), 17.

50. Vid. EDGAR MORIN, *Introducción a la pensée complexe* (París: ESF Éditeur, 1990); IMMANUEL WALLERSTEIN, *Impensar a ciência social. Os limites dos paradigmas do século XIX* (São Paulo: Ideias & Letras, 2006); ALAIN CAILLÉ, *Théorie antiutilitariste de l'action...*; PAULO MARTINS, "Sistema-mundo, globalizaciones y América Latina", en *El pensamiento latinoamericano: diálogos en ALAS* (Buenos Aires: Teseo, CLACSO/ALAS, 2015).

51. Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*, op. cit. 54-55.

de si hablamos de la comunidad de seres humanos o de los sistemas vivos en general. El don, como presupuesto moral y emotivo de una práctica colectiva fundada en el vínculo, pronto accede a la dinámica de la realidad de la vida social, cultural y ecológica, apareciendo como paradigma cuando la acción y la observación se cruzan en la misma dirección.

En el reverso, cuando las condiciones del lazo social desaparecen, el don se convierte en anti-don y lo sociocultural se convierte en una categoría histórica.<sup>52</sup> En este caso, el don deja de ser un paradigma paradójico de la explicación de la realidad, y queda absorbido por las tumultuosas emociones y creencias que deshacen el pacto social y cultural.<sup>53</sup> En esta línea de reflexión, entendemos que las representaciones holísticas e individualistas que inspiran al sujeto moderno occidental dificultan de manera considerable estructurar un pensamiento de la totalidad intersubjetiva, que considere los elementos afectivos, psíquicos y morales tanto en la organización de la ciencia como en los procesos de poder e intervención social. El carácter simplificado del pensamiento occidental reforzó una comprensión eurocéntrica del mundo basada en la superioridad de la racionalidad occidental, y descuidó las contribuciones históricas de las culturas no occidentales. Gran parte de los conflictos geopolíticos internacionales y la gestión del poder en las sociedades nacionales hoy en día deben explicarse por la ausencia de

un pensamiento más amplio, tanto teórico como práctico, objetivo y subjetivo, como el del don, que haga hincapié en las condiciones generales de organización de los vínculos entre los seres humanos.

De hecho, no se puede reducir el universo del lenguaje y el símbolo solo a las funciones del sistema cognitivo o a la moralidad ascética que rigen la organización de la modernidad occidental. Ciertamente, añadir, disminuir, multiplicar y dividir son funciones centrales para la existencia del pensamiento lógico, así como los sentimientos de culpa y miedo que producen religiones antropocéntricas también son fundamentales para esta modernidad. Pero aquí debemos seguir lo que Cornelius Castoriadis nos enseña sobre la existencia de la sociedad como acción y representación colectiva y anónima. Dice que la institución imaginaria de la sociedad es imposible sin una lógica de identidad-conjuntista, que asegura las operaciones de la *legein* (distinguir-escoger-juntar-contar-decir). Pero, añade, es un error querer que esta lógica agote la vida o incluso la lógica de una sociedad.<sup>54</sup>

Desde la perspectiva del don, podemos decir que la creación humana siempre tiene lugar en un contexto cultural particular que define las prioridades y decisiones en la organización de los vínculos. Así, al profundizar la comprensión de la vida social como lenguaje y símbolo, observamos que las funciones cognitivas se modelan y remodelan de acuerdo con las

52. PAULO MARTINS, "La sociología de Marcel Mauss. Regalo, simbolismo y asociación", in *Polifonía de dom* (Recife: Editor Universitario de la Universidad Federal de Pernambuco, 2006).

53. Lo que vemos hoy en los antiguos estados nacionales de Siria, Irak, Afganistán y Libia, por ejemplo, revelan el cese del fenómeno del don como motor organizador de las alianzas comunitarias nacionales.

54. Cfr. CORNELIUS CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad* (Río de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1975), 266. Es ingenuo, advierte no entender que la institución de la sociedad es también y siempre la institución de la *legein* porque, la sociedad, es ante todo una institución imaginaria y creativa: la institución de la sociedad es la institución de un mundo de significados - que es evidentemente la creación como tal y la creación a cada tiempo específico. La sociedad se funda, primero, como magma de los sentidos, como un simbolismo general, y luego se reproduce por rutinas mentales que anclan las lógicas explicativas de hacer en la sociedad. *Ibid.*, 274

prioridades culturalmente dadas, en cada momento histórico. La energía atómica puede servir para la guerra o la paz, del mismo modo que el dinero se puede utilizar para beneficiar al colectivo o solo a unos pocos miembros del grupo.

El problema es que la presencia de paradigmas simplificados en las ciencias sociales como el holismo y el individualismo, como recuerda Caillé, o la agencia y la estructura, como se piensa en el mundo anglosajón, contribuye a distorsionar la realidad fotografiando momentos, perdiendo de vista su fluidez. Mientras el fotógrafo está empoderado, la realidad está desprovista de su poder simbólico. La limitación del mapa explicativo genera intervenciones violentas en las organizaciones reales, de estado y privadas, ensalzando emociones individualistas y utilitaristas. Esto provoca una amplia desregulación afectiva y emocional del sujeto colectivo y de los individuos en general, como observamos cuando reflexionamos sobre el déficit de las instituciones sociales y culturales en el presente. La colonización de la vida planetaria se convierte en colonización de la vida cotidiana, impidiendo la emancipación de experiencias sociales y comunitarias más sanas, fraternas y solidarias, como han sido recordadas por varios autores poscoloniales.<sup>55</sup>

El don constituye, en este sentido, un tercer y *primer paradigma antiparadigmático* en la medida que invita a pensar la articulación afectiva de la actividad mental crítica con actividades oníricas, imaginativas y emocionales. Pensar y vivir amplían

la capacidad de entender la realidad más allá de los horizontes de la colonización planetaria, los sistemas opresivos y el individualismo egoísta. Nos permiten vivir la paradoja no como una contradicción, sino como una libertad para establecer realidades humanas multidimensionales y colectivamente gratificantes.

### Algunas reflexiones complementarias sobre el don y las ciencias sociales

La tesis de Caillé sobre el don como tercer paradigma, un paradigma primordial y un antiparadigma tiene relevancia para avanzar en el trabajo de repensar los destinos de las ciencias sociales en dos niveles: uno de ellos se refiere a la importancia de revisar la fragmentación disciplinaria y la importancia de un diálogo más amplio dentro de las ciencias sociales y estas con las otras ciencias; el otro se refiere a la importancia de ampliar las articulaciones entre los pensamientos eurocéntricos y altercéntricos, dislocando espacial y temporalmente los lugares de experimentación, descripción y explicación de múltiples realidades.

Con respecto al destino de las ciencias sociales eurocéntricas, que eran hegemónicas en la organización del pensamiento moderno, se observa que el declive de la ideología del progreso histórico ha obligado a importantes revisiones del método científico, como del que Merleau-Ponty fue pionero, a partir de una importante revisión del cartesianismo.<sup>56</sup> La crítica antiutilitarista ha tratado de profundizar esta crítica.<sup>57</sup> La tradición del racionalismo

55. Vid. EDGARDO LANDER, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003); WALTER MIGNOLO, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Gedisa, 2007); BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *La gramática del tiempo: para una nueva cultura política*, 2a ed. (São Paulo: Cortez Editora, 2006); Immanuel Wallstein, *Universalismo europeo. La retórica del poder* (São Paulo: Boitempo, 2007); PAULO MARTINS, *A descolonialidade da América Latina e a heterotopia de uma comunidade de destino solidária* (São Paulo: Anna Blume, 2015).

56. Cfr. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1945).

57. Cfr. MICHEL FREITAG, *Ontología y ciencias humanas* (París: Bulletin du MAUSS: Misère des sciences sociales, 1985) y ALAIN CAILLÉ, *Splendeurs et misère des sciences social*.

científico progresivo sobreestimó las técnicas y métodos de aprehensión de una realidad considerada externa, reforzando la percepción errónea de la neutralidad científica del observador. De manera diferente, la comprensión del papel del intelectual como intérprete valora, como vimos anteriormente con Bauman, la relación dialógica entre la observación y la práctica, y amplía la atención fenomenológica y hermenéutica de múltiples realidades.<sup>58</sup>

En el caso específico de las ciencias sociales, Caillé sugiere que las perspectivas de superar su fragmentación disciplinaria requieren la reanudación de la dimensión política. Para él, las ciencias sociales abandonaron, sin darse cuenta, la ambición normativa y el sentido político de la realidad, comprometiendo su alcance normativo. Según él, reconocer lo político significa rescatar la comprensión del espacio donde se registran los conflictos y la armonía, donde se enfrentan los grandes sujetos colectivos.<sup>59</sup> Pero, explica, sería importante para el nuevo movimiento teórico identificar un espacio común de diversas disciplinas en torno a una ciencia social que se presente como filosofía política y ciencias sociales.<sup>60</sup>

Con respecto a la articulación de tesis eurocéntricas y altercéntricas, o entre las

del Norte Global y el Sur Global, entendemos que el don contribuye a superar esta separación de la base colonial. Aquí, Mauss también ofrece una gran contribución, ya que sus reflexiones sobre el don no solo están inspiradas en las sociedades europeas, sino que busca ejemplos reveladores del don en varias culturas tradicionales no europeas. En este sentido, consideramos que constituye una crítica importante y original para el desarrollo de los estudios poscoloniales, valorando el conocimiento de las culturas no europeas.<sup>61</sup> La contribución del autor es fundamental para los estudios del Sur Global, ya que la amplía revisión etnográfica que realiza en la primera parte del Ensayo revela su exitoso esfuerzo para demostrar que el utilitarismo es una lógica de acción históricamente delimitada que puede ser deconstruida críticamente. Mauss dice: “La misma palabra interés es reciente, de origen técnico contable: interés en latín, que estaba escrito en los libros de contabilidad refiriéndose a los ingresos por cobrar”.<sup>62</sup>

Las perspectivas del surgimiento de epistemologías plurales que involucran diferentes experiencias culturales e intelectuales, prácticas y teóricas, en la producción de conocimiento, también son defendidas por estudiosos poscoloniales

58. Cfr. ZYGMUNT BAUMAN, *op. cit.*

59. Cfr. ALLAIN CAILLÉ, *La renuncia de los intelectuales. La crisis de las ciencias sociales y el olvido del factor político* (Lisboa: Instituto Piaget, 1993), 40-41.

60. Cfr. *Ibid.*, 76. Este tema es bien explorado por otro autor maussiano contemporáneo, Philippe Chaniel, cuando aclara que la sociología se afirmó inicialmente rompiendo con las especulaciones abstractas de la filosofía social, pero que, en este momento, la salida de una sociología fragmentada debe reconciliarse con la filosofía para profundizar la comprensión de las relaciones humanas y de la sociedad en su conjunto. El don aparece a los autores como el vínculo que puede permitir dicha reconciliación.

61. Cfr. PAULO MARTINS, O ensaio sobre o dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial, *Sociologias* 16, no. 36 (2014): 22-41. De hecho, al estudiar el trabajo seminal de Mauss, *Ensayo sobre el don* se observa que la primera parte del texto se centra en el análisis de los contratos morales en sociedades no europeas y que la obligación del regalo estaría presente en todas las sociedades tradicionales estudiadas. Solo en la segunda parte, titulada *Conclusión*, el autor explora las perspectivas del don para la crítica de las sociedades utilitaristas occidentales, afirmando: “Es posible extender estas observaciones a nuestras sociedades. [...] Afortunadamente, no todo todavía está clasificado en términos de compra y venta. Las cosas todavía tienen un valor sentimental más allá de su valor venal, si sólo hay valores de este género”. MARCEL MAUSS, *Sociología y antropología*, 294.

62. *Ibid.*, 306.



que simpatizan con los enfoques interculturales que se aproximan a las tesis antiutilitaristas europeas.<sup>63</sup> Según la crítica poscolonial, el conocimiento siempre se contextualiza, incluso cuando pueden ser objetos de amplia generalización, como fue el caso de la colonialidad del conocimiento promovido por el capitalismo colonial.<sup>64</sup> En esta perspectiva, en su conferencia en el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, celebrada en Recife en 2011, Caillé propuso que la supervivencia de la sociología dependería de la posibilidad de abrirse a las nuevas orientaciones interdisciplinarias, como las de estudios postcoloniales y estudios subalternos, así como las de género, el cuidado y el reconocimiento.<sup>65</sup>

Mauss es de gran importancia para el diálogo científico entre los campos del Norte y el Sur, sobre todo por su búsqueda de un registro universal del don, cruzando diferentes fronteras culturales. Es, podría decirse, pionero de los estudios poscoloniales y decoloniales, si consideramos su interés en deconstruir narrativas utilitaristas occidentales para resaltar otras modalidades morales de organización de la vida social.<sup>66</sup> Mauss aporta en su enfoque un aspecto crucial para evitar la generalización del relativismo teórico, proponiendo que el don es el elemento ontológico por excelencia en el que se apoyan todas las posibilidades del vínculo y el conocimiento. Para él, a pesar de la diversidad de situaciones que el don presenta a lo largo del tiempo,

63. Cfr. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS y MARÍA DEL PILAR NAVARRETE, *Epistemologías del sur* (Coimbra: Ediciones Almedina, 2009) y CATHERINE WALSH, "Interculturalidad crítica y educación intercultural", en *Construyendo interculturalidad crítica* (La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Alains Bello, 2010).

64. Cfr. EDGARDO LANDER, *op. cit.*

65. Cfr. ALAIN CAILLÉ, "El estado actual de la sociología: algunas observaciones antes del próximo congreso ALAS", *Estudios de Sociología. Revista del programa de posgrado en sociología de la UFPE*, vol. 16, n° 2 (2011): 69.

66. Cfr. PAULO MARTINS, "O ensaio sobre o dom...".

siempre se revela como una construcción universal posible, primordial y necesaria para el surgimiento de lazos entre personas morales. Esta construcción no se da *a priori*, porque es antiparadigmática, es solo una posibilidad de generosidad y solidaridad inscrita en el alma humana. Pero la posibilidad de que el don se efectúe como un lazo es también una acción política necesaria para organizar paradigmas e instituciones.

Recientemente, Caillé ha tratado de ampliar las perspectivas del tercer paradigma como base de un nuevo movimiento teórico a través de la idea del *convivialismo*. Esto apareció, en primer lugar, como un manifiesto firmado por decenas de intelectuales de renombre y de diferentes países en torno a una idea: la apuesta por el establecimiento de una nueva filosofía políti-

ca, una base duradera, ética, económica, ecológica y política de la existencia humana que puede oponerse a las amenazas entrópicas, materiales, técnicas, económicas y ecológicas del sistema dominante.<sup>67</sup> El *convivialismo*, explica Caillé en un texto posterior, busca definir los cimientos de un bienestar común, universalizable y en el que las asociaciones y redes de la sociedad civil y los ciudadanos puedan ser cada vez más reconocidos.<sup>68</sup> En nuestra opinión, el debate sobre el *convivialismo* pone fin, por tanto, al esfuerzo por crear las perspectivas del don como dispositivo para restablecer la relación entre la ciencia social y la filosofía política y avanzar en el diálogo del conocimiento universal y diferenciado entre los campos científicos del Norte Global y el Sur Global.

67. Cfr. *Manifeste Convivialiste. Déclaration d'interdépendance* (París: Le Bord de L'Eau, 2013).

68. Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Le convivialisme en dix questions. Un nouvel imaginaire politique* (París: Le Bord de L'Eau, 2015), 11-15.

## Referencias:

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. 10ª edición. Río de Janeiro: Ciencias Forenses Universitarias, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes*. Río de Janeiro: Zahar, 2010.
- Blumer, Herbert. *Interacción simbólica. Perspectiva y método*. Berkeley/Los Ángeles/Londres: Prensa de la Universidad de California, 1984.
- Bourdieu, Pierre. *El poder simbólico*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- Caillé, Alain. “El don de las palabras - que decir es dar”, en *El regalo entre los modernos. Debate sobre los fundamentos y reglas de lo social*, 99-136. Paulo Henrique. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Caillé, Alain. “El estado actual de la sociología: algunas observaciones antes del próximo congreso ALAS”. *Estudios de sociología. revista del programa de posgrado en sociología de la UFPE* 16, no. 2 (2011): 45-55.
- Caillé, Alain. “Nem holismo nem individualismo metodológico. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. *Revista Brasileira de Ciência do Solo* 13, n°. 38 (1998): 5-39.
- Caillé, Alain. “Um Totalitarismo Democrático? Não, O Parcelitarismo”, en Martins, Paulo, Mattos, Aécio y Fonres, Breno (eds.), *Limites da democracia*. Recife: Universidad Federal de Pernambuco, 2008.
- Caillé, Alain. *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*. París: La Découverte/MAUSS, 2005.
- Caillé, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Caillé, Alain. *Crítica de la raison utilitaire*. París: La Découverte, 1989.
- Caillé, Alain. *Le convivialisme en dix questions. Un nouvel imaginaire politique*. París: Le Bord de L'Eau, 2015.
- Caillé, Alain. *Splendeurs et misère des sciences social*. París: Droz, 1986.
- Caillé, Alain. *Théorie antiutilitariste de l'action: fragments d'une sociologie générale*. París: La Découverte/MAUSS, 2009.
- Caillé, Allain. *La renuncia de los intelectuales. La crisis de las ciencias sociales y el olvido del factor político*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1975.
- De Sousa Santos, Boaventura y del Pilar Navarrete, María. *Epistemologías del sur*. Coimbra: Ediciones Almedina, 2009.
- De Sousa Santos, Boaventura. *La gramática del tiempo: para una nueva cultura política*. 2ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2006.
- Durkheim, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Durkheim, Émile. *Sociologie Le-Ons*. París: Presses Universitaires de France, 1997.
- Elias, Norbert. *La société des individus*. París: Fayart, 1991.
- Freitag, Michel. *Ontología y ciencias humanas*. París: Bulletin du MAUSS: Misère des sciences sociales, 1985.
- Giddens, Anthony. *La constitución de la sociedad*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2003.
- Godbout, Jacques y Alain Caillé. *L'esprit du don*. París: La Découverte, 1992.
- Goffman, Erving. *Análisis de fotogramas*. Nueva York: Harper & Row, 1974.
- Karsenti, Bruno. *Marcel Mauss. Le fait total social*. París: Presses Universitaires de France, 1994.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

- Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003.
- Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*. París: Le Bord de L'Eau, 2013.
- Martins, Paulo, and J. de F. Pessoa. "Durkheim, Mauss y la realidad de la escuela francesa de sociología", en *Sociologías* 15, n. 34 (2013).
- Martins, Paulo. "La sociología de Marcel Mauss. Regalo, simbolismo y asociación". In *Polifonía de dom*. Recife: Editor Universitario de la Universidad Federal de Pernambuco, 2006.
- Martins, Paulo. "O ensaio sobre o dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial". *Sociologías* 16, n. 36 (2014): 22-41.
- Martins, Paulo. "Sistema-Mundo, globalizaciones y américa latina", en *El pensamiento latinoamericano: diálogos en ALAS*. Buenos Aires: Teseo, CLACSO/ALAS, 2015.
- Martins, Paulo. *A descolonialidade da América Latina e a heterotopia de uma comunidade de destino solidária*. São Paulo: Anna Blume, 2015.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz, 2009.
- Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- Mercklé, Pierre. *Sociologie des réseaux sociaux*. París: La Découverte, 2004.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Morin, Edgar. *Introducción a la pensée complexe*. París: ESF Éditeur, 1990.
- Portmann, Adolf. *Essai In Philosophical Zoology of Adolf Portmann: The Living Form And The Seeing Eye*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990.
- Schütz, Alfred. *La fenomenología del mundo social*. Northwestern University Press, 1967.
- Simmel, Georg. *Sobre La individualidad y las formas sociales*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- Tarot, Camille. *De Durkheim A Mauss. L'invention du symbolique*. París: La découverte/MAUSS, 1999.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad crítica y educación intercultural", en *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Alains Bello, 2010.
- Wallerstein, Immanuel. *Impensar A Ciência Social. Os Limites Dos Paradigmas Do Século XIX*. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- Wallerstein, Immanuel. *Universalismo europeo. La retórica del poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

# LA CONVIVENCIALIDAD: UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN A REACTIVAR

JAIME TORRES GUILLÉN

**Resumen:** Las tesis que subyacen en concepto de convivencialidad de Iván Illich aún no se han desarrollado a cabalidad, ni en la teoría ni en la práctica. Tampoco han sido invalidadas. Esto demuestra que son un robusto programa de investigación que espera ser reactivado. El artículo propone enfatizar las dos dimensiones (analítica y política) de la hipótesis de Illich sobre la convivencialidad, con el objeto de rehabilitar el programa de investigación que subyace en esta. La ruta sería la crítica al crecimiento económico como mito-motor de la mentalidad industrial y el desarrollo de herramientas convivenciales.

