

ÍNDICE

- 3 **EDITORIAL**
- 7 **ESPIRITUALIDAD Y DERECHOS HUMANOS**
María Guadalupe Morfín Otero
- 21 **LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS:
CONSTRUCCIÓN FÁCTICA DE UNA ÉTICA UNIVERSAL**
Enrique Marroquín Zaleta
- 43 **TEAR-JERKING: UNA PROVOCACIÓN DE RICHARD RORTY**
Miguel Fernández Membrive
- 59 **DE LA PERSPECTIVA ÉTICA PERSONAL AL IDEAL
DE LA UNIDAD SOCIAL, EN UN NUEVO HORIZONTE
CIVILIZATORIO. ALGUNAS IMPLICACIONES ÉTICO-POLÍTICAS
DEL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR**
Luis A. Aguilar Sahagún
- 79 **TEORÍA Y PRAXIS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL**
Raúl Fonet-Betancourt

- 101 PRESENTACIÓN**
- 105 METÁSTASIS DEL TIEMPO: EL SUJETO Y LA TRADICIÓN EN LA EXPERIENCIA CULTURAL CONTEMPORÁNEA**
J. Igor Israel González Aguirre
- 125 SUJETO Y TRADICIÓN EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**
Rommel Navarro Medrano
- 137 EL SUJETO EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA HUMANISTA: MÁS ALLÁ DE LA FRAGMENTACIÓN**
Luis A. Aguilar Sahagún
- 157 EL OYENTE DE LA PALABRA. SUJETO Y TRADICIÓN EN LA TELOGÍA Y LA PRÁCTICA CRISTIANA ACTUAL**
David Bobadilla

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

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



El presente número de **Piezas** es especial. Lo es porque está centrado en una temática que le es propia tanto a nuestro Instituto de Filosofía como a la tendencia de nuestra revista. La enseñanza de la filosofía como formación es el tema. En esta actividad formativa están puestas todas las energías y los esfuerzos que el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM) ha desatado para llevar adelante su proyecto: la formación filosófica de los candidatos a la vida religiosa y de los laicos preocupados por los problemas sociales y de la cultura de nuestro entorno. La enseñanza de la filosofía permite que se reflexione “sobre el empeño de la libertad frente al *Verdadero* y a la verdad, porque ella es ante todo una sabiduría capaz de unificar y de hacer crecer nuestra personalidad. La filosofía crea una forma mental, una disposición intelectual, un *habitus* próximo a la fe, a la capacidad de sobrepasar lo inmediatamente dado, a la proposición material o positiva, para referirla a aquellos que la fundan e iluminan” escribe nuestro decano de estudios el **P. Rubén Aldana** en la *Lección Inaugural* que encabeza este número de **Piezas** la cual además, ha sido referencia de reflexión en la apertura del presente ciclo escolar.

Pensar la enseñanza de la filosofía en el contexto de la formación integral, de la búsqueda de la verdad y del dar razón de la fe, representa un desafío en estos tiempos de fragmentación social y de la persona. Por eso, en la misma línea que la *Lección inaugural*, el ensayo de el P. **Luis Fernando Falcó Pliego**, actual rector del IFFIM, abre la discusión con la que *Piezas* se imprime en su número cinco y propone una reflexión autocrítica y sugerente a partir de la trayectoria de nuestro Instituto de Filosofía. El rector, se aboca a compartir un panorama de la vida académica y formativa del IFFIM desde sus lineamientos actuales y a bosquejar la tarea fundamental de aportar a la formación de sus estudiantes como sujetos pensantes, críticos, éticos y responsables, para los desafíos actuales de la misión eclesial. Y es que la formación filosófica, especialmente la que ayuda a fortalecer la vida religiosa, debe apuntar de varios modos a la reconstrucción de una subjetividad debilitada por el actual sistema educativo y sus métodos al servicio de la tecnologización, que dicho sea de paso han tendido a la desarticulación entre verdad y fe, cuya unidad es propia del camino integral en la formación filosófica sobre todo para la vida religiosa.

Desde esta perspectiva los artículos que se incluyen esta vez a **Piezas**, parten del esfuerzo intelectual por recuperar la práctica docente de la enseñanza de la filosofía y atisbar horizontes hacia los cuales podría y debería enfocarse esta actividad. Es el caso del Dr. **Miguel A. Romero Morett** quien en su artículo: *Retrospectiva y prospectiva de la enseñanza de la filosofía*, busca hacer un ejercicio de retrospectión de la práctica didáctica con el interés de señalar algunas ópticas desde las cuales la formación filosófica, podría elevar el grado de eficacia en aquellos que aun en nuestros tiempos se interesan por este saber. Lo que se busca aquí, es aportar elementos que coadyuven a problematizar la enseñanza de la filosofía con expectativas prospectivas. Por su parte el Mtro. **Julián Molina** intenta desarrollar algunas implicaciones que se siguen a partir de las maneras de entender la enseñanza de la filosofía. Ahí se distingue entre aprender la filosofía y aprender a filosofar. La primera se orienta a entender los contenidos filosóficos de un autor o una escuela; la segunda, a enseñar a filosofar, buscando que el participante se interese en comprender por sí mismo en dos aspectos fundamentales: la teoría y la práctica. Al filosofar y ejercer un pensamiento libre, nos dice este autor, se asegura una *philosophia perennis*.

Siguiendo con el objetivo de reflexionar sobre la enseñanza de la filosofía, el artículo del Mtro. **Alejandro Fuerte** pretende enfocar al profesor de este campo de saber como un mediador entre el sujeto (alumno) y el objeto (contenidos) que se establece en la relación enseñanza-aprendizaje. Nuestro articulista, ejemplifica la mediación del docente en el proceso cognoscitivo del alumno a través de la relación entre dos titanes de la filosofía: Immanuel Kant y G. W. F. Hegel; convirtiéndola en una sugerencia para el profesor en cuanto estrategia –tanto del lado del sujeto como del objeto– que permitan al alumno la comprensión de los contenidos filosóficos. En el mismo plano didáctico, la Mtra. **Eneyda Suñer** presenta la llamada *Suasoria* como ejemplo de técnica didáctica que puede favorecer el desarrollo de las habilidades cognitivas en los alumnos que estudian filosofía. Si uno de los baluartes más importantes de la formación filosófica es enseñan a pensar, qué mejores maestros en el arte de enseñar a pensar que los mismos autores a cuyo pensamiento interesa acercar a nuestros alumnos; qué mejor método o camino a seguir que el construido por los mismos filósofos. En este sentido, Eneyda Suñer recurre a la historia de la filosofía para buscar en ella, aquello que interesa a la enseñanza filosófica y actualiza una técnica utilizada por los sofistas y perfeccionada didácticamente por los juristas romanos: La Suasoria.

Pero la formación filosófica no sólo radica en una práctica didáctica, también el eco de la *Honradez de la inteligencia* se presenta como una necesidad a la hora de ejercer la enseñanza de la filosofía, así lo asegura brillantemente la Dra. **Rosario Athié**, en el trabajo en que discurre sobre la honradez intelectual como una actitud que parte del interior de la persona perfeccionando su