**Palabras clave:** Iván Illich, convivencialidad, crecimiento económico, mentalidad industrial.

**Abstract:** The theses that underlie in concept of conviviality of Ivan Illich have not yet been fully developed, neither in theory nor in practice. Neither they have been invalidated. This demonstrates that they are a robust program of investigation that hopes to be reactivated. The article proposes to emphasize the two dimensions (analytical and political) of Illich's hypothesis on conviviality, with the purpose of rehabilitating the research program that underlies in this one. The route would be the criticism of economic growth as the mythical impulse of the industrial mentality and the development of convivial tools.

**Keywords:** Ivan Illich, conviviality, economic growth, industrial mentality.

## Introducción

Iván Illich vivió en México entre 1960 y los primeros años de la década de 1970. Ahí gestó las ideas que luego publicaría como *La convivencialidad*<sup>1</sup>. Como él mismo lo dijo, el término lo tomó de Brillat-Savarin quien lo usó en un sentido de *convivialité* o convivencialidad derivada del placer sincero y amigable del comer<sup>2</sup>. Aunque existe esta raíz, el término es polisémico<sup>3</sup> e Illich usa el término convivencialidad, considero que vale la pena utilizar mejor la palabra convivencialidad, tal como lo hicieron los traductores al español de la obra de este. Mi argumento es que esta diferencia ayuda a distinguir el contenido que Illich construyó de dicho concepto, al significarlo no solo en su aspecto amistoso o virtuoso de las relaciones humanas, sino en enfatizar con él la autonomía de una sociedad.

La idea de convivencialidad surgió en los seminarios del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) que fundó Iván Illich junto a Valentina Borremans, Feodora Stancioff y Gerry Morris. El CIDOC tenía su epicentro en la ciudad de Cuernavaca, Morelos, en México. En algunos de los seminarios, en los que participaban Paul Goodman, Erich Fromm, Peter Berger y Paulo Freire, Illich planteó la siguiente hipótesis: “existen características técnicas en los medios de producción que hacen imposible su control en un proceso político. Sólo una sociedad que acepte la necesidad de escoger un techo común de ciertas dimensiones técnicas en sus medios de producción tiene alternativas políticas”<sup>4</sup>.

El techo común del que hablaba Illich tiene una base normativa. Para lograrlo,

se requiere establecer una serie de criterios morales con los que se evaluarían las dimensiones técnicas de una sociedad. Por ello su crítica a la razón industrial y a la metamorfosis de las profesiones que esta engendra y alimenta, debe entenderse a partir de este supuesto. La mentalidad industrial, aquella que se orienta de manera utilitarista, no tiene en sus planes una reflexión ética. Es por esto que sus resultados son desastrosos para la vida humana y los anhelos de libertad.

Para comprender mejor lo que aquí se expone, es fundamental que la crítica de Illich se entienda como la construcción de un debate normativo sobre cómo podríamos gestionar convivencialmente nuestra existencia. No debería leerse como un manifiesto antimoderno, contra la ciencia, las innovaciones tecnológicas o a favor de algún tipo de gobierno específico.

Aunque su crítica sí va dirigida contra el modo de producción capitalista, no defiende y promueve el comunismo o el socialismo. Tampoco alguna utopía determinada en la cabeza del filósofo, ni un tipo de organización social basada en algún proyecto político. Podríamos decir que las tesis de Illich son todo un programa anti-utilitarista, esto es, un programa de investigación que cuestiona el supuesto del interés utilitario como base de la acción humana y propone superarlo. Illich critica la mentalidad industrial la cual sostiene que el único modo instrumental de transformar productivamente el mundo es la lógica de la ventaja material o la maximización de los intereses particulares a partir de las relaciones medios-fines.

Iván Illich no fue el único que criticó la mentalidad industrial y sus efectos

1. Cfr. IVÁN ILLICH, *La convivencialidad. Obras reunidas I* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

2. Cfr. JEAN BRILLAT-SAVARIN, *Fisiología del gusto* (México: Imprenta de Juan R. Navarro, 1882), 149-150.

3. Cfr. CATHIA PAPI, "La convivialité. De la polysémie à l'entretien de la confusion", *Interfaces Numériques 1*, n° 3 (2020), doi:<http://dx.doi.org/10.25965/interfaces-numeriques.2395>.

4. IVÁN ILLICH, *op. cit.*, 369.

materiales. Antes que él, Herbert Marcuse llamaba la atención sobre los efectos de la racionalidad industrial,<sup>5</sup> especialmente, la coordinación y manipulación total de esta la cual generaba pérdida de autonomía, libertad e iniciativa personal en las sociedades donde se desarrollaba<sup>6</sup>. La estandarización de prácticas, deseos y necesidades industriales, decía Marcuse, contiene el cambio social e integra políticamente a los individuos de manera unidimensional<sup>7</sup>. Sin embargo, a diferencia de Illich, Marcuse no propuso una reducción de la productividad, sino una redirección de esta en la sociedad opulenta porque para él la libertad podría localizarse en el mismo mundo del trabajo técnico<sup>8</sup>.

Pienso que la crítica de Illich es más radical que la de Marcuse. Esto no quiere decir que sea más verdadera, sino que profundiza en la raíz de la destrucción ambiental y, sobre todo, el tipo de persona que engendra la sociedad industrial: mano de obra especializada, consumidores dóciles y usuarios-clientes resignados<sup>9</sup>. Además, considero que sus tesis aún no se han operativizado, pero tampoco han sido invalidadas. Siguen siendo un robusto programa de investigación que espera ser reactivado. Las siguientes líneas quieren ser una motivación para poner en operación este programa anti-utilitarista a través del concepto de convivencialidad.

Lo primero que habría que destacar del programa de investigación de Iván Illich son sus dos dimensiones que lo componen, a saber, una analítica y otra política. Ambas corresponden a su hipótesis planteada. La dimensión analítica se propone probar que “existen características técnicas en los medios de producción que hacen imposible su control en un proceso político”. De manera indirecta, este desafío ha sido confirmado en parte por las diferentes comunidades científicas que estudian la evolución del medio ambiente, la ecología y la contaminación del planeta.<sup>10</sup>

La segunda deviene en una dimensión normativa al afirmar que “sólo una sociedad que acepte la necesidad de escoger un techo común de ciertas dimensiones técnicas en sus medios de producción tiene alternativas políticas”. En esta dimensión no se trata de probar nada, sino de discutir la necesidad de construir un techo común para la gestión de la existencia humana. Se trata de un debate práctico que propone reconocer los límites del crecimiento económico bajo la premisa: “cuando una labor con herramientas sobrepasa un umbral definido por la escala *ad hoc*, se vuelve contra su fin, amenazando luego destruir el cuerpo social en su totalidad”<sup>11</sup>. Práctico quiere decir normativo y en la acción social de la gente común.

5. No habrá que confundir el término industrial con industrialización. Con industrial me refiero a la mentalidad que basa su orientación y acción en una racionalidad utilitarista de medios-fines. La industrialización fue una expresión de esta mentalidad, pero fue superada por el actual advenimiento de la sociedad de servicios o la llamada economía tercerizada. Aunque hoy se hable de la existencia de una sociedad posindustrial, la mentalidad industrial no ha terminado, ni tampoco sus patologías. DANIEL COHEN, *Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial* (Buenos Aires: Katz, 2007), 38-39.

6. Cfr. HERBERT MARCUSE, "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica", en *La Sociedad industrial contemporánea* (México: Siglo XXI, 1968), 51.

7. Cfr. *Ibid.*, 52.

8. Cfr. *Ibid.*, 86-89.

9. Cfr. IVÁN ILLICH, *op. cit.*, 361.

10. Ante la emergencia del cambio climático la Agencia Internacional de la Energía acepta que la concentración de recursos energéticos en especial en industrias de fracking y gas lutita impiden tener esperanza en cualquier mitigación significativa del carbono (Vid. GEOFF MANN, *Leviatán climático. Una teoría sobre nuestro futuro planetario* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2018), 59 y ss.

11. IVÁN ILLICH, *op. cit.*, 372.

Illich apuntó que, en las sociedades industriales, se produce una autodestrucción a escala nunca antes vista: se desnatura la naturaleza, se exagera la individualización, la especialización; se polariza en extremo las sociedades y todo antecedente queda obsoleto de inmediato. Si con esto se destruye la naturaleza, los lazos sociales y la capacidad creativa humana, ninguna sociedad resiste a ello. Esta dimensión política representa un desafío mucho mayor que la analítica porque no depende de un estudio académico, sino de la creación de herramientas convivenciales.

Pero en el programa anti-utilitarista de Illich ambas dimensiones importan porque no están separadas. Por ello en los dos apartados que siguen abono a cada una de estas dimensiones en unidad. Planteo no un desarrollo completo de la hipótesis o su confirmación, sino un esbozo de algunos elementos analíticos y políticos con los que podría reactivarse el programa de investigación de la convivencialidad. Son apuntes sobre la importancia que tendría la crítica al crecimiento económico como mito-motor de la mentalidad industrial y el desarrollo de reflexiones morales sobre la convivencialidad.

### **Contra el mito-motor del crecimiento económico y la escasez**

El pensamiento utilitarista es apologeta del crecimiento económico y su motor conceptual: la escasez. La introyección en las sociedades actuales del deseo de satisfacer necesidades infinitas, hacen posible las retóricas del crecimiento económico y

la máxima explotación de todo lo que tiene vida o es considerado recurso. A pesar de que, hasta los economistas convencionales cuestionan el mito del crecimiento económico, este no ha dejado de triunfar.<sup>12</sup> Por ejemplo, con datos de 1820 al 2012, un economista muestra cómo ningún país de los llamados desarrollados ha logrado un incremento de la producción por habitante superior al 1.5%. Esto lo lleva a afirmar que es una ilusión creer que se logrará un crecimiento del 3 o 4% anual<sup>13</sup>. La cuestión es que cualquiera que sea la naturaleza del capital (tierras, inmobiliarias, industria, capital financiero), el propietario de este consume y acumula sin trabajar, lo que representa una desventaja para quien vive de sus ingresos del esfuerzo del trabajo. Esto deviene no solo en desigualdades económicas, sino también en prácticas utilitaristas nocivas que se multiplican al desear los sueños del crecimiento económico.

¿Cómo entender la mala fama que tiene ya el crecimiento no solo entre los ecologistas y ambientalistas, sino incluso en economistas famosos? Si seguimos las tesis de Illich y los hechos del mundo actual, en el fondo de la sociedad industrial o ahora postindustrial o globalizada, veremos que la escasez sigue siendo el mito-motor del crecimiento. Esto es lo que permite que las herramientas que se generan en nuestras sociedades posean solo dimensiones técnicas y no éticas. Por ejemplo, la herramienta de productividad no tiene un techo o límite establecido por alguna herramienta convivencial, sino se presenta de manera infinita. Por ser este tipo de orientación social un peligro inminente para la especie humana y para toda la vida en el planeta, debe ser cuestionada.

12. Actualmente existe una idea del decrecimiento, en buena medida basada en las ideas de Iván Illich. Quienes la sostienen (Gorz, 1979; Latouche, 2006; Ridoux, 2006; Georgescu-Roegen, 2006) abogan por limitar el crecimiento económico a partir de disminuir la producción y uso de la energía.

13. Cfr. THOMAS PIKETTY, *El capital en el siglo XXI* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 111.

El mito-motor de la mentalidad industrial lo puso en evidencia Marshall Sahlins (1977) cuando acuñó el término sociedades de la abundancia para comprender la gestión de la existencia de los cazadores recolectores de Australia y África<sup>14</sup>. Para estos “las necesidades materiales humanas son finitas y escasas y los medios técnicos, inalterables pero por regla general adecuados”<sup>15</sup>. Sin embargo, durante décadas la economía comenzó a estudiarlos bajo la idea sombría de economía de subsistencia: recursos escasos, tiempo libre limitado, demanda incesante de alimentos, ausencia de excedente económico, máximo de energía por parte del mayor número de personas y creó el mito-motor del crecimiento y la productividad económica a partir de la idea de que los bienes siempre son escasos.

Para Sahlins esta sombría visión tradicional de la situación de los cazadores recolectores además de ser un prejuicio, es extra-antropológica y corresponde a una apreciación ideológica que dio paso al principio que rige las modernas sociedades sean estas capitalistas o comunistas: “la aplicación de medios insuficientes frente a fines alternativos para obtener la mayor satisfacción posible en determinadas circunstancias”<sup>16</sup>.

Frente a estos prejuicios, el trabajo antropológico demostró que las sociedades de la abundancia tienen un grado de satisfacción alto, derivado de la consecución de alimentos, tiempo libre y el desprecio

de las pertenencias causado por su movimiento constante<sup>17</sup>. Como la movilidad y la propiedad son incompatibles, en las sociedades de la abundancia los impulsos del tener nunca se institucionalizaron a diferencia de Occidente donde el tener, es una institución jurídica llamada propiedad.

Para su discusión Sahlins se sirve de los datos reunidos por la *American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land* en 1948 y varios estudios de la caza, la recolección y alimentación, publicados más tarde como el de McCarthy y McArthur<sup>18</sup> y L. R. Hiatt<sup>19</sup>. Sobre el caso de África, en los estudios de J. C. Woodburn<sup>20</sup> sobre los Hadza, aparecen las mismas prácticas de la abundancia como en los aborígenes australianos. Los Hadza, dice Sahlins, se preocupan más por el juego que por la caza. “En especial durante la larga estación seca pasan la mayor parte de los días en el juego, tal vez sólo para perder las flechas con punta de metal que en otras oportunidades necesitan para la caza mayor”<sup>21</sup>. En estas sociedades se observa la obtención de alimento sin esfuerzos excesivos y sus costes laborales son incluso menores que el de los agricultores filipinos del tipo neolítico cuyo promedio de trabajo es de tres horas y veinte minutos por día sin contar otras actividades de subsistencia. Según los datos recabados por Sahlins, los cazadores y recolectores no trabajan más de dos horas diarias y la abundancia no solo está relacionada con la disminución de los costes laborales, sino con la satisfacción alimenticia.

14. Cfr. MARSHALL SAHLINS, *Economía de la edad de piedra* (Madrid: Akal, 1977).

15. *Ibid.*, 14.

16. *Ibid.*, 15-17.

17. Cfr. *Ibid.*, 24-27.

18. Vid. DAVID MCCARTHY y MARGARET MCARTHUR, "The Food Quest and Time Factor In Aboriginal Economic Life", en *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. Vol. 2: Anthropology and Nutrition* (Melbourne: Melbourne University Press, 1960), 90-135.

19. Vid. LESTER HIATT, *Kinship and Conflict: A Study of an Aboriginal Community in Northern Arnhem Land* (Canberra: Australian National University Press, 1965).

20. Vid. RICHARD WILKINSON, *The Impact of Inequality* (Londres: Routledge, 2005).

21. MARSHALL SAHLINS, *op. cit.*, 40.

El contraste con Occidente es drástico, sobre todo porque en esta civilización, a pesar de todo el poder tecnológico existente, el hambre es una institución<sup>22</sup>. Lo mismo pasa con la pobreza, en Occidente esta ya es toda una institución.

La población más primitiva del mundo tenía escasas posesiones, *pero no era pobre*. La pobreza no es una determinada y pequeña cantidad de cosas, ni es solo una relación entre medios y fines; es sobre todo una relación entre personas. La pobreza es un estado social. Y como tal es un invento de la civilización<sup>23</sup>.

Una de las líneas a reactivar en el programa de investigación de Illich, sería abonar con más evidencias, la manera en que la cultura industrial erigió un altar a lo inalcanzable: las necesidades infinitas<sup>24</sup>. Esto permitiría observar con más precisión las causas de la adicción por explotar al máximo la naturaleza y a temer a un enemigo común: la escasez. Ayudaría a probar la dimensión analítica de la hipótesis de Illich a través de demostrar cómo la satisfacción de necesidades infinitas en medio de la escasez (economía) definió el tipo de organización social, jurídica, y política que hoy tenemos, así como sus consecuencias. Además, abriría una línea de investigación histórica que ofreciera datos sobre cómo otros modos de producción como el comunismo y el socialismo de Estado siguieron los patrones de la mentalidad industrial, pues cuando existieron, hablaron el mismo idioma que el capitalismo<sup>25</sup> y alimentaron, cada cual a su manera, el mito-motor del crecimiento económico.

## Reactivar el debate sobre las herramientas convivenciales

La tesis de Illich es clara, señala que existen umbrales que no deben rebasarse. Es una tesis moral donde la noción de austeridad engloba la alegría y la amistad al evaluar las herramientas que se gestan en determinado modo de producción. Es una tesis que invita a construir una herramienta particular: la convivencialidad. Lo convivencial de una sociedad es la capacidad de sus miembros para determinar de manera normativa, los umbrales nocivos de cualquier herramienta (bicicleta, destornillador, motor, automóvil, televisión, minas, escuela, hospital, leyes, fábricas, internet). Entonces, si convivencial es la sociedad en la que las personas controlan sus herramientas, cualquiera de estas, creada en esta perspectiva, tendría que tener un criterio para determinar los umbrales nocivos de la misma.

Para Illich, las herramientas creadas desde la mentalidad industrial como lo son la escuela, el hospital, la oficina, el supermercado y la prisión, son resultado de la falta de límite de un umbral, de una sociedad convivencial. En todos estos casos, las personas no controlan la herramienta, sino que esta controla a las personas. Como puede apreciarse, la tesis de Illich no es antimoderna o contraria al uso de tecnología, sino tiene en su base una discusión moral sobre la creación y uso de herramientas.

El teléfono o el Internet pueden ser herramientas convivenciales porque, además de tener la posibilidad de ser

22. Cfr. *Ibid.*, 51.

23. Cfr. *Ibid.*, 52.

24. Cfr. *Ibid.*, 53.

25. Cfr. IVÁN ILLICH, op. cit., 400.

comunes, con ellos se puede practicar la autonomía y la creatividad de quien los usa. No así las universidades (nivel de escolaridad), las supercarreteras (velocidad) o las fábricas (crecimiento económico), reservadas a usuarios particulares vinculados a la productividad. En estas pervive el reflejo condicionado de la mentalidad industrial que supone el crecimiento indefinido, la industrialización de los valores, esto es, el no podernos cuidar, desplazarnos, divertirnos, aprender, construir y habitar nuestros hogares o enterrar a nuestros muertos sin la necesidad de los profesionales. Para esta mentalidad, vivir es cuestión de progreso, no de moral.

Cuando Iván Illich escribió su texto, las energías utópicas parecían mucho más activas que hoy. Actualmente el pensamiento social está impregnado de pesimismo o de desorientación teórica derivada del posmodernismo. Desde esta perspectiva el panorama del siglo XXI se dibuja terrible: guerras interminables, contaminación planetaria, desigualdades en aumento, estados de excepción, control generalizado, pandemias globales, terrorismo, crimen organizado y catástrofes múltiples. Aunque parte de esto es cierto, la manera de plantearlo, como “callejón sin salida” no permite imaginar y crear otras maneras de vivir.

Frente a los efectos de la desorientación teórica, que fortalece las prácticas utilitaristas, reactivar el debate iniciado por Illich se torna urgente si queremos abonar a potenciar la dimensión moral de su hipótesis que dice: “sólo una sociedad que acepte la necesidad de escoger un techo común de ciertas dimensiones técnicas en sus medios de producción tiene alternativas políticas”. En su programa de investigación, Illich delineó las bases prácticas de ese techo común. A continuación, presento algunas de estas al lado de una reflexión propia.

#### a) Desconfiar de los especialistas

Las profesiones generan expertos. Los profesionistas desarrollan habilidades técnicas más que actitudes éticas. Esta es la razón por la que un experto no sabe de umbrales o límites de las herramientas. Por lo regular es adoctrinado en el ideal del progreso; habla como un intoxicado del mercado y la industria. Las profesiones no generan convivencialidad porque atentan contra la autonomía de las personas y su creatividad.

#### b) Subvertir la escolarización

La escuela impone saberes y prácticas. Certifica el valor de cada persona en el mercado, por ello genera desigualdad, segregación social y divide el mundo entre exitosos y fracasados. La escuela no procura ni potencia el reconocimiento (amor, estima, solidaridad) ni desarrolla la capacidad de cada quien para moldear su porvenir.

#### c) Construir gramáticas morales

El derecho y las normas sociales vigentes no siempre orientan la decisiones y acción de las personas hacia una vida lograda. Las razones y las prácticas de los valores de la equidad, la autonomía creadora, la viabilidad y la justicia (gramáticas morales), creadas por la gente común, son parte imprescindible para construir herramientas convivenciales.

#### d) Poner fin al trabajo

Trabajar es *Tripaliare*, esto es torturar. El trabajo supone siempre una relación subordinada: que una persona imponga a otra un deseo o un fin. En la sociedad industrial el trabajo es más nocivo por el estado mental que subyace en él: ganar

tiempo, reducir el espacio, aumentar la energía, multiplicar los bienes, prolongar la vida humana y satisfacer los deseos infinitamente. Esta mentalidad destruye las economías morales, las bases del reconocimiento, las normas del común y deja sin posibilidad el imaginar y crear la convivencialidad.

e) Contra el consumo obligatorio

La estratificación o el estatus social promueve los valores capitalistas: competencia y consumo. Estos valores presionan la voluntad y las acciones de los sujetos para insertarse de manera sumisa en el mercado realmente existente: la escuela, la fábrica, el supermercado, la institución pública o privada, todas estas herramientas industriales. En este tipo de consumo se aprende a valorar la jerarquía y la disciplina como un bien a consumir.

f) Promover la práctica social de lo que es público (la democracia)

Pensar por cuenta propia, sin restricciones ni cercos coercitivos para la expresión pública, son el núcleo de la democracia como herramienta convivencial. En ella la autonomía es el principio rector porque lo que se va a construir democráticamente siempre es indeterminable. En esta práctica social no existe la representación, porque esta es una figura ficticia de la política profesional. Solo así podría entenderse esta herramienta convivencial que construye juicios y decisiones autoinstituyentes y autolimitantes.

Este techo común de la dimensión moral de la hipótesis de Illich, invita a descubrir y crear herramientas para la convivencialidad, pero jamás poseerlas o

monopolizarlas<sup>26</sup>. Esta es la razón por la que los profesionistas o expertos no tendrían razón de ser en una sociedad convivencial. Como las herramientas convivenciales no se conciben como instrumentos burocráticos para detener la corrupción, corregir políticas públicas o como programas políticos para apropiarse de los medios de producción y cambiar sistemas políticos, aquellos no se necesitan. Crear herramientas convivenciales es imaginar y crear otra vida social.

Pero no habría que ser ingenuos cuando reflexionamos todo esto. Iván Illich nunca dudó en que, de ser posible una transición a una sociedad convivencial, ello traería sufrimientos y autolimitaciones. No solo por la resistencia de los adictos a los objetos de la industria de masas y de los apologetas del crecimiento económico, sino también por los sentimientos y emociones que generaría la sobriedad y la falta de mercancías a la mano.

Entonces, las herramientas convivenciales no conducen a un modelo ejemplar de sociedad. Es un tipo de práctica social que podría límites al mito-motor del crecimiento y a los efectos nocivos de la sociedad industrial. Estos límites no son reglas para aplicarse mecánicamente, “sino indicadores de la acción política concerniente a todo lo que se debe evitar. Son criterios de detección de una amenaza que permiten a cada uno hacer valer su propia libertad”<sup>27</sup>.

La sociedad convivencial no existe y no sabemos si estamos a tiempo de elegir un modo de producción convivencial y eficaz o ya es demasiado tarde. Sin embargo, debemos intentarlo. El camino tendría que ser también convivencial. Analizar la catástrofe y la posibilidad de salir de esta no como experto sino como miembros de una comunidad que asume el riesgo de

26. *Cfr. Ibid.*, 401.

27. *Ibid.*, 399.

construir y orientar su vida. Un programa de investigación como el de Illich, tendría que expresarse en un lenguaje común, contra todo tecnicismo de los expertos y generar un ethos que modifique las relaciones sociales jerárquicas y competitivas que se practican en los actuales centros de ciencia e investigación.

En suma, las tesis que subyacen en concepto de convivencialidad de Iván Illich aún no se han operativizado, pero tampoco

han sido invalidadas. Esto demuestra que son un robusto programa de investigación que espera ser reactivado. La propuesta aquí presentada enfatizó las dos dimensiones (analítica y política) de la hipótesis de Illich con lo que podría rehabilitarse el programa de investigación de la convivencialidad, a saber, la crítica al crecimiento económico como mito-motor de la mentalidad industrial y el desarrollo de herramientas convivenciales.

## Referencias:

- Brillat-Savarin, Jean. *Fisiología del gusto*. México: Imprenta de Juan R. Navarro, 1882.
- Cohen, Daniel. *Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Esteva, Gustavo. “La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo”. *Crítica de la cultura del progreso capitalista*, 2012. <http://www.critica.org.mx/Esteva2.pdf>.
- Georgescu-Roegen, Nicholas. *La décroissance: entropie, écologie, économie*. París: Ellébore-Sang de la terre, 2006.
- Gorz, André. *Ecología y política*. Barcelona: Iniciativas Editoriales, 1979.
- Hiatt, Lester. *Kinship and Conflict: A Study of an Aboriginal Community in Northern Arnhem Land*. Canberra: Australian National University Press, 1965.
- Iván, Illich. *La convivencialidad. Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Latouche, Serge. *Le pari de la décroissance*. París: Fayard, 2006
- Mann, Geoff. *Leviatán climático. Una teoría sobre nuestro futuro planetario*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- Marcuse, Herbert. “Libertad y agresión en la sociedad tecnológica”. En *La Sociedad Industrial Contemporánea*. México: Siglo XXI, 1968.
- McCarthy, David y McArthur, Margaret. “The Food Quest and Time Factor In Aboriginal Economic Life”. En *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. Vol. 2: Anthropology and Nutrition*, 90-135. Charles Mountford. Melbourne: Melbourne University Press, 1960.
- Papi, Cathia. “La convivialité. de la polysémie à l’entretien de la confusion”. *Interfaces Numériques* 1, n° 3 (2020). doi:<http://dx.doi.org/10.25965/interfaces-numeriques.2395>.
- Pickett, Kate. *The Spirit Level*. Londres: Allen Lane, 2009.
- Piketty, Thomas. *El capital en el siglo XXI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Polanyi, Karl. *El sustento del hombre*. Madrid: Biblioteca Mondadori, 1994.
- Richard, Sandbrook, and Robin Cohen. *The Development of an African Working Class: Studies in Class Formation and Action*. Toronto: Toronto University Press, 1976.
- Ridoux, Nicolas. *La décroissance pour tous*. Lyon: Parangon, 2006.
- Sahlins, Marshall. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal, 1977.
- Wilkinson, Richard. *The Impact of Inequality*. Londres: Routledge, 2005.
- Woodburn, James. “Stability and Flexibility in Hadza Residential Groupings”. En *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 1968.

# 100 DÍAS DE ENCIERRO MUNDIAL

ENRIQUE MARROQUÍN ZAETA\*

*“Surgido hace apenas 100 días en una lejana ciudad desconocida, un virus ha recorrido ya todo el planeta y ha obligado a encerrarse en sus hogares a miles de millones de personas. Algo sólo imaginable en las ficciones posapocalípticas”.*

IGNACIO RAMONET, *Le Mond Diplomatique*, 25 de abril 2020.

**Resumen:** A partir de la metodología expositiva, tradicionalmente utilizada en la Iglesia latinoamericana, en torno a los tres verbos conocidos —VER, JUZGAR y ACTUAR— se hace una revisión crítica a los últimos acontecimientos de la actual pandemia de coronavirus que azota el planeta Tierra. La intención es reflexionar como habitantes del planeta y como cristianos, la posibilidad de construir un mundo donde los valores del reino de Dios sean la base de una sociedad postpandemia.

**Palabras clave:** pandemia, coronavirus, confinamiento, solidaridad, esperanza

**Abstract:** Based on the expository methodology, traditionally used in the Latin American Church, around the three known verbs - SEE, JUDGE and ACT - a critical review is made of the latest events of the current coronavirus pandemic that is sweeping the planet Earth. The intention is to reflect, as inhabitants of the planet and as Christians, on the possibility of building a world where the values of the kingdom of God are the basis of a post-pandemic society.

**Keywords:** pandemic, coronavirus, confinement, solidarity, hope

---

\*Sacerdote católico y doctor en antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana. Es una de las figuras clave dentro del movimiento contracultural mexicano conocido como «La Onda» e impulsor de la Teología de la Liberación. Perteneció a la congregación de los misioneros claretianos y actualmente es profesor del Instituto de Filosofía A. C.



Foto:Studio Incendo

La pandemia del Covid 19 / SARS-COV-2, es un evento histórico, que algunos comparan a la II Guerra Mundial o a la crisis económica de 1929. Se trata de la primera amenaza en la historia, hacia toda la especie humana en su conjunto, con propagación pronta, planetaria y simultánea; pero que, al mismo tiempo, es afrontada con una respuesta global y organizada, por encima de fronteras, razas, credos, ideologías, partidos políticos y —esperamos— clases sociales. Este evento seguramente será recordado por los sobrevivientes, quienes lo relatarán a las siguientes generaciones. Hoy, 25 de abril, según balance general de la Universidad Johns Hopkins, la pandemia deja ya 2,790,086 contagiados y 195,220 defunciones. En México, amanecemos con 12,872 casos confirmados, de los cuales 4,502 son activos y hay 1,221 defunciones. Como habitantes del Planeta y como cristianos, merece prestarle toda nuestra atención. Utilizo para presentar este artículo la metodología expositiva,

ya tradicionalmente utilizada en la Iglesia latinoamericana, en torno a los tres verbos conocidos —VER, JUZGAR, ACTUAR—, y que corresponden a las tres fases que la pandemia ha tenido en la regulación sanitaria en nuestro país.

## I. VER

- Durante la Fase I (desde el 1 de febrero hasta el 23 de marzo), estuvimos bombardeados de sobre información (tan lamentable como la falta de información). Lo primero que infectó el virus fue el discurso: nuestra conversación se volvió monotemática. De pronto, todos nos volvimos expertos. Juntamente con la intensidad de información, por las redes sociales circularon muchos rumores, algunos abundando en información y otros, desinformando.
- El juicio vigilante queda en el pasmo. El riguroso escrutador se confunde con la

credulidad más ingenua. Algunos, víctimas de los rumores sensacionalistas de la teoría conspirativa, aceptaron sin pruebas la atribución del virus a algún genio malévolos que deliberadamente lo sembrara en China, sea, según unos, de Norteamérica para afectar la creciente competitividad comercial del gigante asiático, sea, según otros, como el presidente Trump mismo, de China, para afectar a Estados Unidos. Algunos escépticos, imprudentemente, voceaban que la epidemia era algo benigno que no merecía nuestra preocupación, y se oponían a las medidas “draconianas” de las autoridades sanitarias. Hipercriticidad ante estas autoridades sanitarias y credulidad ante cualquier articulista “chayotero” que adopta al presidente como “chivo expiatorio” de todos los males existentes en México. Obviamente, aún conocemos muy poco acerca de este virus, pese a larga experiencia acumulada en otras epidemias por las vías respiratorias; la realidad es más extensa que los registros estadísticos; pero tampoco hay que esperar a una exactitud de cifras para tomar medidas urgentes. En México, al frente de la lucha contra el virus está un equipo de especialistas de primer nivel (médicos, epidemiólogos, especialistas en el manejo de las encuestas, etc.), que cuentan con el asesoramiento de universidades y centros de investigación, que mantienen contacto permanente con la OMS y con otros gobiernos. En esta contingencia, la politización de la pandemia resulta negativo e irresponsable.

- Quien más quien menos, todos tenemos miedo. El miedo puede ser amigo —es la tendencia instintiva para alejarnos del

peligro—; pero también, el miedo suele ser mal consejero (“hay que tener miedo de nuestros miedos”). A veces, del miedo se pasa al pánico, y esto, entre otras cosas, ha llevado a la discriminación: primero se dirigieron hacia las razas orientales o hacia los viajeros, en especial los migrantes que regresaban al país. Ahora se lamentan numerosos actos de violencia contra el personal de salud, esas personas heroicas que se arriesgan —y hasta mueren— para evitar nuestro contagio. Pero finalmente, las discriminaciones se dirigen hacia los pobres. Se trata de la “aporofobia” (odio, miedo, repugnancia u hostilidad ante el pobre). Las élites mundiales estaban creídas de que las infecciones venían del subdesarrollado Sur; pero las primeras infecciones en nuestro país llegaron de las clases altas, que son las que frecuentan los viajes internacionales, por turismo, negocio o estudios. Pero finalmente, la sospecha se centró en los de siempre: los pobres, los que no pueden “quedarse en casa” porque tienen que salir diariamente a buscar el alimento de cada día para los suyos, y que viajan en camión, cambian de cubrebocas cuando pueden y se lavan las manos cuando alcanza el agua que les dota su colonia, teniendo que racionar el gel... pero la verdad es que ahora son de ellos de quienes dependemos para adquirir alimento, retirar la basura, tener vigilancia, contar con el adecuado servicio de agua... y a pesar de eso, los vemos como peligrosos.

- Podemos redimensionar mejor nuestras actitudes al comparar esta pandemia con otras acaecidas a lo largo de la historia. El jesuita Andrea Vicini SJ cita las dolorosas víctimas que suceden en nuestros días:<sup>1</sup>

1. Este artículo ha aparecido previamente en: ENRIQUE MARROQUÍN, “La vida en tiempos de coronavirus”, COVID-19, (Editorial MA Editores, 2020)49 – 65.



Foto: Nandhu Kumar

- En 2019, el año pasado, había 37,9 millones de personas en todo el mundo portando el virus del VIH, y si consideramos la letalidad general desde el comienzo de esta epidemia, se lamentan 32 millones de muertes debidas al SIDA.
- En 2018, 3.200 millones de personas vivían en zonas con riesgo de transmisión de malaria con 219 millones de casos clínicos y 435.000 defunciones.
- En 2018, según la Organización Mundial de la Salud, 10 millones de

personas en todo el mundo enfermaron de tuberculosis, con más de 1,2 millones de muertes.

- Entre 290.000 y 650.000 personas mueren cada año a causa del virus de la influenza. Tan solo en Estados Unidos, en la pasada temporada (registrada el 18 de enero 2020), hubo 15 millones de casos de influenza, 140.000 hospitalizaciones y 8.200 muertes.
- Apenas hace un siglo acaeció la epidemia más grave de influenza. con la gripe española de 1918-19, propagada por todo el mundo. Se estima que alrededor de 500 millones de personas —un tercio de la población mundial— fueron infectadas por el virus, con al menos 50 millones de muertes.

Si no prestamos, a estas pandemias, la misma atención que al coronavirus, tal vez sea porque se trata de personas fuera del campo visual occidental o tengan características de alguna “otredad” discriminatoria (homosexualidad).

## II. REFLEXIONAR:

La segunda fase (23 marzo al 21 de abril) es cuando las medidas ante la contingencia nos obligaron a recluirnos. Teníamos tiempo, teníamos miedo, teníamos necesidad de interpretar... y esto nos llevó a modificar el ansia de información (de la que ya estábamos saturados) para pasar al momento de la reflexión, buscando el significado que representa esta pandemia y el obligado confinamiento al que esta nos obligó. Las redes sociales, junto con “memes” banales y chuscos, también difunden sugerentes reflexiones.

- Una característica del estilo de vida en que estamos metidos es el ritmo frenético de nuestras actividades diarias: lo que el Papa Francisco llama “rapidización”, es decir, “intensificación de ritmos de vida y de trabajo, que contrastan con la natural lentitud de la evolución biológica [o cultural]”.<sup>2</sup> Vivimos en el ajetreo cotidiano, trabajando demasiado y apenas nos alcanza para nuestro sustento o nuestra dosis de consumismo. Ahora se nos obliga a recluirnos. Pareciera como si se nos privara de algo necesario: satisfacer otros tipos de necesidades, como son las relaciones interpersonales, los contactos afectivos y la comunicación. Estamos colocados ante una situación que nos brinda (supuestamente) más tiempo disponible, y ahora, sin excusa ni pretexto, podemos ponernos a pensar.
- La reclusión nos ayuda a relativizar nuestros valores y cosas que teníamos por intocables. Entre ellas, el pretensioso modelo tecnocientífico y su concreción de globalización económica. Nos parecía que este modelo era el único posible para sostener el tremendo ritmo de crecimiento demográfico. Detrás de esto, escondida, estaba la verdadera motivación: estrujar ciegamente el planeta, hasta sus límites extremos, que al llegar a su agotamiento, podría destruir el propio hábitat de la especie humana, y todo, finalmente, para posibilitar la maximalización de la ganancia para un grupúsculo elitista que, además, compite entre ellos para disminuir más y más el número de comensales y devorar impune e indisputadamente, porciones cada vez mayores del pastel terráqueo (el 99% de recursos para el 1% de ganones). Se nos hizo creer a todos que este era un modelo blindado contra

cualquier eventualidad, y que habría que defenderlo a toda costa, y se publicitaba la alegoría aquellas fuentes italianas de tres bandejas superpuestas, del tamaño mayor al menor arriba y que, por un efecto de “escurrimiento”, finalmente todo el mundo resultaría beneficiado. Para posibilitarlo, fue necesaria la “globalización” económica, y considerar al planeta como una sola unidad, con procesos modulares que permitirían numerosos ahorros, según las condiciones más favorables a cada paso (p. ej., dónde hay abundancia de recursos naturales, facilidades legales, mano de obra barata y calificada, clientes potenciales, etc.). Lo peor es que este modelo suicida se nos vende como inevitable; como “el mejor de los mundos posibles”. La pandemia destruyó nuestra soberbia y tuvimos que reconocer, con la humildad del creyente, la extrema vulnerabilidad de instrumentos e instituciones que considerábamos omnipotentes, y fue así que, repentinamente, el orgullo tecnócrata fue puesto en jaque por una criaturita invisible, sumamente frágil y vulnerable; pero con gran capacidad de apoderarse de la potencia reproductiva de ciertas células, y desde ellas, propagar su enorme capacidad de contagio y letalidad.

- Además de la humildad, otra virtud religiosa y ahora secularizada sería la templanza (no digo “austeridad”), pues del encierro aprendemos a adquirir solo lo que realmente necesitamos y reciclar lo que podíamos. Aprendimos revisar nuestros hábitos de consumo, pues nuestro insensato estilo de vida nos lleva a adquirir bienes supuestamente “necesarios”; pero que en realidad su satisfacción era inducida artificialmente. Los

2. SANTO PADRE FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato si. Sobre el cuidado de la casa común* (Roma: Tipografía Vaticana, 2015), 17.

productos que adquirimos se obtienen destruyendo recursos naturales de un planeta imaginado como inagotable. La insensatez de este consumo se evidencia al ver que tales productos son diseñados para ser efímeros y de rápida obsolescencia planificada, los cuales, una vez desechados, se convierten en toneladas de basura acumuladas cada día.

- Revisemos, por ejemplo, nuestra dieta alimenticia con exceso de grasa animal, provocando la obesidad, en la que México ocupa el segundo lugar mundial. Las agroindustrias no tienen suficiente cuidado en la cría industrial de animales en confinamiento. La investigadora Silvia Ribeiro abunda cómo esto redundaría contra nuestra salud: “Estas grandes concentraciones de animales, hacinados, genéticamente uniformes, con sistemas inmunológicos debilitados, a los que se administran continuamente antibióticos, son la principal causa de generar resistencia a antibióticos a escala global, y ahora sabemos, un perfecto caldo de cultivo para producir mutaciones de virus más letales y bacterias multirresistentes a los antibióticos, que con los tratados de libre comercio se distribuyen por todo el globo”.<sup>3</sup> Es con base en esto que el filósofo Enrique Dussel, tomando con ocasión del rumor complotista, afirma que, en cierto modo, es verdad que este virus sea un producto de laboratorio, pues ante el afán de su rápida engorda y la obtención de prontas ganancias, los atiborramos de antibióticos, haciendo que los virus transmuten.<sup>4</sup> Es perfectamente posible que se hayan dado procesos similares en las recientes epidemias provocadas por

virus de origen animal (las gripes aviar y porcina, ébola, zika, VIH y otros). Se ha dicho que el coronavirus que proviene de murciélagos; pero no directamente transmitido a los humanos, sino por intermediarios, y siguiendo su secuenciación genómica, indica a los “pangolines”, pequeños mamíferos asiáticos. Pero, opina Silvia Ribeiro, también podrían haber provenido de los megacriaderos de cerdos que existen en Hubei, provincia de la que Wuhan es capital.

### REFLEXIÓN TEOLÓGICA:

La fe cristiana es connaturalmente “profética”, es decir, va adquiriendo claridad y concreción ante las eventuales situaciones históricas, algunas de las cuales se vuelven “signos” de la presencia del Espíritu de Cristo resucitado. Para un creyente, los avatares de la vida, cuando se los mira con los ojos de Dios, no son vistos como contratiempos, sino como oportunidades. Esto obliga a la reflexión, y es así como esta actividad se convierte en teología.

Fue significativo que la “cuarentena/cincuentena” haya coincidido con la Cuaresma/ Pascua. En este tiempo litúrgico, muerte y sufrimiento/ vida y alegría se imbrican, se condicionan recíprocamente. La muerte nos angustia, pues, primeramente, nos coloca ante la incertidumbre. La muerte es privilegio exclusivo de la especie humana (los demás seres vivos simplemente “perecen”). Podemos preverla, saber que es inevitable y que nos acecha, independientemente de nuestra edad o condición. Tendemos a ocultarla y así nos enajenamos —como dice Heidegger—, sumergiéndonos en la gran cantidad de “entretenimientos” o

3. SILVIA RIBEIRO, “Gestando la próxima pandemia”, *La Jornada*, 25 de abril 2020, acceso el 06 de junio de 2020, <https://www.jornada.com.mx/2020/04/25/opinion/023a1eco>.

4. REDACCIÓN ARISTEGUI NOTICIAS, *Aristegui en vivo* 02/04/20, noticiero, 2 de abril 2020, 6:28 a.m., acceso el día 06 de junio de 2020, [https://aristeguinoticias.com/0204/mexico/aristegui-en-vivo-02-04-20-preve-shcp-recesion-posponen-elecciones-trump-vs-narco-y-mas/..](https://aristeguinoticias.com/0204/mexico/aristegui-en-vivo-02-04-20-preve-shcp-recesion-posponen-elecciones-trump-vs-narco-y-mas/)

escapes que hemos fraguados para distraernos de lo único realmente importante: la certeza de que vamos a morir. Muchas veces —entre los jóvenes esto es más explicable— vemos esta posibilidad como remota; pero cuando ya vamos llegando a la ancianidad, cuando el “más allá” está para nosotros “más acá”, sentimos la necesidad de dar un digno cierre a nuestra vida. La pandemia de coronavirus se ceba en la “tercera edad” (especialmente si se padece de hipertensión, diabetes u obesidad, que son las más graves epidemias que tenemos en México, debido a la mala alimentación a que se nos induce).

Sabemos que una vez comprobada nuestra infección y su requerimiento de internación, difícilmente saldremos, y que solo nueve días bastan para irnos. Esto nos hace sentir vulnerables, especialmente los ancianos y conduce a la depresión, irritación, soledad e incluso, desesperación. Pero el hecho que la cincuentena haya coincidido con la Pascua, la angustia del morir puede mantenernos alegres y esperanzados. Jesús mismo sintió la angustia ante la muerte inminente, en Getsemaní y en la soledad de la cruz. Victimizado, fracasado, torturado, abandonado—por sus apóstoles incluso, por su mismo *Abbá/Dios*—, se reconfortó poniendo en Él su confianza, y terminó por reconocer que su vida, más breve de lo que hubiese querido y necesitado para su proyecto mesiánico, finalmente, había dejado sólidos fundamentos: “Todo está consumado”. Por la esperanza sabemos que esta pandemia —termine cómo y cuándo termine— redundará en bien de los hijos del Dios amoroso y providente.

Es normal que en casos de contingencias sociales tipo catastrófico nos acordemos, más de Dios, pues es cuando somos sacudidos en la profundidad de nuestro ser. Sin embargo, viene bien preguntarnos sobre las imágenes de Dios

más frecuentes que, en estos momentos, podemos encontrar entre la gente. Una imagen muy extendida, pero claramente inadecuada, es la que podría llamar la “imagen antropomorfizada de Dios”, es decir, imaginar a Dios al modo humano, con sentimientos y hasta con actitudes moralizantes. Pero Dios no tiene sentimientos, ya que estos, por definición, son temporales y volátiles; mientras que lo propio de Dios es la eternidad —un eterno e inmediato presente—, y que por tanto, si cambiara de actitud emotiva, ya no sería Dios. Así, solemos decir que “Dios está enojado con nosotros” (las causas, sobran: sea porque nos olvidamos de Él, por jugar a ser dioses a pesar de nuestra impotencia, por castigo de pecados colectivos, etc.). Entonces, lo que procedería sería la “expiación”, para obtener su clemencia, lo que muchas veces se traduce en infligirnos algún sufrimiento suplementario. También podemos tratar de moverlo a compasión, mediante nuestros ruegos, o incluso, prometiéndole una especie de soborno, alguna “manda”, por ejemplo (oraciones continuadas durante cierto tiempo, peregrinación a algún santuario o usar el vestido de algún santo, etc.) o pensar que el remedio estaría en la “consagración del país” —o del mundo— al Sagrado Corazón de Jesús o de la Virgen. Sería incongruente imaginar que a Dios se le conmueve presentándole el sufrimiento voluntario de sus hijos. Pero Dios de ninguna manera quiere nuestro dolor, siendo Él infinitamente bueno y misericordioso. Sería degradarlo tratar de convencerlo para que quite este mal social, pues en el caso imposible que Él estuviera dispuesto a hacerlo, movido por nuestros ruegos, cabría preguntarse si podría haber evitado este virus, y si así fuera, ¿entonces por qué lo permitió? Pero Dios actúa a través de las “causas segundas”, es decir, a través de su Creación,

que es su milagro más maravilloso. Dios no sufre nuestras irresponsabilidades y nuestras indolencias, y ha encomendado a los seres humanos “dominar” (custodiar) la naturaleza, su creación.

La imagen anterior podría ser modificada por otra mejor, aquella que el capuchino *Michael P. Moore* califica como “*Dios en la pandemia*”,<sup>5</sup> y la basa en el pasaje de Mt 25, del Juicio Final, donde Jesús se hace presente en el necesitado y el sufriente; mientras que nosotros seremos juzgados según nuestra indiferencia o nuestro involucramiento (“*tuve hambre y me diste de comer, tuve sed y me diste de beber, etc.*”). Dios no estaría fuera de la pandemia, distante, indiferente, permisivo o peor aún, como causante directo. Con ojos de la fe, Dios se encuentra sufriendo en los infectados y en sus familias (“*estuve enfermo y me visitaste, te preocupaste por mí*”). Pero también, Dios está presente en todos los que están actuando en contra de la pandemia. En primerísimo lugar, en los médicos, enfermeros y personal de salud (incluyendo los intendentes que lavan la ropa en los hospitales), en quienes atienden directamente a los enfermos a riesgo de ser contagiados ellos mismos, y que, en algunos lamentables casos, son discriminados por personas inconscientes. También está a los científicos que están descubriendo los puntos vulnerables del virus, para exterminarlo o para encontrar medicamentos o vacunas; está en los epidemiólogos que elaboran estadísticas útiles para la administración de la pandemia y en las autoridades sanitarias o civiles que buscan influir en el comportamiento general de la población para evitar los contagios. La salud —como sucede con cualquier otro sistema cultural— se relaciona con todo: con la educación, la violencia, los servicios públicos (alcantarillado, recolección

de basura). Dios está en todos los miles de “samaritanos” que prestan atención a los campesinos, en los periodistas que objetiva y responsablemente difunden —aunque moleste— la verdad de los hechos, en el voluntariado que se organiza en ayudar para hacer compras en común, etc. Cristo se está encarnando, no solamente en quien da físicamente el pan o el vaso de agua, y ni siquiera, solo en quien atiende al enfermo, sino que se hace presente en todos aquellos que están colaborando, según sus posibilidades, en esta pandemia. En cambio, tendrá juicio severo contra quienes irresponsablemente, pretendan lucrar con el sufrimiento de las mayorías, encareciendo o acumulando medicamentos, aprovechando saqueos, no por hambre, sino por ambiciones, o quienes siembran rumores irresponsables para fomentar el pánico en aras de inconfesables motivaciones.

### III. ACTUAR

Estamos iniciando la tercera fase de la pandemia en México, que según parece será la más difícil. Nuestro ACTUAR, en lo inmediato, se centra más en la reclusión. Es probable que las medidas se hagan más rigurosas y, por otra parte, ya vamos sintiendo nuestra fatiga, tedio, impaciencia o urgencia de continuar nuestras actividades normales, y nos inquieta la situación económica que no tardará en hacerse sentir. Así como en la fase I se privilegió el VER (la demanda de información), y en la fase II se sintió la necesidad de REFLEXIÓN. En la fase III es ya importante plantearnos el *qué hacer* una vez terminada la pandemia. El ACTUAR se proyecta en tres momentos: en el actual de reclusión, en el inmediatamente posterior al levantamiento del encierro, y finalmente, en el nivel social y este, a corto, mediano y largo plazo.

5. “¿Un Dios 'anti-pandemia', un Dios 'post-pandemia' o un Dios 'en-pandemia'?”, en *COVID-19, op. cit.*, 38-28.



### A. Espiritualidad de la reclusión

- Las medidas disciplinarias ante la pandemia han sido contundentes: “quedarnos en casa”. Para algunos esta medida fue exagerada; mientras que otros exigen mayor endurecimiento, incluso llegar al “toque de queda”. El caso es que un gran número de la población aceptamos la reclusión, como medida prudente, si bien, muchos pobres —que merecen nuestro respeto y reconocimiento— no tienen más remedio que exponerse en la calle. Los padecimientos más gravosos para la mayoría de nosotros pueden provenir de la estrechez espacial, de la amenaza de la enfermedad y de la muerte, del sufrimiento por nuestro desamparo... y tales sufrimientos son difíciles de sobrellevar, en situaciones que nosotros mismos no buscamos. Como quiera, aquí estamos, y lo mejor es tratarle de sacar el mayor provecho posible a nuestro confinamiento.

- Los reclusorios prolongados pueden ser ocasión de profundos aprendizajes; pero también, pueden dejarnos afectados negativamente. Tenemos testimonios de grandes tensiones y depresiones en reclusiones forzadas: un capitán de marina relata que, como parte de su entrenamiento, se les obliga a los reclutas a pasar un mes en alta mar sin tocar tierra. El capitán testifica cómo, después de dos semanas, aumentan las tensiones al punto que, a veces, se llega a los golpes, a depresiones y a trastornos de cierta gravedad. La “claustrofobia” es una sensación que se expresa como agresividad, susceptibilidad, irritabilidad, insatisfacción y falta de metas. El encarcelamiento obliga a los reclusos a moverse en espacios muy reducidos y a convivir con delincuentes, quizás proclives a la violencia. El hacinamiento en algunas prisiones mexicanas, es tal, que varios presos tienen que atarse a las rejas de la puerta de la celda para dormir

Foto:Studio Incendo

de pie, pues no hay sitio en el suelo. Sin embargo, otras condiciones de difícil encarcelamiento no fueron obstáculo para desarrollar grados de fecundidad espiritual o de desarrollo intelectual. Parece que fue Newton quien aprovecho un confinamiento como este para elaborar algunos de sus estudios científicos más importantes. La jovencita Ana Frank narra en su diario, cómo pasó su familia, con crecimiento de conciencia, durante gran parte de la Guerra Mundial, en el estrecho escondite proporcionado en casa de unos amigos. Conocemos relatos de solidaridad heroica en los campos de concentración nazi (como el de Auschwitz, por ejemplo). Es conocida la experiencia del cardenal vietnamita François-Xavier Nguyễn Văn Thuận, quien pasó 13 años en la cárcel, 9 de ellos en régimen de aislamiento riguroso, por el régimen comunista de su país: incomunicado, sin ventanas ni horarios para calcular siquiera los días y las horas, logró profundizar maravillosamente la virtud de la esperanza, legándonos escritos que han enriquecido a muchos.

- Estos días de reclusión me recuerdan mi año de noviciado o los años de seminarista de mediados del siglo pasado —¡Cuántas cosas han cambiado ya en los seminarios!—. Una de las principales características de la vida religiosa es la comunidad. Profesamos caminar hacia Dios, siguiendo a Jesús en la construcción de su Reino, que ya desde ahora puede iniciarse; pero profesamos lograrlo en comunidad. Este estilo de vida se vuelve estilo contracultural ante el ambiente de individualismo consumista que nos envuelve —“cada quien sus cosas”, se decía hace poco (ahora, cada cual su celular, prolongación narcisista de su ego)—, y la vida familiar no se da ya ni siquiera a

la hora de comer (el horno de microondas). Muchas familias se desintegran en hogares monoparentales o en vidas solitarias. También entre religiosos, incluso con quienes convivimos, a veces rehuyamos un encuentro real y nos refugiamos en conversaciones intrascendentes. Tal vez la causa sea que de lo que realmente estamos intentando huir, sea de nosotros mismos. Curiosamente, parece que, ante esta pandemia, muchas sociedades están intuyendo que la forma más eficaz de afrontarla sea “en comunalidad” (se le pide al familiar que se encarga de hacer las compras: “cuidate, para que nos cuides”). Entonces, quizás los religiosos y las religiosas podamos aportar nuestro estilo comunitario de vida; aunque este sea a veces más un ideal a construir que realizaciones ejemplares.

- El confinamiento ha puesto a prueba nuestra pastoral. Ya que el cierre de los templos y la ausencia del culto nos privó de limosnas, nos ingeniamos para vivir nuestro voto de pobreza, para ir satisfaciendo nuestros apremios por otros medios. Pero si algo nos queda claro, es que no basta con remediar nuestras necesidades corporales básicas; ni siquiera nuestras necesidades mentales derivadas del encerramiento. Los religiosos buscamos el “retiro espiritual” y los “ejercicios espirituales”, teniéndolos como un don precioso en medio de las fatigas del apostolado. Tenemos, gracias a su Carisma, el ejemplo del enclaustramiento monacal. Los monjes y las monjas son personas que hacen profesión de permanecer en el mismo monasterio hasta la muerte, conviviendo con los mismos hermanos, a quienes les tocará enterrar o ser enterrados por ellos. El benedictino Anselm Grün, reconocido autor en materia

de espiritualidad, nos obsequia con la experiencia de estos monjes, probada y enriquecida a lo largo de sus 1,500 años de existencia. Grün extrae, de entre las normas de la antigua Regla de San Benito, la advertencia siguiente: “Se observará cuidadosamente si de veras (el novicio) busca a Dios, si (muestra que) pone todo su celo en la obra de Dios, en la obediencia y en las humillaciones”.<sup>6</sup> Buscando una descripción secularizada de aquel “celo en la obra de Dios” podría ejemplarizarse en “el hombre espiritual que disfruta de todas las dimensiones de la existencia humana, que se dirige hacia algo otro, que sigue los pasos de sus anhelos, y que por cierto, lo hace de manera constante y continua, no solo en momentos de entusiasmo y arrebatos religiosos, sino con celo”.

- Este “*algo otro*” es, sin duda, Dios; pero no se reduce a la búsqueda narcisista de Dios, sino incorporando a los hermanos, tanto con quienes compartimos la reclusión, como con nuestros feligreses, ante quienes tenemos la misión de servicio. El celo misionero puede ser ejercido de otras maneras creativas, por ejemplo, aprovechando las tecnologías de la informática. Veo con admiración, cómo mis compañeros jóvenes y los seminaristas con quienes convivo, se las ingenian para comunicarse con otras personas, haciéndolas cercanas en el encierro y en la lejanía.
- Varias familias religiosas misioneras, entre ellas los claretianos, somos impedidos a ser “*oidores de la Palabra*”, y por lo tanto, estamos en disponibilidad de escuchar la Palabra Sagrada; pero esto también se aplica en escuchar al hermano. La contingencia nos está sirviendo

para revalorizar reencuentros entre hermanos o familiares algo alejados o con quienes llevamos relaciones meramente formales. Ahora que nos encontramos más cercanos y con más tiempo, es buena ocasión para interesarnos en los demás: en interesarnos cómo están viviendo el encierro, cuáles son sus metas, sus sueños, sus inquietudes para una vez superada la pandemia. La “obediencia” y las “humillaciones”, de las que habla el citado texto de la Regla de San Benito, son concomitantes en toda convivencia íntima y cerrada, como en la que estamos. Implica evitar que nadie se sienta aislado, programar diálogos en grupo, tratando de consensuar acuerdos, y luego, *obedecerlos*. Es recomendable para ello una buena dosis de humildad y de paciencia; pero, sobre todo, disponibilidad de servicio, pues ahora, cuando nos encontramos sin los empleados que nos ayudan habitualmente en las llamadas “labores domésticas”, sería recomendable saber “meter el hombro”. Disculpando una confesión propia, esta reclusión me está sirviendo para “deseducarme” de mis hábitos burgueses y machistas y redescubrir que mis dedos sirven para otras muchas cosas más que para el teclado de la computadora, y lo que más me sorprende, que en estos prosaicos menesteres se facilita la proximidad fraterna. Grün continúa exponiendo con humildad su estilo monacal de vida, y por su experiencia recomienda, para esta situación de confinamiento forzado, momentos en común que combinen esparcimiento y trabajo; ejercicio físico y lectura; servicio y oración. Insiste en la implementación de rutinas, hábitos y costumbres, pues nos ayudan a estructurar nuestro día y hacer más llevadero el encierro.

6. SAN BENITO, *La regla de San Benito* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), LVIII, 7.

## B. La Postpandemia

- En nuestro aislamiento es aconsejable no perder de vista que la pandemia tendrá un término. De lo contrario, dejamos pasar el tiempo, dejando que se gaste sin sentido, simplemente dejándolo correr. Es bueno pensar en lo que vayamos a hacer al salir de la pandemia (por supuesto, en caso de sobrevivir, a ella, algo que ahora no está asegurado). Se escuchan muchas voces que auguran que las cosas no seguirán igual que como eran antes de la pandemia... y esto comienza por nosotros mismos y por nuestra familia o comunidad. En esta reclusión habremos valorado muchas cosas y aprendido otras. Ahora caemos en la cuenta de tantas cosas que *teníamos* que comprar, y que ahora, cuando no salimos, vemos que no eran tan necesarias. Igual sucede con nuestras salidas: ¡cuántas de ellas se evidencian un simple escape! Nos damos cuenta de formas de pastoral que creíamos muy arraigadas entre la gente, y que nos damos cuenta que para ellos no eran tan imprescindibles. Al mismo tiempo, sentimos la demanda de otras necesidades religiosas (por ejemplo, la ventaja de ofrecer formación cristiana entre adultos, mediante cursos *online*, en horas favorables; pero que la gente no sale a causa de la inseguridad actual). También podemos ver la necesidad de fomentar más el sentido comunitario en torno a nuestros templos, para alentar más el sentido solidario de entre ayuda ante situaciones similares, y así evitar que nuestros templos se conviertan en simples lugares para el mercadeo religioso, en los que cada cual busca y encuentra lo que le parece más a su medida; pero olvidando el compromiso por la transformación y la justicia sociales. Caemos en la cuenta de que vivimos cada vez más en un mundo con fronteras “líquidas”, y que no podemos autoencerrarnos en el gueto parroquial. Creo que a eso se refiere el Papa cuando habla de “Iglesia en salida”. Los jóvenes nos están enseñando que, gracias a las nuevas tecnologías, podemos “salir” sin dejar nuestro estudio u oficina. Por eso nos sorprendemos cuando alguna videoconferencia registra cientos de reproducciones..., y no es que nuestra charla haya sido cosa del otro mundo, sino que muchas veces damos por supuesto que la gente ya sabe lo mismo que quienes tuvimos la fortuna de hacer una carrera eclesial.
- Apenas empezamos la fase III de la pandemia y ya avizoramos, con temor, la crisis económica que se nos viene encima, o mejor, en la ya estamos metidos, y que podría ser, incluso, más dolorosa que la enfermedad misma. Pensando en un ACTUAR a un plazo no demasiado largo, puede inspirarnos la autorizada opinión de Enrique Dussel, filósofo argentino domiciliado en México. Para él, esta pandemia es nada menos que un ataque y una interpelación a la naturaleza humana como tal. “Nunca la humanidad desde hace 200 mil años que existe el *homo sapiens*, nunca había vivido un acontecimiento de este tipo”; pero más concretamente, se remite al acontecimiento que hace 500 años dio origen a la modernidad: el Descubrimiento de América. A partir de entonces, el ser humano se sitúa como centro, y la naturaleza, como objeto cuantificable y explotable. El “progreso” de ahí derivado, se presenta como incuestionable, prestigiado por la ciencia y la tecnología. Hay que reconocer que estos grandes instrumentos han dado aportes innegables; pero junto a ellos, han engendrado problemas gravísimos de los que no se habla. Su diagnóstico, radical e incontrovertible, es que la Tierra

no tiene capacidad de reciclar los efectos negativos de la irracionalidad de la modernidad. Ante esto, plantea dos escenarios para la humanidad: o bien “seguimos con un individualismo competitivo, donde el triunfo significa la riqueza de unos y la inmensa pobreza de los otros, y entonces, la humanidad se suicida. O bien, la otra alternativa opuesta: que empecemos a tomar la vida como criterio de desarrollo, economía y humanismo, y entonces tenemos que cambiar todos los instrumentos de la civilización”. Con lo que concluye “o la humanidad cambia de objetivos o se va a suicidar”.<sup>7</sup>

- Nos encontramos, pues, en una coyuntura favorable a plantearnos la alternativa. Lo primero en que se piensa es que después de que pase nuestro confinamiento, simplemente regresemos a lo que nos era habitual, y que la superemos mediante las mismas recomendaciones ofrecidas por los organismos mundiales (el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, etc.). Sus “recetas”, presentadas como inevitables por sus sesudos asesores, se resumen en el ofrecimiento de créditos, tipo “fondos buitres”; de préstamos cuasi forzosos con onerosos intereses a plazos, calculados para que no se paguen nunca, y que sus élites económicas afines y mundialmente hegemónicas, descargarán, finalmente, sobre las mayorías de la población; mientras que los privilegiados de siempre saldrán con mayor riqueza acumulada. Con tales medidas, la economía del país en cuestión, aparentemente se fortifique y parezca más saludable, y hasta es posible que lleguen inversiones extranjeras con empresas robotizadas según el modelo de la “revolución 4.0”;

pero lo que el pueblo sencillo nota es que su economía doméstica empeoró y que las desigualdades se acentuaron. Pero puede haber otras alternativas. Históricamente, algunas contingencias similares a la actual han dado lugar a cambios radicales de paradigmas. Ojalá que aprovechemos la ocasión para optar por soluciones “heterodoxas” que blinden la economía popular y que los sectores más vulnerables sufran lo menos posible; aunque los sectores más pudientes tengan que moderar eventuales ganancias. Proporcionar trabajos, créditos y posibilidades de estudio a la parte menos favorecida de la población; mientras, al mismo tiempo, que se creen condiciones para inversiones nacionales que tengan viabilidad, de preferencia en los lugares más descuidados del país. Quizás la economía no registre indicadores de crecimiento (que muchas veces este se concentra solo en las grandes fortunas de siempre y el pueblo, finalmente, es quien tendrá luego que pagarlo). Cualquier cambio “heterodoxo” implica riesgos; pero lo más riesgoso es continuar con los modelos conocidos y reconocidos como inoperantes.

- La pandemia nos enseñó de que somos una sola y misma raza humana, que habita en un solo y mismo planeta. Que el secreto de la fuerza que está permitiendo vencer esta amenaza global es actuar como un solo sujeto, por encima de países, razas, credos, ideologías y condiciones sociales. Pensar que si los más vulnerables son los más protegidos (empezando con los ancianos), todos saldremos ganando. La solidaridad, la unión, la economía, la política y la sociedad en conjunto... todo está en cuestión, y necesitamos plantearlo de nuevo, para

7. REDACCIÓN ARISTEGUI NOTICIAS, *op. cit.*



Foto: Nik Anderson

prevenirnos de otra contingencia similar, que seguramente será peor. El coronavirus mostró que la “globalización neoliberal” actualmente hegemónica (posibilidad de que las élites económico-políticas obtengan mayores ahorros en vista de maximizar sus ganancias), está demostrando sus límites. La alternativa estará en la “Globalización de la Solidaridad”, en expresión del Papa San Juan Pablo II, que será la única posibilidad de tener un mundo con mayor seguridad, con base en mayor justicia, paz, democracia, derechos humanos y conciencia ecológica.

#### NIVEL ECLESIAL

- Los cristianos sabemos que el Espíritu de Cristo resucitado sigue actuando en la historia. No en una forma “providente”, mal entendida, como una milagrosa

y sobrenatural conducción de los acontecimientos hacia el ideal de Jesús, y que va a llegar indefectiblemente, desde las nubes. El Espíritu actúa, ciertamente; pero a través de las motivaciones que algunos “visionarios” alcanzan a percibir y que tienen capacidad de señalamiento, guiando a las mejores voluntades a actuar en ese sentido. Se trata de series de acontecimientos que muestran por dónde el Espíritu va consiguiendo la voluntad de Dios. Son los “Signos de los Tiempos”, que a partir del Concilio Vaticano II constituyen un “lugar” teológico. Se abusa a veces del término, y se los confunde con las tendencias que en determinado momento “están de moda”. El criterio de que alguna serie de eventos y acontecimientos puedan gozar de significado teológico es que vayan en la misma línea de la utopía de Jesús; lo que Él entendía por

Reino de Dios; pero también, de acuerdo a los “dones” del Espíritu: sabiduría y clarividencia; consejo y prudencia; fortaleza y tesón; templanza (sacrificio de algunos satisfactores) y ciencia y entendimiento para investigar, estudiar, debatir y clarificar.

- El discernimiento de los signos se da eclesialmente, es decir, en comunidad social. Por cierto, la “Iglesia” podría extenderse más allá de las fronteras institucionales (como en los manicomios, en que “ni están todos los que son, ni son todos los que están”). Me parece que ahora que circulan por las redes sociales tantos mensajes que se neutralizan unos a otros, se requiere del discernimiento comunitario. No irse con la finta de la bonita imagen o una escena chusca, para darle nuestro *like*. Más bien apoyar aquellas ideas o propuestas se indiquen rutas a seguir en los tiempos posteriores a la pandemia.

- Sueño con una Iglesia llena de “profetas” (“ojalá que todos profetizaran”). El profetismo es para la Iglesia un don gratuito, y al mismo tiempo, una necesidad. Tendencialmente, todos los bautizados recibimos esta unción, pero como todo lo humano, lo que no se ejercita, se atrofia. El profeta no mira el porvenir en una especie de bola de cristal, sino que, contemplando la realidad con los ojos de Dios —es decir, desde el pobre—, alza su voz, aunque no sea políticamente correcta. Con ella denuncia rumores malintencionados, *fake news*, espejismos que encandila el mercado, justificaciones prefabricadas, etc. Al mismo tiempo, anuncia un futuro esperanzador, que no excluye catástrofes; pero que finalmente, “todo concurrirá el bien de los elegidos”. El profeta sabe dar razón a su esperanza en tiempos de oscuridad y desconcierto. Y todo esto lo hace —no podía ser de otra forma— con amor, especialmente a los más vulnerables.

## Referencias

- “¿Un Dios ‘anti-pandemia’, un Dios ‘post-pandemia’ o un Dios ‘en-pandemia’?” en *COVID-19*, 38-28, Editorial MA Editores, 2020.
- Redacción Aristegui Noticias. *Aristegui en vivo* 02/04/20, noticiario, 2 de abril 2020, 6:28 a.m., acceso el día 06 de junio de 2020, <https://aristeginoticias.com/0204/mexico/aristegui-en-vivo-02-04-20-preve-shcp-recesion-posponen-elecciones-trump-vs-narco-y-mas/>.
- Ribeiro, Silvia. “Gestando la próxima pandemia” en *La Jornada*, 25 de abril 2020, acceso el 06 de junio de 2020, <https://www.jornada.com.mx/2020/04/25/opinion/023a1eco>.
- San Benito. *La regla de San Benito*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- Santo Padre Francisco. *Carta Encíclica Laudato si’. Sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Tipografía Vaticana, 2015.

# LA LUCHA DE LAS MUJERES Y LA CRÍTICA A LA VIOLENCIA CONTRA LOS ANIMALES

HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ\*

\*Licenciada y maestra en filosofía por la Universidad de Guadalajara. Candidata a doctora en Humanidades por la Universidad de Guadalajara. Miembro activa de la Organización Internacional Igualdad Animal México.

En vano me digo que todo esto es ridículo y que yo no soy responsable de las cogujadas, como tampoco puedo llorar por la suerte de todos los búfalos a los que apalean -como sucede con los que actualmente traen sacos al patio. Pero por más que me diga eso, ante semejantes escenas me pongo verdaderamente enferma. Lo mismo ocurre si el estornino, que en todo el día no cesa de molestarte con su agitado parloteo, enmudece por algunos días; ya no descanso, temiendo que le haya ocurrido algo [...] Así es que, aun en el fondo de mi celda, estoy en relación, por medio de mil lazos imperceptibles, con millares de seres, pequeños y grandes, interesándome seriamente por todo cuanto les atañe, preocupándome y sufriendo por ellos...

Rosa Luxemburgo<sup>1</sup>

**Resumen:** El reconocimiento de la subjetividad de las mujeres y los animales no humanos niega uno de los supuestos básicos del androcentrismo y el patriarcado, a saber: la objetivación del mundo. El artículo argumenta que la negación de estos supuestos, se radicaliza cuando las mujeres que se han apropiado de su subjetividad, hacen lo mismo con otros seres que como ellas han padecido los agravios del desprecio y dominio patriarcal, práctica que las lleva a rechazar y combatir las dinámicas de los opresores, dominadores, y explotadores del planeta.

**Palabras clave:** Des-objetivación, subjetivación, animales no humanos, mujeres, androcentrismo, patriarcado, sexismo, humanocentrismo.

**Abstract:** The recognition of the subjectivity of women and non-human animals denies one of the basic assumptions of androcentrism and patriarchy, namely the objectification of the world. The article argues that the denial of these assumptions is radicalized when women who have appropriated their subjectivity do the same with other beings who, like them, have suffered the wrongs of patriarchal contempt and domination, a practice that leads them to reject and combat the dynamics of the oppressors, dominators, and exploiters of the planet.

**Key words:** De-objectivation, subjectivation, non-human animals, women, androcentrism, patriarchy, sexism, humanocentrism.

1. *Cartas de la prisión* (España: Akal, 2019), 258-259.

## La objetivación de mujeres y animales no humanos

Todo agravio o desprecio trae sufrimiento y se aparece ante nuestros ojos, de manera general, como una arbitrariedad inaceptable. Este rechazo en alguna medida tiene como referentes el reconocimiento de la capacidad sintiente -padecer dolor o sufrimiento- de alguien, y la conciencia que dicta argumentos válidos para desmontar los supuestos en los que se apoyan las diversas formas de discriminaciones<sup>2</sup>. Este trabajo se centra en dos expresiones de discriminación establecidas por el patriarcado androcéntrico, a saber: el sexismo<sup>3</sup> y el humanocentrismo<sup>4</sup>. Ambas expresiones fueron configuradas por la cosmovisión androcéntrica y patriarcal, por lo que los juicios elaborados para dichos agravios, resultan, en buena medida, análogos.

Interesa indagar sobre estas dos formas de desprecio no solo por compartir una raíz común, sino, principalmente porque su vínculo permite, a través de un sentido crítico, posicionarnos firme y negativamente ante el patriarcado y el androcentrismo. El hilo conductor de esta reflexión estará guiado por el supuesto de que el reconocimiento de la subjetivación de seres que han

sido cosificados niega uno de los sustentos más arraigados del patriarcado: la objetivación. La objetivación se materializa en la apropiación, uso y abuso,<sup>5</sup> así como en dotar de inferioridad moral y jurídica, a mujeres y a animales no humanos. El ejercicio intelectual y emotivo del reconocimiento de subjetividades, cuestiona de manera radical el sexismo y el humanocentrismo.

Para comenzar el desmontaje a la objetivación patriarcal y androcéntrica, conviene algunas aclaraciones. Se suele pensar que la desigualdad más obvia entre el hombre y la mujer, entre el ser humano y los animales no humanos, es de carácter biológico (por sexo o por especie). Aunque esto es cierto, no lo es el que estas diferencias determinen las relaciones sociales y morales. Estas últimas tienen otros mecanismos porque se forman mediante las prácticas por lo que no están dadas en la naturaleza. Sin embargo, durante siglos se ha creído que la inferioridad de los animales no humanos y las mujeres proviene de la naturaleza.

La construcción de la idea de inferioridad de la mujer y los animales no humanos ha tenido como referente la noción filosófica de naturaleza (*Physis*). Esta es entendida como la esencia de los seres que ordena

2. Sabemos que las discriminaciones no necesariamente son de índole moral, pero en este texto usaremos este concepto para referirnos solamente a las discriminaciones morales que por pertenecer a esta forma se expresan como un daño del que se ha ocupado la filosofía moral.
3. El sexismo entendido como las formas (ideas, teorías o prácticas) que suponen inferioridad, devaluación, incapacidad, etcétera por el hecho biológico más o menos determinado como es el haber nacido hembra o mujer.
4. "Comúnmente se habla de antropocentrismo, entendido como un concepto filosófico o idea que considera al ser humano como centro y medida de todas las cosas. Sin embargo, según la primatología la familia antro-poide (del griego *ánthropos*, «hombre»; e *idés*, «similar a») está conformada por gorilas, chimpancés, bonobos y humanos. De aquí se deduce que no hay nada que justifique la formación de un grupo para los grandes simios y otro para el ser humano. Por tanto, el término antropocentrismo es inadecuado porque los otros antropoides no se han considerado como centro y medida de todas las cosas. Dicho esto, utilizaré a lo largo de este trabajo el término humanocentrismo por considerarlo más adecuado." HILDA LUCANO, *A Favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo* (México: Centro Universitario de los Lagos, 2017), 15.
5. El *abusus* o derecho de disposición, consiste en la facultad de transformar, enajenar y aun destruir la cosa. El *usus* y el *fructus* se ejercen por actos que dejan a la cosa su existencia y substancia y pueden ser repetidos indefinidamente por el propietario, el *abusus*, por el contrario, se caracteriza por los actos que agotan la forma o substancia de la cosa o el derecho de propietario. AGUSTÍN BRAVO, BEATRIZ BRAVO, *Derecho Romano* (México: Porrúa, 2012), 203.



Foto: Life Matters

o ajusta (*dike*), cada cosa a un fin particular. Aristóteles suponía que un factor para determinar la naturaleza de cada ente, era la necesidad ya sea por reproducción (deseo natural de dejar tras de sí otro ser a su semejanza), o por seguridad, (la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer). De esta forma, la mujer al igual que otras hembras de otras especies no solo estaban destinadas a procrear, sino además debían ser obedientes a los machos. “[...] entre los sexos [afirma Aristóteles], el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior, el primero debe por naturaleza mandar y

la segunda obedecer.”<sup>6</sup> La idea de necesidad es un juicio que implica lo inevitable en cuya virtud es imposible que una cosa sea de otra manera.<sup>7</sup>

Esta visión de la mujer y animales no humanos se materializó en los sistemas jurídicos que tuvieron como fuente el derecho romano.<sup>8</sup> En ellos el varón obtuvo un lugar especial. Es sabido que algunas teorías filosóficas influyeron en la creación de los conceptos jurídicos de persona<sup>9</sup>, cosa y propiedad. Esta distinción jurídica creó una diferencia radical: personas portadoras de derechos y cosas o propiedades. En este último caso quedaron las

6. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea, Política* (México: Porrúa, 1989), 161.

7. ARISTÓTELES, *Metafísica* (México: Austral, 1995), 105.

8. Los jurisperitos romanos se convencieron sobre la realidad de una ley natural, (*naturae ratio*) una verdadera y principal ley que emanó de la recta razón de Júpiter. Para ellos de la voluntad divina emanaban un conjunto de principios inmutables y apropiados para la misma naturaleza del hombre. Eugène Petit, *Tratado elemental de Derecho romano*, (México: Porrúa, 2013), 21.

9. En griego el *prósopon*; significó máscara, esto es, las máscaras que usaban los actores en el teatro, el papel del personaje en la representación teatral y luego la función del individuo en la sociedad, pero no el individuo mismo. Estas concepciones sobre la persona van perdiendo gradualmente todo significado, termina por identificar principalmente al individuo humano, y este es el significado que persiste hasta hoy.

mujeres y otras especies animales. Esta fue la razón por la que en el mundo romano las mujeres de los paterfamilias solo adquirirían ciertos derechos, a través de lograr una virtud moral establecida por ellos, para administrar el hogar o tener otros cargos:

La posición jurídica de la mujer es muy inferior a la del hombre. No sólo carece de capacidad para participar en las tareas políticas, sino que sufre graves limitaciones dentro de la esfera privada. En efecto no puede ejercer la *patria potestas*, ni puede tampoco –salvo particulares excepciones de la época justiniana– ser tutora de impúberes y adoptar hijos. Igualmente, le está vedado intervenir como testigo en un testamento, figurar en juicios por otros –*postulare pro aliis*–, entablar una acusación pública y contraer obligaciones a favor de terceros [...].<sup>10</sup>

La dignidad de la mujer como esposa del paterfamilias se enmarcaba en los elogios del matrimonio y la procreación legítima. De esta forma, “la capacidad de ejercicio no siempre coincide con la jurídica; así infantes, impúberes, mujeres, dementes, pródigos, etcétera (aún siendo *sui iuris*) no pueden por sí solos adquirir derechos y obligaciones.”<sup>11</sup> Estas ideas se modificaron de alguna forma, pero prevaleció la postura patriarcal. Por ejemplo, en el siglo XVIII las teorías del contrato social, de manera general, postulaban que el padre y solo a él se le permitía ejercer poder en su familia,

otorgado por naturaleza, permiso que lo habilita para ser depositario de un poder monárquico mientras los miembros de la familia permanezcan en ella.<sup>12</sup> Este poder también podía estar basado en la idea de respeto.<sup>13</sup>

Filósofos modernos siguieron considerando que las mujeres por <naturaleza > eran distintas al varón, éste, afirmaban algunos, es “el más capaz y el más fuerte.”<sup>14</sup> Carole Pateman<sup>15</sup> demostró la exclusión legal y social de las mujeres en las teorías contractualistas a partir de su desvinculación con la categoría de individuo.

En el caso de los animales no humanos, corrieron con peor suerte en la designación jurídica. En el sistema jurídico romano fueron considerados cosas (*res*), riqueza<sup>16</sup> y por supuesto propiedades. Al respecto Marco Tulio Cicerón quien difundió la filosofía estoica griega entre los romanos, en su doctrina jurídica destacó que:

[...] las demás cosas han nacido para el beneficio de los hombres y los dioses, mientras que los hombres han nacido para su propia comunidad y sociedad, de manera que pueden usar a los animales para su utilidad sin cometer injusticia; y puesto que la naturaleza del hombre es tal, que entre él y el género humano existe una especie de derecho civil, el que lo observe será justo, el que lo transgreda injusto.<sup>17</sup>

La aceptación de la idea sobre la existencia de un derecho natural, propio del ser

10. JUAN IGLESIAS, *Derecho romano, Historia e Instituciones* (España: Ariel, 1993), 139.

11. SARA BIALOSTOSKY, *Panorama del derecho romano* (México: Porrúa, 2007), 53.

12. JOHN LOCKE, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (Buenos Aires: Losada, 2003), 55.

13. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *El origen de la desigualdad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 70.

14. JOHN LOCKE, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (Buenos Aires: Losada, 2003), 61.

15. CAROLE PATEMAN, *El contrato sexual* (España: Anthropos, 1995).

16. “La palabra pecunia parece que sólo tuvo un significado más reducido, pues se aplicaba a los animales que iban en rebaños, pecus, los cuales formaban una parte considerable de la fortuna privada.” Eugène Petit, *Tratado elemental de Derecho romano* (México: Porrúa, 2013), 169.

17. MARCO TULLIO CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (México: UNAM, 2003), 32.

humano, se fue incorporando en el ordenamiento por los jurisperitos. Este derecho era *ratio juris*, es decir, fundamento racional de las leyes con carácter obligatorio. El hogar y las tareas que se requerían dentro de él eran propias de las mujeres. No se le concedía parte en los negocios públicos, y debía obedecer al hombre con quien había unido su destino. Por su parte, los animales domesticados, también habían sido producto de la dominación y su destino era servir a sus amos. Estas prácticas se legitimaron aún más al formar parte de la normas protegidas y sancionadas por un orden jurídico. Tanto los animales como las mujeres eran representados por su tutor, ambos formaban parte de la propiedad o los bienes del varón.

A este respecto, es importante señalar que hasta entrado el siglo XVII solo los sujetos masculinos, blancos, adultos, ciudadanos y propietarios, tuvieron la consideración de sujetos *optimo iure*.<sup>18</sup> La creencia sobre una ley natural establecida como derecho natural, llevó a establecer que los animales <los brutos> eran inferiores a los hombres<sup>19</sup> y debían ser considerados propiedades ya sean comunes o particulares.<sup>20</sup>

En la actualidad, en nuestro Código Civil Federal en su Artículo 750 apartado V se enuncia que son bienes inmuebles: “Los palomares, colmenas, estanques de peces, criaderos análogos, cuando el propietario los conserve con el propósito de mantenerlos unidos a la finca y formando parte de ella de un modo permanente”, de igual manera, en el apartado X son bienes inmuebles: “Los animales que forman el pie de

cría en los predios rústicos destinados total o parcialmente al ramo de la ganadería, así como las bestias de trabajo indispensables en el cultivo de la finca, mientras están destinadas a ese objeto.” Dentro de este mismo código existe un apartado sobre la apropiación de los animales, los artículos que van del 854 al 874 señalan como los humanos tienen derecho de apropiarse de las especies animales o matarlos si ponen en riesgo los bienes o integridad de las personas. Los animales domésticos también son propiedades y lo describe el artículo 184 que dice “La apropiación de los animales domésticos se rige por las disposiciones contenidas en el Título de los bienes mostrencos”.

Esta mentalidad patriarcal y androcéntrica no solo bebió de las fuentes de la filosofía y el derecho, también lo hizo de la religión judeocristiana. En el contexto religioso, durante siglos, tanto mujeres como animales de otras especies se han considerado inferiores y perniciosos por lo que la regla dice que han de someterse al varón. Son conocidos los pasajes bíblicos que se han interpretado en esta cosmovisión: “En gran manera multiplicaré tu dolor en el parto, con dolor darás a luz los hijos; y con todo, tu deseo será para tu marido, y él tendrá dominio sobre ti.”<sup>21</sup> Aunque inferior al varón, la mujer también tenía autoridad divina para someter a otros seres, así: “Varón y mujer los creó. Dios los bendijo diciéndoles: sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueva sobre la tierra.”<sup>22</sup>

18. LUIGI FERRAJOLI, *Derechos y garantías. La ley del más débil* (España: Trotta, 2016), 41.

19. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *op. cit.*, 13-15.

20. JOHN LOCKE, *op. cit.*, 25.

21. Gen. 3, 16.

22. Gen. 1, 26-28.

### Sufragistas, feministas, revolucionarias y filósofas contra la objetivación

Como se puede observar, el patriarcado y androcentrismo concibe a mujeres y a animales no humanos como seres inferiores y apropiables. Esto es la objetivación. Es un recurso ideológico que justifica e impone los intereses del hombre sobre los intereses de mujeres y otras especies. La objetivación tiene el efecto de ver en el otro – a partir de una serie de ideas culturales, religiosas, jurídicas, filosóficas- una mera utilidad, uso, apropiación porque es sólo medio y no fin en sí mismo. La conclusión del patriarcado es perfecta: animales no humanos y mujeres no pueden decidir sobre su vida.

No es ninguna casualidad que las primeras denuncias públicas que realizaron algunas mujeres sobre la objetivación impuesta, conocida como sexismo, reclamaran también la subjetivación de los animales no humanos. Este fue el caso de las sufragistas inglesas y estadounidenses del siglo XIX, quienes lucharon contra la vivisección animal. Las sufragistas consideraban que la objetivación de los animales no humanos y la crueldad hacia estos en los laboratorios era una manifestación más del poder masculino.<sup>23</sup> Además de oponerse a la vivisección algunas de ellas promovían el vegetarianismo como una manifestación política.<sup>24</sup>

Carol Adams, nos ofrece una forma de comprender la conexión que hicieron las sufragistas, entre el sometimiento

de las mujeres y los animales no humanos por parte de los varones y por ende, concebir en vegetarianismo como una expresión política:

An integral part of autonomous female identity may be vegetarianism; it is a rebellion against dominant culture whether or not stated to be a rebellion against male structures. It resists the structure of the absent referent, which renders both women and animals as objects.<sup>25</sup>

Desde esta perspectiva, comer carne es parte integral de la dominación masculina, es un acto esencialmente patriarcal. Por ello las activistas que lucharon por el reconocimiento moral y jurídico de las mujeres, mantuvieron una “histórica alianza del feminismo y el vegetarianismo en los escritos y sociedades utópicas, el activismo contra la vivisección, los movimientos de abstinencia y sufragio, así como el pacifismo del siglo XX.”<sup>26</sup> De esta manera, las mujeres al oponerse al mundo masculino, evidenciaron su autonomía y subjetividad a través de tomar la decisión ética del vegetarianismo, y a su vez subjetivaron a los animales no humanos, al dejar de percibirlos como objetos de consumo y concebirlos como seres con intereses propios.

El consumo de animales reviste una importancia ideológica y simbólica capital. En Occidente la carne tomó un puesto importante en la alimentación de las clases dominantes desde por lo menos la Edad

23. HILARY ROSE “Learning from the New Priesthood and the Shrieking Sisterhood: debating the life sciences in Victorian England”, en LYNDIA BIRKE y RUTH HUBBARD (eds.): *Reinventing Biology: Respect for life and the creation of knowledge*. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995).

24. LEAH LENEMAN, “The Awakened Instinct: vegetarianism and the women’s suffrage movement in Britain”, *Women’s History Review*, (1997) vol.6, n° 2

25. CAROL ADAMS, *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory* (United States of America: Bloomsbury, 1990), 155.

26. “[We can follow the] historic alliance of feminism and vegetarianism in Utopian writings and societies, antivivisection activism, the temperance and suffrage movements, and twentieth century pacifism”. *Ibid.*, 156. (Traducción propia).



Foto: Feminismo antiespecista

Media. La mentalidad medieval establece una correspondencia muy fuerte entre la alimentación y el estilo de vida. La alimentación de los nobles suponía el consumo de animales en largos espetones o grandes parrillas. De tal manera que el tipo de alimento y la cantidad resultarán características de los poderosos.<sup>27</sup>

En la actualidad, de manera análoga y simbólica, según datos de la OCDE y la FAO “En los países desarrollados, en los que el nivel de consumo es ya alto, la demanda de carne seguirá en aumento, en particular en Estados Unidos,”<sup>28</sup> China e India. Estos dos últimos países llamados “emergentes” son catalogados en la jerga economicista como países exitosos, en buena medida por el gran consumo, una característica del poder.

En buena medida la des-objetivación de las mujeres y los animales no humanos se funda en similares argumentos y prácticas. Por un lado identificar, que ambos

agravios, sexismo y humanocentrismo, se han fundado en la creencia de que el dolor, sufrimiento, intereses y finalidad, de mujeres y animales no humanos, son menos relevantes que el los de los hombres. La des-objetivación del animal implica una descentración, una extrañez ante lo que nos fue impuesto como identidad. Así lo humano deja de ser un prototipo basado en los supuestos masculinos. Ante los animales no humanos dejamos de postularnos como seres superiores, opresores o dominadores.

Existen diversas experiencias que nos hablan de esta des-objetivación. Una de estas se encuentra en el interior del llamado pensamiento revolucionario del siglo XX. Aunque por lo general, este pensamiento pasó de largo esta experiencia en su lucha contra la opresión y la dominación, en él existe una luz. Es la experiencia de la revolucionaria Rosa Luxemburgo.<sup>29</sup> Estando presa, Rosa Luxemburgo experimentó

27. JEAN-LOUIS FLANDRIN, MASSIMO MONTANARI, *Historia de la alimentación* (España: Trea, 2004), 340-341.

28. Para mayor información consultar el reporte sobre la situación del mercado sobre la carne <http://www.fao.org/3/a-BT089s.pdf>

29. ROSA LUXEMBURGO, *op. cit.*

su cercanía con otros animales. En la cárcel se percató del dolor de ellos, de su cercanía a partir de que los hombres imponen sumisión y opresión:

¡Ay, mi querida Sonia, acabo de experimentar un agudo dolor. [...] Hace unos días acababa de entrar en el patio uno de esos carruajes. Pero esta vez venía tirado por búfalos, no por caballos. [...] Sólo han podido domarlos a fuerza de golpes, a fuerza de hacerles sentir en lo más profundo de su carne que también para ellos rige el *vae victis!* del domador. [...] Los obligan a trabajar sin duelo y a arrastrar pesos inverosímiles, de modo que no tardarán en morir. [...] permanecían impasibles y exhaustas, y unas de ellas, la que sangraba, dejaba caer su mirada tristemente. Su aspecto y sus grandes ojos, tan dulces, tenían la expresión de un niño que hubiera sido severamente castigado sin saber por qué, y que no sabe ya qué hacer para librarse del tormento y de la violencia brutal. Yo estaba frente a

la yunta, y el animal herido me miraba; las lágrimas que asomaron a mis ojos eran sus lágrimas. No es posible estremecearse ante el sufrimiento del más querido de los hermanos más dolorosamente de lo que yo me estremecí en mi impotencia ante aquel mudo dolor. ... ¡Oh mi pobre búfalo, mi pobrecito y querido hermano! Henos aquí los dos, a ti y a mí, impotentes y silenciosos, unidos por el dolor, la impotencia y la nostalgia.<sup>30</sup>

La sensación de estar más cerca de los animales no humanos que de sus camaradas y el partido comunista,<sup>31</sup> es una experiencia de des-objetivación de Rosa Luxemburgo. El dolor<sup>32</sup> o sufrimiento de las mujeres y los animales no humanos comúnmente se presenta como poco relevante ante un interés masculino. El humanocéntrismo al reproducir los supuestos masculinos, niega que el dolor<sup>33</sup> o sufrimiento de los animales<sup>34</sup> sea relevante para considerar abandonar alguno de sus intereses. Se aplican los mismos esquemas de dominación para las mujeres

30. *Ibid.*, 250-251.

31. *Ibid.*, 223-224.

32. El fenómeno del dolor ha sido definido por la International Association for the Study of Pain como una experiencia sensorial o emocional desagradable, asociada al daño tisular actual o potencial. En otras palabras: "La ciencia moderna asocia al animal con la facultad de alerta, muy desarrollada en los metazoarios, llamada nocicepción, es decir una sensibilidad a las estimulaciones excesivas del medio que afectan a la integridad del cuerpo y que, en los animales más evolucionados, tomará los nombres de dolor o de sufrimiento. De este modo, desde el punto de vista científico el animal es un ser sensible." GEORGES CHAPOUTHIER, *¿Qué es el animal?* (España: Akal, 2006), 17.

33. La mayoría de las investigaciones sobre el dolor que han permitido conocer nuevos aspectos sobre los mecanismos de la nocicepción, y diseñar fármacos para aliviarlo, han sido llevadas a cabo a través de pruebas previas sobre algunas especies de animales. Como señala Frans de Waal: "¿Por qué se molestaría alguien en estudiar el miedo en la amígdala de la rata para tratar las fobias humanas, si no se parte de la premisa de que todos los cerebros mamíferos tienen una organización esencialmente similar?" FRANS DE WAAL, *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* (México: Tusquets, 2016), 147. Desde un punto de vista evolutivo, los humanos compartimos con otras especies de animales distintas características físicas y psicológicas. En la actualidad, la genética y la biología molecular, han demostrado que hay una continuidad filogenética entre los vertebrados, así como similitudes funcionales de los órganos. Por esta razón "... las clasificaciones modernas han elaborado definiciones objetivas de los grupos, basándose no ya en las semejanzas anatómicas de los seres vivos, sino en criterios precisos de parentesco molecular, es decir, en semejanzas entre moléculas de su cuerpo." GEORGES CHAPOUTHIER, *op. cit.*, 16.

34. El sufrimiento comúnmente se relaciona con la conciencia. En el año de 2012 neurocientíficos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos, neuroanatomistas y neurocientíficos firmaron la *Declaración de Cambridge* que confirma, a partir de reexaminar los sustratos neurobiológicos, que existe experiencia

en el patriarcado: invisibilización y menosprecio de la existencia y experiencias de las mujeres. Esto lo experimenta Rosa Luxemburgo y aunque no desarrolla un esquema de des-objetivación, sus intuiciones son valiosas para el pensamiento actual sobre el reconocimiento de la subjetivación.

El ejercicio intelectual y emotivo de la des-objetivación implica el reconocimiento de la subjetivación. En algunas de sus investigaciones Jessica Pierce ha mostrado la similitud que existe entre humanos y no humanos al observar en ellos, distintos estados anímicos que requieren algún proceso de subjetividad.<sup>35</sup>

La subjetividad de los animales también fue de interés para Hannah Arendt. Para ella tanto humanos como animales no humanos están equipados “para desenvolverse en un universo en el que Ser y Apariencia coinciden, es decir están preparados para la existencia en el mundo”.<sup>36</sup> Según

Arendt, los animales son seres “que perciben las cosas y que al actuar como receptores les garantizan su realidad- al ser ellos mismos también apariencias cuyo destino y facultades consisten en ver y ser vistos, no son en ningún modo simples sujetos y jamás pueden entenderse como tales.”<sup>37</sup> La subjetividad de los animales no humanos es distinta a la nuestra porque pertenecemos a diferentes especies, pero esta diferencia de hecho no se confunde con una valoración moral, que ha sido establecida para garantizar la postura patriarcal-humanocéntrica y sus intereses.

En esta misma tónica<sup>38</sup> Martha Nussbaum ha diseñado bajo el enfoque de las capacidades la posibilidad de explorar otra forma de comprender la justicia. En su enfoque caben los animales no humanos porque “a menudo se ha reconocido que el dolor o la indignidad que sufren los animales a manos de los seres humanos es

---

consciente, y otros comportamientos relacionados a ésta, en animales no humanos. Incluso señala que; “La ausencia de un neocórtex no parece prevenir que un organismo experimente estados afectivos. Evidencia convergente indica que los animales no humanos poseen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de estados conscientes, así como la capacidad de exhibir comportamientos deliberados. Por consiguiente, el peso de la evidencia indica que los seres humanos no son los únicos que poseen los sustratos neurológicos necesarios para generar conciencia. Animales no humanos, incluyendo todos los mamíferos y pájaros, y muchas otras criaturas, incluyendo los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos.” Para mayor información ver: *The Cambridge Declaration on Consciousness*, <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (consultado el 09 noviembre 2019).

35. JESSICA PIERCE & MARC BEKOFF, *The Animals agenda, Freedom, Compassion and Coexistence in the Human Age* (United States of America: Beacon Press, 2017)

36. HANNAH ARENDT, *La vida del espíritu, El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política* (Madrid: Mariarsa, 1984), 32.

37. *Ibid.*, 30.

38. Otras reflexiones contemporáneas enmarcadas en la filosofía política han abordado el tema ético-político sobre los animales no humanos. Sue Donaldson y Will Kymlicka, resaltan las relaciones que mantenemos con otros animales y viceversa dentro de las comunidades humanas y fuera de ellas, mismas que, según estos pensadores, se podrían resignificar a través su teoría de la ciudadanía. La justicia desde esta teoría debía alcanzar a las demás especies animales, apoyada en analogías sobre algunas relaciones políticas. “Categorías como ciudadano, soberanía, residente permanente, inmigrante o habitante, podrían aplicarse a las diversas relaciones que mantenemos con los animales domésticos, liminales y salvajes. Lo que importa es la relación, porque es evidente que la soberanía de las comunidades de los animales salvajes es diferente que la soberanía de las comunidades políticas humanas”. Cfr. H. LUCANO, *op. cit.*, 89. Para Donaldson y Kymlicka “la ciudadanía es la relación entre quienes habitan un territorio común y son gobernados por instituciones comunes. Esto es válido tanto para los humanos como para los animales. Nosotros sostenemos que la ciudadanía es posible y moralmente exigible para aquellos animales (domesticados) que hemos incluido en nuestra sociedad, pero no es necesaria ni deseable para aquellos otros animales (salvajes) que deberían considerarse más bien habitantes de sus propias comunidades soberanas”. Cfr. DONALDSON S, KYMLICKA W, 2011: 61.

una cuestión de ética; es más raro que se reconozca como una cuestión de justicia social.<sup>39</sup> El de Nussbaum no es un tema de compasión sino de justicia, se trata de garantizar “una vida digna para muchas clases de seres”,<sup>40</sup> en este caso los animales quienes cuentan con diversos tipos de agencialidad al buscar “una existencia floreciente”.<sup>41</sup> De ahí que para Nussbaum nuestros deberes para con ellos son directos porque son fines en sí mismos; y cada uno cuenta como individuo.<sup>42</sup> En esta perspectiva existen diversas pensadoras<sup>43</sup> que han argumentado sobre las implicaciones que acarrea la existencia de la subjetividad de los animales no humanos. Esto debería bastar para comprender la necesidad de criticar la objetivación de mujeres y animales no humanos.

### Palabras finales

La postura y práctica vigente del patriarcado-humanocéntrico objetiva a mujeres y animales no humanos negándoles a realizar sus propias vidas. Son los hombres los que

imponen de manera individual y estructural, los parámetros para habitar este mundo. Se abrogan bajo diversas instituciones e ideas (filosóficas, jurídicas, religiosas), el derecho sobre los cuerpos, psique y sentimientos de las mujeres y animales. La des-objetivación como ejercicio crítico intelectual y emotivo, es un elemento clave para poner fin al patriarcado y al humanocentrismo. Este ejercicio posibilita el reconocimiento de la subjetividad de los seres subordinados y negados.

Esta es la razón por la que el vegetarianismo, el feminismo, la abolición del uso, apropiación y domesticación de otros animales, son expresiones políticas que al subjetivar a los más objetivados, se niegan a participar en la dinámica de los opresores, dominadores, y explotadores. Estas expresiones políticas, al operar como prácticas agrietan la reproducción del patriarcado y el humanocentrismo. Fortalecer estas expresiones y prácticas, pasa por enriquecer el vínculo teórico y práctico entre las luchas de las mujeres y la crítica a la violencia contra los animales no humanos.

39. MARTHA NUSSBAUM, *Las fronteras de la Justicia* (España: Paidós, 2007) 22 .

40. *Ibid.*, 345.

41. *Ibid.*, 333.

42. *Ibid.*, 353.

43. MARTA TAFALLA, *Los derechos de los animales* (España: Idea Books, 2004). CHRISTINE KORSGAARD, *Las fuentes de la normatividad* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas, 2000). GOODALL J, & BEKOFF M., *Los diez mandamientos, para compartir el planeta con los animales que amamos* (España: Paidós, 2003). URSULA WOLF, *Ética de la relación entre humanos y animales* (España: Plaza y Valdés, 2012). CONH PRISCILA, FERRATER MORA, *Ética aplicada* (España: Alianza, 1981). JIMENA RODRÍGUEZ (ed.), *Animales no humanos entre animales humanos* (España: Plaza y Valdez). TERESA GIMÉNEZ CANDELA, *Animales y derecho* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2015).

## Bibliografía

- Adams, Carol. *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. United States of America: Bloomsbury, 1990.
- Arendt, Hannah. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Mariarsa, 1984.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. México: Porrúa, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. México: Austral, 1995.
- Bialostosky, Sara. *Panorama del derecho romano*. México: Porrúa, 2007.
- Bravo, Agustín & Bravo, Beatriz. *Derecho Romano*. México: Porrúa, 2012.
- Cicerón, Marco Tulio. *De los fines de los bienes y los males*. México: UNAM, 2003.
- Chapouthier, Georges. *¿Qué es el animal?* España: Akal, 2006.
- Donaldson, Sue & Kymlicka, Will. *Zoopolis. A political Theory of Animals Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Leneman, Leah. "The Awakened Instinct: vegetarianism and the women's suffrage movement in Britain", *Women's History Review*, vol.6, n° 2. (1997): 271-278.
- Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Lucano Ramírez, Hilda Nely. *A Favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo*. México: Centro Universitario de los Lagos, 2017.
- Luxemburgo, Rosa. *Cartas de la prisión*. España: Akal, 2019.
- Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la Justicia*, España: Paidós, 2007.
- Ferrajoli, Luigi. *Derechos y garantías. La ley del más débil*. España: Trotta, 2016.
- Flandrin, Jean-Louis & Massimo Montanari. *Historia de la alimentación*. España: Trea, 2004.
- Iglesias, Juan. *Derecho romano. Historia e Instituciones*. España: Ariel, 1993.
- Pateman, Carole. *El contrato sexual*. España: Anthropos, 1995.
- Petit, Eugène. *Tratado elemental de Derecho romano*. México: Porrúa, 2013.
- Pierce, Jessica & Bekoff, Marc. *The Animals agenda, Freedom, Compassion and Coexistence in the Human Age*. United States of America: Beacon Press, 2017.
- Rose, Hilary. "Learning from the New Priesthood and the Shrieking Sisterhood: debating the life sciences in Victorian England", en *Reinventing Biology: Respect for life and the creation of knowledge*, Lynda Birke & Ruth Hubbard (eds.), 3-20. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El origen de la desigualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- De Waal, Frans. *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* México: Tusquets, 2016.

# REINTERPRETAR EL CUERPO DEL HOMBRE Y SU GÉNERO. DESMONTAJE DEL MANDATO DE MASCULINIDAD

RAÚL MATEO BERNAL MENDOZA\*

**Resumen:** Ante la inminente crisis de la situación de la mujer en América Latina, donde sufre de incontables violencias, es inevitable e ineludible para los hombres ser conscientes de esta realidad y dar una respuesta desde comportamientos y actitudes. Por ello el siguiente texto pretende hacer una reflexión filosófica sobre el ser hombre, vivir la masculinidad, construir el género y la relacionalidad ante la realidad que se nos presenta. Además, se quiere dar un punto de vista empático a la lucha feminista, alentando a un desmontaje del mandato de masculinidad sugerido por Rita Segato y apuntar implicaciones que tienen los cambios de paradigma para los hombres.

**Palabras clave:** Feminismo, Masculinidad, Violencia, Género, Hombre.

**Abstract:** Facing the crisis of the women in Latin America due to the different violence, it is ineluctable and undoubtable to men to be conscious of this reality and give an action and behavioral answer to it. For that reason, the following text aims to make a philosophical consideration about being a man, be masculine, build the gender, and the relationship in front of the reality that is present to us. Likewise, the author wishes to express an emphatic perspective on feminist struggles, as encourage abolishing the *mandato de masculinidad* described by Rita Segato and point out some issues that involve those paradigms changes to the men.

**Key Words:** Feminism, Masculinity, Violence, Gender, Men.

---

\*Licenciado en Educación Básica con énfasis en inglés, por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía en el Instituto de Filosofía A.C., Guadalajara.

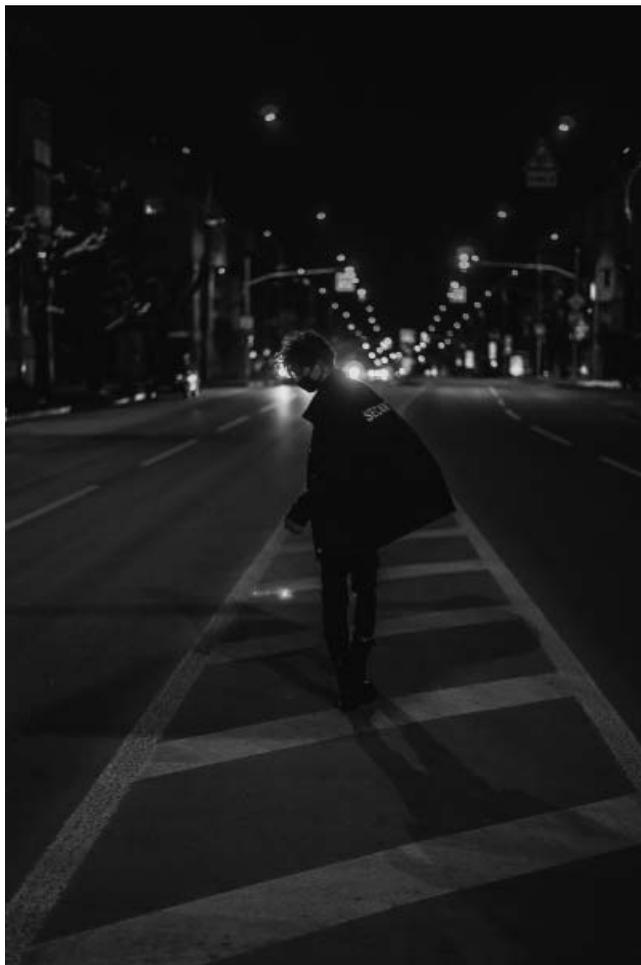


Foto: Elijah O'Donnell

En el siguiente ensayo quiero reflexionar y proponer la necesidad de reconfigurar mi ser hombre en el mundo, apostando así a la posibilidad de cambios en cuanto al entendimiento, las relaciones y las concepciones personales con mi cuerpo, mi género, los otros y las otras. Lo anterior suscitado en el diálogo personal con las manifestaciones de las mujeres feministas y con la experiencia propia de ser varón. Para este fin, tomaré algunas guías en cuanto a la perspectiva de los cuerpos y las desigualdades de estos entre hombres y mujeres, posteriormente, propongo revisar apuntes

sobre el cuerpo como situación personal para luego pasar a lo que nos han enseñado sobre nuestros cuerpos y las características que deben poseer, proponiendo luego seguir el desmontaje de mandato de masculinidad, siguiendo la propuesta de Laura Rita Segato, como tarea posible para hombres que seguimos empáticamente los movimientos feministas, concluyendo así con el replanteamiento sobre la posibilidad de re-construcción de género habitando en concreto el cuerpo de varón.

Ante las reflexiones feministas, expresiones de desigualdad entre mujeres y hombres, además de un sin número de atentados, agresiones y abuso contra las mujeres, nacen varios cuestionamientos: ¿Cómo siendo hombre puedo ser empático ante estos dolores? ¿Qué puedo hacer desde mi realidad para caminar junto con estos movimientos? ¿Qué imaginarios de género debo replantearme? ¿Cuáles representaciones ganan en el ser varón? ¿Cómo ser hombre hoy? Preguntas que de inmediato conectan con la historia personal y la configuración de mi género habitando un cuerpo de varón. Poniéndome así frente a la reflexión sobre cómo me han enseñado a ser hombre, aceptando formas masculinas con las que quizá no esté muy de acuerdo, omitiendo o aceptando muchos privilegios por ser hombre.

Hay privilegios que se develan cuando escucho los temores que viven las mujeres por el simple hecho de ser mujeres. Florence Thomas<sup>1</sup>, en un libro dedicado a su hija imaginaria, Violeta, describe estos temores de ser atacadas en cualquier momento por un hombre en un ascensor, en la calle, en el transporte público o incluso por un amigo borracho. Además de la denuncia que hace históricamente, apoyándose de François Collin, a los distintos flagelos o agresiones

1. Florence Thomas es magíster en psicología social por la Universidad de París, profesora titular y emérita de la Universidad Nacional de Colombia, coordinadora del grupo Mujer y Sociedad, columnista y activista feminista.

al cuerpo de la mujer en distintas culturas<sup>2</sup>. Temores y agresiones que como varón no he experimentado, y cabe mencionarlo, me he visto en ventaja en estas situaciones similares. Por tal motivo, estos privilegios me cuestionan.

Si bien no he registrado estos temores en mi persona, he configurado mi ser hombre desde rasgos muy precisos que pueden olvidar a la mujer como actor en la sociedad, perpetuando de esta manera formas de agresión. Por ello, veo importante resaltar la exposición de Daniela Ayala<sup>3</sup>, en cuanto al pensamiento de Simone de Beauvoir cuando señala que el “cuerpo siempre se constituye como la parte más íntima de nuestra situación. Por situación, entendemos aquella serie de condiciones, restricciones, características y cualidades que nos posicionan en el mundo”<sup>4</sup>, dentro de la situación añadiría privilegios.

Bajo este marco de situación es posible llamar la atención sobre la posición dentro de la sociedad en el que está la mujer en las sociedades actuales de América Latina. Rita Segato imagina una pirámide en donde a la base está la mujer y su cuerpo, en una situación subordinada, castigada, subyugada, cosificada, violada, agredida, etc. Situación de la cual ve imposible quitarla, muy a pesar del sinnúmero o sin fin de leyes, literatura, reconocimientos sobre los derechos de la mujer<sup>5</sup>. Con esto tenemos que el cuerpo nos da un dato sobre su estar en el mundo, pero quisiéramos profundizar en cuanto al ser hombre, lo que lleva a pensar más allá del cuerpo y nos hace pensar en género.

Indistinto de la condición sexuada, todo ser humano posee cuerpo, es el primer espacio de encuentro con el mundo y vía de interacción con él. Tenemos que el cuerpo aparte de estar en una situación determinada, será el primer momento frente al mundo y la interacción con él, aspectos que quisiéramos direccionar para entender el género. Siguiendo a Judith Butler, entendemos el “género como proyecto incesante, acto diario de reconstrucción e interpretación”<sup>6</sup>, además de ser un proceso, es decir, se va construyendo culturalmente en la vida cotidiana, lo vamos generando como personas en nuestras vidas y sociedades.

Por su parte, y en coincidencia con Butler, Segato señalará en un modo más radical, que el género será “la forma o configuración histórica elemental de todo poder en la especie”<sup>7</sup>. Lo cual detona, en cualquiera de los dos casos de entendimiento de género, la oportunidad del hombre de plantearse el reconfigurar su ser, es decir, que al experimentarse en un cuerpo privilegiado frente a la sociedad, tiene la posibilidad de primero ser consciente de su situación, para luego habilitar el proyecto de realizarse como género.

En esta línea de reflexión, Butler ahondará afirmando que “si el género es una forma de existir el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una situación, un campo de posibilidades culturales a la vez recibida y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo parecen ser cuestiones completamente culturales”<sup>8</sup>. Lo cual permite repensar como queremos

2. Cfr. FLORENCE THOMAS, *Conversaciones con Violeta; historia de una revolución inacabada* (Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, SAS, 2006), 132-135.
3. Daniela Ayala es Lic. en Filosofía por el Instituto de Filosofía A.C., Guadalajara Jalisco, y profesora de dicho instituto. Candidata a maestra en investigación educativa por la Universidad de Guadalajara.
4. DANIELA AYALA CÓRDOVA, “Simone de Beauvoir: La escritura como proyecto global” *Revista Piezas, en Diálogo Filosofías y Ciencias Humanas*, 25 (2017) 72.
5. Cfr. RITA SEGATO, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños, 2016), 97.
6. JUDITH BUTLER, “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault” en *La construcción cultural de la diferencia sexual*, Comp. MARTA LAMAS, (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2000), 309.
7. RITA SEGATO, *op. cit.*, 19.

y podemos vivir los hombres que vemos urgente el replanteamiento de paradigmas ante los ideales de ser hombres y mujeres. La tarea queda entonces abierta para reinterpretar lo que hemos recibido como hombres y las visiones masculinas que se tienen, pudiendo conjugar quizá aspectos que se nos han sido negados o que nos hemos negado, así como cuidando las relaciones con el propio cuerpo, el género, con los otros y las otras.

Bajo este marco de situación y de género como posibilidad para reconstrucción, podríamos mencionar algunos ejemplos en cuanto al entendimiento del género masculino, primeros a replantear, teniendo en cuenta y sobre la mesa las situaciones del cuerpo del varón frente al cuerpo de la mujer, a la vez que la construcción de género que esto ha significado. Germaine Greer afirmará que el vello en la imaginación popular se tiene como indicación sexual, aspecto que se invita a cuidar en los hombres y suprimir en las mujeres, teniendo de trasfondo instintos competitivos, agresivos, de vigor o libidos como significados. En otro ejemplo sobre el deber ser de los cuerpos, Greer expresará la realidad de los pechos de la mujer, los cuales en cuanto están una vez estirados, caídos, agostados no son exaltados<sup>9</sup>. Aspectos del cuerpo que podrían confirmar no solo desde el ser mujer, sino como hombre, y creo afirmarlos en la educación de casa, escuela o iglesia, reforzada desde los discursos populares. Discursos con los que además me he visto en tensión, pero que a su vez me han llevado a pensar que ser consciente de ellos y encararlos puede ser el primer paso para generar una re-significación.

Encaminaría la reflexión al desmontaje del mandato de masculinidad, que propondrá Rita Segato, antropóloga y feminista argentina, quien ha trabajado la violencia contra la mujer ampliamente en América Latina. La autora propone dicho mandato “como primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación”<sup>10</sup> por parte de los hombres, el cual “si no legitima, definitivamente ampara y encubre todas las otras formas de dominación y abuso, que en su caldo se cultivan y de allí proliferan”<sup>11</sup>. Los hombres entonces desde las enseñanzas para ser hombres han cultivado una actitud de “machos”, es decir que tiene talantes como la agresividad, el poco temor, la poca vulnerabilidad, la nula expresión de los sentimientos, la fuerza, el desinterés por las tareas domésticas y un deseo de dominación y mando sobre otras personas, en concreto sobre mujeres. Esta última característica es muy importante para Rita Segato. Actitudes que hoy por hoy la autora verá como aliadas a la violencia contra las mujeres, cuya expresión más exaltada son los femigicidios<sup>12</sup>.

Ahora bien, esta resignificación de género tropieza con los mandatos o deberes de ser hombre o mujer, mismos que están presentes en los cuerpos y las actitudes masculinas o femeninas, y los cuales trascienden en forma de actos concretos dentro de la sociedad. Es indispensable retomar la genealogía de los mandatos de masculinidad para entender cómo los hombres hemos generado normas para nuestros cuerpos, actitudes, sentimientos y formas de expresión de la identidad, que cabe mencionar, han llegado a ser nocivas para las relaciones sociales. Cristina Sánchez Muñoz, en un estudio a propósito de Simone de Beauvoir,

8. JUDITH BUTLER, *op. cit.*, 313.

9. *Cfr.* GERMAINE GREER, *El eunuco femenino* (México D.F.: Editorial Azteca S.A., 1970), 34-38.

10. RITA SEGATO, *op. cit.*, 16.

11. *Ibid.*, 21.

12. Este término refiere a delitos que tienen intención letal en contextos de impersonalidad. Para ampliar más el término, *vid.* RITA SEGATO, *op. cit.*, 85.

señala que la construcción cultural en relación con la masculinidad y el poder no solo han sido nocivos para mujeres, sino para hombres también<sup>13</sup>. No poder llorar, tener fuerza, no poder ser delicado, ser agresivo físicamente, son actitudes o aspectos que cuestionaría a propósito de ser hombre, y con los cuales empezaría a replantear los modos de serlo.

La propuesta del desmontaje del mandato de masculinidad dará entonces pauta para re-pensar y re-plantearse el estar del hombre en el mundo. Si bien no todos los hombres son los perpetuadores de la violencia o de los femigenocidios, el mandato de masculinidad pareciera sugerir la complicidad por no hacer nada, quedarse callado, alejarse de la situación sin tomar partido o, lo que es más preocupante, ser perpetuador de esta violencia en casa. Acerca de este último punto, Segato declara que el hombre “dividido por un conflicto de lealtades entre su mandato de masculinidad y su conexión con su comunidad y red de parentesco, acaba emulando dentro de casa la agresividad viril del vencedor y es él quien va a transferir la violencia apropiadora del mundo que llega hacia el interior de las relaciones de su propio mundo”<sup>14</sup>. El hombre entonces, no perpetuador de una violencia pública se convierte en perpetuador en una violencia privada, no siendo capaz de tomar partido o tener agencia en cuanto su rol dentro de la familia, queriendo así imitar la colonización que ha sufrido en el espacio público donde se le ha impuesto e investido<sup>15</sup>, ambigüedad del mandato que resaltará la autora. Cabe mencionar que este mandato es un modo colonizador, una masculinidad que llegó de fuera de América Latina y sacó al



Foto: Flavia Jacquier

hombre no blanco de la lógica comunitaria en la que vivía.

El desmontaje del que venimos hablando traerá consecuencias e implicaciones en el modo de relación del hombre con la comunidad y consigo, ya que desarma el discurso del poder y de dominación, además de un modo de construirse como género que se ha traído hasta ahora. Esta re-construcción y re-orientación no con el ánimo de desechar del todo actitudes mencionadas atrás, sino, con el ánimo de hacerlas conscientes y optar por relaciones mejores con ellas. Fijemos pues la

13. Cfr. CRISTINA SANCHEZ MUÑOZ, *Beauvoir, del sexo al género* (España: Bonalitra Alcompas, S.L., 2016), 100.

14. RITA SEGATO, *op. cit.*, 93.

15. Cfr. RITA SEGATO, “Desmontar el mandato de masculinidad” *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas* 28 (2019) 16-21.

mirada en las implicaciones que tendría el desmonte de mandato de masculinidad, las cuales en este intento por entender mi ser hombre ante el grito de las mujeres frente al patriarcado intuyo, por ahora sugeriría tres: la primera, es el reconocimiento de los privilegios que se tienen por ser hombre, por habitar en un cuerpo de hombre, ejemplificado más arriba, para entrar en la tarea de prescindir de ellos y trabajar por hacerlos visibles; la segunda implicación es el esfuerzo por cambiar y de-construir discursos e imaginarios sobre los comportamientos tanto de mujeres como de hombres, pero para este caso sobre todo de hombres en relación con la mujer y otros hombres; finalmente, la tercera implicación remite a la vivencia y la reconstrucción desde una masculinidad decida a dar cabida a lo que culturalmente hemos definido como femenino en la vida propia, femenino refiriéndonos a actitudes de intimidad, de arraigo, de comunidad, relacionalidad como lo señalará Segato<sup>16</sup>.

Indudablemente, este camino puede romper lógicas de individualismo o competitividad en la cual hombres y mujeres estamos siendo educados, este modo se abre a una comunitariedad y a una reconstrucción de vínculos. Inclinaría la balanza en el desmontaje del mandato de masculinidad, a la apuesta de Segato quien afirma que:

Hay que rehacer las formas de vivir, reconstruir comunidad y vínculos fuertes, próximos, al estilo y con las <<tecnologías de sociabilidad>> que comandan las mujeres en sus dominios, localmente arraigados y consolidados por la densidad simbólica de un cosmos alternativo, disfuncional al capital, propio de los pueblos en su camino político, estratégico e inteligente<sup>17</sup>.

Formas de vivir que alientan a nuevas maneras de ser hombre en el mundo en relación con las otras y los otros. Ya no un modo jerarquizado por el hombre, más bien un tanto más comunitario. Resaltaría que la tarea para asumir en preciso se dirige a los hombres que aún se resisten a escuchar los clamores de las mujeres víctimas de estas violencias, pero extendería la invitación de la reflexión a mujeres tanto feministas como no feministas a revisar los modos de relación que se están construyendo con las luchas y las búsquedas personales, es decir tener cuidado con el mandato de masculinidad que todas y todos podemos llevar inscrito en nuestros modos de estar y habitar en el mundo.

Finalizaría este ensayo rescatando el llamado que tenemos hoy los hombres de replantearnos nuestra vivencia de género ante la inminente crisis que suscitan acciones de “machos”, es decir acciones de opresión, acoso, desaparición, violación u otros actos que tienen como objetivo sobre todo a la mujer, pero que también tienen efectos sobre los hombres, o acciones de quietud y pasividad ante estas realidades desiguales. De esta manera, abriendo la puerta a nuevas relaciones con nuestros cuerpos, nuestros géneros, los y las que nos rodean a diario.

Hemos abordado puntos como la violencia a los cuerpos de las mujeres, pasando a comprender a este como primer registro, y queriendo desmontar discursos que hemos representado con nuestros cuerpos y nuestras actitudes, llegando al punto de ver el género como posibilidad de re-significación, para así invitar a los hombres lectores que revisemos nuestras prácticas y no temamos a cambiar modos, u omitir pensamientos que atenten o degraden la dignidad de la mujer e incluso de otros hombres, con ello podemos dar

16. *Cfr. Ibid.*, 105.

17. *Ibid.*, 106.

francos pasos hacia desmontar el mandato de masculinidad. También hemos sugerido desde las intuiciones de la reflexión tres momentos para este desmontaje. Podemos no ser feministas, pero sí solidarios frente esta situación, fijándonos, como ya hemos resaltado, en las injusticias del sistema

patriarcal que también hemos sufrido y lo hemos reproducido. Generando nuevas relaciones, ganando en libertad y también creando espacios o pequeñas grietas a la estructura del capital, que dicho sea de paso ha establecido un orden de dominio y explotación.

## Bibliografía

- Ayala Córdova, Daniela. “Simone de Beauvoir: La escritura como proyecto global”. *Revista Piezas, en Diálogo Filosofías y Ciencias Humanas*. 25 (2017) 66-78.
- Butler, Judith. “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault” en *La construcción cultural de la diferencia sexual*. Compilado por Lamas, Marta, 303-327. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2000.
- Greer, Germaine. *El eunuco femenino*. México, D.F.: Editorial Azteca, S.A., 1970.
- Sánchez Muñoz, Cristina. *Beauvoir, del sexo al género*. España: Bonallettera Alcompas, S.L., 2016.
- Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- Segato, Rita. “Desmontar el mandato de masculinidad”. *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 28 (2019) 16-21.
- Thomas, Florence. *Conversaciones con Violeta; historia de una revolución inacabada*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, SAS, 2006.

# COLIBRÍES SALVAJES<sup>1</sup>

ÓSCAR VELÁZQUEZ\*

## I

Cuando era viejo, solía guardar los mejores vinos debajo de la alfombra. La de la sala. Y aunque el abultamiento en su planicie era evidente, estaban más seguros allí que en cualquier otro sitio. ¿Quién se molestaría en levantar la alfombra?

Cuando tenía visitas tropezaban, con regularidad, la irregularidad de la alfombra. Yo les decía que era por el vino y algunos se ofendían. O se miraban los pies, confundidos.

Caían bajo los efectos del vino.

Ahora, los resguardo en otro sitio, bajo tierra. También yo me lo pasaba en el piso.

## II

Luego de cruzar con el lobo el bosque de ahuehuetes vine a disolver algunos recuerdos: dos, mordidos por colibríes salvajes; otros, bajo hielo de amatista.

Sin duda, cada placebo va dando forma al terreno pisado. Y cada flor nueva. Y cada robusto ahuehuate del pantano.

---

\*Músico y poeta. Ha participado en diversas antologías. En 2008 publica su poemario *Quítanos hoy el pan de cada día*. Actualmente prepara la publicación de *Poema al río*, su último libro de poesía.

---

1. *Colibríes salvajes* nace de una actividad completamente lúdica, un juego entre el autor y la fotógrafa Mariana Xanati Vázquez, que consiste en tomar una palabra o imagen al azar y escribir, sin más miramientos, un texto que le evoque. Cada poema de esta selección de textos ha sido escrito durante la cuarentena por Covid-19, los primeros días de julio de 2020.

## III

Piensa en los reflejos del agua,  
la luz de la luciérnaga  
y el mármol amarrado a espigas.  
Todo toma forma  
bajo el arcoiris.

Dos colibríes danzando  
te toman de las manos.  
Hay un canto claro.  
La ceniza de la lluvia  
cubre cada voz, le viste.

Mira los reflejos del agua.  
Allí están las fotografías  
que tomarás descalza.

## IV

Reconocer el plano  
desde la puerta.  
¡Qué asarozo destino!  
¡Qué azul crujir de la cama!

Aparece tu cuerpo  
adornado de besos  
y me descubro habitándolo.  
La luna rueda junto al buró  
y un espasmo se imprime.

Reconocer el sudor  
y dejarlo caer.  
¡Qué armonioso silencio!  
¡Qué azul crujir de la cama!

Aparece mi cuerpo  
rodeado de versos  
y te descubro habitándolo.  
La luz resbala junto al sillón  
con un rojo sendero desde la ventana.

La habitación es ya irreconocible  
hasta la puerta.

## V (Tanque)

Tanto metal en la coraza.  
Tanto coral.  
¿De qué sirve deambular  
dentro de este tanque  
por cada pasadizo de la noche?

Está programado el comportamiento  
desde el televisor,  
arcoiris que engrisece.  
Tanto metal  
que a veces cruje,  
derrotado, oxidado.

La herrumbre es de la sal  
y del delirio.

¿De qué sirve habitar  
dentro de este tanque...?

Cada pasadizo  
está de este lado de la noche.

## VI

Desde la infancia tuve  
adherida la idea de la noche  
como la medida formal de la luz.  
Hay un fondo detrás del fondo espacial,  
un fondo al cual se llega más de una vez.

Tuve adherida la idea del alumbramiento  
como medida furtiva de la noche.  
Porque la noche tiene la mesa puesta  
con un banquete y música  
para todo aquél que llora.

La idea de que la noche es  
un alumbramiento, epifanía perenne,  
racimo de estrellas e ilusiones,  
capítulo abierto, capullo encendido...

Esa idea...

Desde la infancia lo supe  
y escribo sobre manteles  
de papel, de ixtle, de seda,  
de cualquier materia  
mientras sea lo suficientemente oscura  
para albergar estrellas.

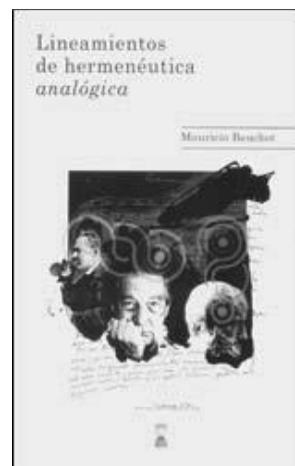
© Óscar Velázquez, Julio 2020.

# LINEAMIENTOS DE HERMENEÚTICA ANALÓGICA

MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Editorial Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, Monterrey, 2006.

L.F. LUIS GABRIEL MATEO MEJÍA\*



Nuevamente nos brinda este autor, un tratado sobre hermenéutica analógica. Desde el comienzo, formula el planteamiento sobre la estructura y función de ésta. En la medida que confronta una posible salida a la filosofía de la postmodernidad, buscando dejar lo unívoco y lo equivoco de la filosofía moderna. La hermenéutica se renueva en un camino prudencial y no meramente científico-sistemático.

La similitud de esta forma analógica de desarrollar la filosofía experimenta un gradiente hacia la virtud analéctica y hacia los elementos diafilosóficos, que no son meras diferencias lingüísticas, sino que además, plantean estructuras a la analogía que dan salida al pensar moderno. Dentro de estas estructuras se esquematizan las

siguientes: a) la hermenéutica es más amplia que la puramente unívocista y más estricta que la puramente equivocista; b) tendrá los distintos modos de la analogía, considerados tanto en la tradición filosófica como en la filosofía contemporánea; c) abre el ámbito de las interpretaciones sin que se vayan al infinito; d) permite guardar un equilibrio entre la interpretación literal y la alegoría; e) permite oscilar, entre la interpretación metonímica y la metafórica; f) ayuda a captar el sentido sin renunciar a la diferencia; g) contiene una interpretación, a la vez sintagmática y a la vez, paradigmática; h) tienen como instrumento principal la distinción y por ello, requiere del diálogo; i) hace por combinar y equilibrar proporcionalmente

\*Luis Gabriel Mateo Mejía: Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía. Ingeniero en Desarrollo de Software por la Universidad Abierta y a Distancia de México y Maestro en Tecnologías para el Aprendizaje por la Universidad de Guadalajara. Docente de asignatura del Instituto de Filosofía y del Instituto Tecnológico Superior P'urhépecha.

lo nomológico y lo dialógico; j) supera la dicotomía entre la descripción y la valoración; k) ayuda a superar la dicotomía de Wittgenstein entre el mostrar y el decir.

Por otra parte, dentro de las funciones de la hermenéutica analógica se encuentran: evitar el inconveniente entre una hermenéutica unívoca y una equívoca, pues al superar las restricciones de ambos elementos, frena el relativismo de la interpretación infinita, así como la inconmensurabilidad completa de los conceptos, puesto que integra las dicotomías, sin confundirlas o reducirlas, evitando la mezcla en extremo. Como permite privilegiar lo diferente sin perder la semejanza, interpreta correctamente el símbolo. Conjunta pues, en el límite, la ontología y la hermenéutica. Puesto que se da apertura a una cierta ontología, es decir, ontología analógica, acorde a una hermenéutica analógica. Permite la construcción de una filosofía política, superando los desencuentros entre el liberalismo y el comunitarismo, por lo que realiza una filosofía latinoamericana que se inserta en el conjunto de la filosofía universal. Por ende, el acto de interpretación analógico, desde una iconicidad y una epistemología de sentido y significado, resalta con su proporcionalidad y servicio al pensar actual y necesario al crecimiento humano para el siglo XXI.

De igual manera, desde la aportación que tiene la historia de la hermenéutica analógica en América Latina, resulta favorable para la defensa de los derechos humanos, para la interpretación bíblica y la formulación de los aciertos y errores en materia de políticas de gobierno. Es así como se exponen los autores clásicos, muchos de corte religioso o clerical, que denunciaron desde el comienzo de la

colonia, los equívocos de la esclavitud o explotación humana, los fundamentos de la lógica que devino en el desarrollo de las ciencias modernas, las instituciones y las universidades. Es inmenso el caudal de pensadores y aportaciones, que han surgido durante los últimos quinientos años de historia latinoamericana. Durante los cuales, Beuchot enfatiza muy bien los movimientos iusnaturalistas, iuspositivistas, filosóficos analíticos y los que mantuvieron la tradición interpretativa analógica.

En una siguiente revisión, se analiza la aportación de Nietzsche, quien para nada es ajeno a la hermenéutica y analogicidad. Nietzsche atina en la búsqueda del *phrónimos*, que es el sujeto prudente y va en la línea de la *phrónesis*. Pero para lograrlo, se hace una fuerte tensión entre el hecho o la interpretación. En esta tensión, se aplica el método genealógico, el cual, mediante el desarrollo de la teoría del *logos*, deconstruye una ontología que no contribuye al desarrollo pleno de la vida humana. Beuchot insistirá en la visión general de este escritor, pues muchas veces se observa la *pars destruens*, y se deja a un lado la *pars construens* que, en suma, reformula la metafísica del hombre de la vida, mejor dicho, el hombre de la voluntad. Puesto que la afirmación de la vida, es mayor que el nihilismo que deconstruye, con su aguda crítica, la incongruencia de la naturaleza humana. La tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo, es una búsqueda para retomar el camino hacia lo analógico y no solamente lo antipositivista. Desde esta postura, se tiene un perspectivismo de corte pragmático que renueva la ontología analógica en un nuevo equilibrio. Pasamos pues a una ontología viva en la que todo ser humano es un jugador, y no meramente un espectador, es decir, convierte al

ser humano en un artista, pues cultiva la *areté* en una metafísica que supera lo tíquico y lo hipócrita. En suma, la metáfora y la metonimia son unas virtudes que trasladan al ser humano a una integración con su ser biológico, racional y cósmico, famoso viaje en el cuento nietzscheano del camello, el león y el niño.

Se sigue con Pierce, en un análisis sobre la iconicidad que se explica como una semiosis analógica. En efecto, Pierce, un grande entre los univocistas, hereda de los medievales, inclusive del aquinense, la analogía. La percepción contiene entonces al signo natural, al convencional y al consuetudinario, que se remiten al índice, al símbolo y al icono, respectivamente. De esta manera, para lograr una buena hipótesis o abducción, *apagogé*, se debe considerar el icono que es análogo, pues el índice es unívoco y el símbolo equívoco. Finalmente, el icono, también se divide en tres: imagen, diagrama y metáfora. Lo que da como resultado es la generación de nuevos conocimientos, puesto que la iconicidad es analogía, con lo cual, Pierce, rompe las dicotomías, como lo teórico y lo práctico, lo expuesto y lo interpretado, la materia y la forma, etc., dando paso del pragmatismo al pragmaticismo. Sin embargo, debido a la inexistencia de iconos puros o desencarnados, la analogía estudiada por Pierce contribuye a formular un discurso, capaz de dialogar con las ciencias sociales o exactas, como es el caso de las matemáticas. El discurso pues, sigue una distinción, que no es una explicación por autoridad, sino una argumentación dilemática, donde el dilema, no se desvanece en los cuernos de sus contradicciones, sino sigue a una salida deductiva-inductiva, esta puede ser confundida con el argumento por analogía.

La siguiente partidura la compone el pensamiento analógico de Hans Blumenberg, aplicado a la filosofía de la historia. Primero que nada, se destaca en fundamentar la modernidad desde la secularización, entendida como ilegitimidad en el proceso y devenir histórico. Beuchot sigue la huella de la analogía y la encuentra en la historia, pues Blumenberg ve la secularización como una interpretación distinta, pero de un mismo fenómeno histórico: la condición humana. La secularización pareciera ser entonces la gran analogía, destinada al fracaso moderno, de hecho, fatalista, puesto que todo se ha inmolado en aras del progreso. En parte la culpa es del cristianismo, pues ha secularizado todo, aun el mismo concepto de secularización, puesto que integra en la escatología, la continuidad del mismo fatalismo modernista. Surge pues la filosofía de la historia de forma inevitable, a la par Blumenberg analiza las analogías y los analogistas de la historia. La escatología ha sido entonces el proceso de secularización, el cual, desde la arqueología ha mostrado una analogía en la filosofía de la historia, puesto que no hemos salido de una *prónoia* o providencia, solamente hemos cambiado de mesías: un salvador por un progreso científico, es decir, seguimos en un *corsi e ricorsi*. Ya lo explicó Nietzsche en su eterno retorno de lo mismo, para criticar la linealidad de la historia, especialmente la cristiana. Seguimos pues en una teodicea secularizada. Beuchot insistirá en una cierta analogía, como la que se encarna en la sacralidad de la edad media, al momento de que se rescata una teología negativa y el mismo tiempo, se regresa a la realidad.

Enrique Dussel nos presenta una analogía como analéctica, es decir, analo-

gía aplicada a la dialéctica. Por ejemplo, desde la ética liberadora, que conecta nuevamente a la ética con la política. En esta ética, confluyen la materialidad y la formalidad, entrecruzando sus caminos, pues en la primera se contienen aspectos axiológicos y en la segunda encontramos aspectos discursivos. Desde luego, la pertenencia o sentido de inclusión, así como el sentimiento de exclusión, deben de ser trabajados con más ahínco, por ello, el concepto de identidad e interpretación, hacen presente la hermenéutica. Dussel, un luchador social, busca en la transmodernidad, una salida a la postmodernidad, una nueva construcción de lo político y lo cívico, en donde se puedan solucionar las dicotomías del bien y la verdad moral. Reconoce los problemas sin atisbo y sin salida que encontramos en los postmodernos, por lo que es común perder el sentido de los valores y los ideales que realmente nos humanizan, tanto en Europa como en Latinoamérica. Por lo tanto, la analéctica, en función de liberar completamente al sujeto, debe ir hacia una antropología filosófica de sentido, en donde la ética y la ontología convergen en un proceso de afirmación, negación y superación. Dialéc-

ticamente se conducen a través de la analogía que tensa los polos de la metáfora y la metonimia. Se rompe así la univocidad o equivocidad, a través de los límites de una interpretación apropiada de la realidad.

Para cerrar el texto, tenemos las aplicaciones de la hermenéutica analógica en diversos campos. En los que se aplica la proporción de una interpretación, tanto asertiva como lógica e incluso prudencial, a los problemas que surgen en el actual mundo de la filosofía: por ejemplo, a la pedagogía, al derecho, a la historia del arte, a la antropología, a los estudios de género, a la ingeniería sistemática y a los estudios de la cultura. En todos estos casos, la propuesta de hermenéutica analógica intenta desenredar el marasmo de problemas conceptuales, que han surgido por el pensar univocista o equivocado de las diversas teorías que surgen al interior de dichos campos de estudio. Debido a que las distintas disciplinas interpretan la realidad de su campo, con respecto a la objetividad de los conocimientos y la ciencia, la propuesta analógica no erradica dicho proceso, sino que contribuye al logro y éxito de su objetividad. Por tal razón, este estudio contiene un valor a la disertación filosófica y a la misma historia del pensamiento científico.

# NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** solo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

## Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

## Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).  
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

**Un autor:** MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

**Dos autores:** PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

**Tres o más autores:** GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

**Editor o compilador:** HANS Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

**Notas de pie de página:** a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos (“voladitos” o en superíndice), sin punto en la llamada.

**Citas textuales:** cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría solo en el margen izquierdo.

**Bibliografía:** se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”. *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Suscripciones, contactos, ventas.  
Para todo tipo  
de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior  
y fuera del país contactar a los teléfonos:  
01 +52(33) 3631 0934/43 ext. 1102,  
correo electrónico:  
revista.piezas@if.edu.mx.



**Duda, incluso de ti,  
eso provocará  
la emergencia de tu existencia.**



**IAPE**  
**UNIVERSIDAD**

Doctorado en  
**Filosofía**  
y Ciencias Humanas

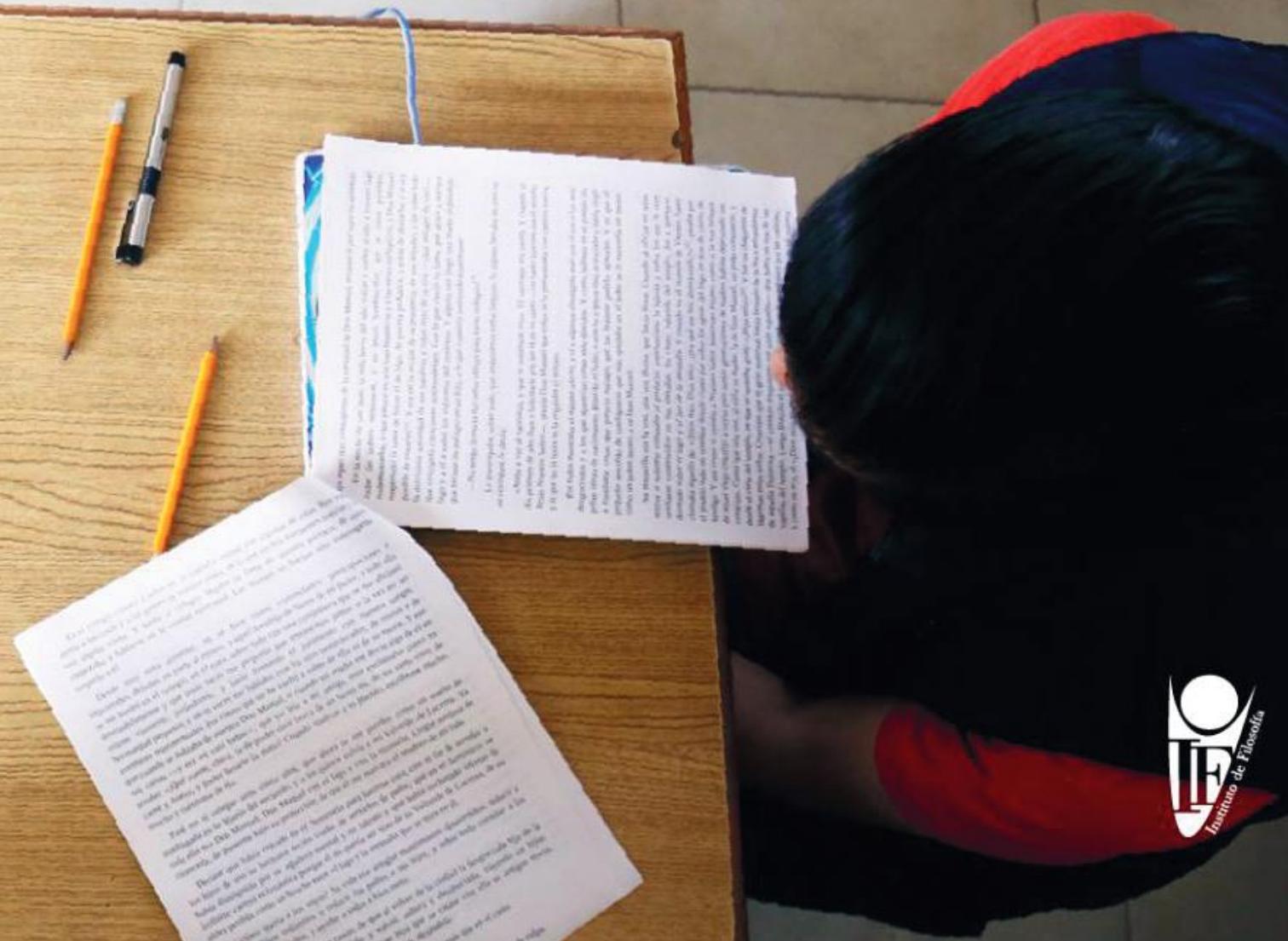
RVOE SEYD-SUP010/2018  
Modalidad no escolarizada - a distancia

**Informes:**  
promocion@iape.edu.mx

+52 (614) 4147879 o  
whatsApp al  
+52(614) 4441272

[www.iape.edu.mx](http://www.iape.edu.mx)

# En las aulas se forman ideas que están en contacto con la vida



**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA CON  
RECONOCIMIENTO OFICIAL SEP**

MODALIDAD PRESENCIAL  
MODALIDAD EN LÍNEA

**CURSOS, TALLERES Y DIPLOMADOS.**

**CONOCE MÁS:**

**INFORMES:**

**3322563078**

**3336310934 EXT. 1102**

**DIFUSION@IF.EDU.MX**

**[www.if.edu.mx](http://www.if.edu.mx)**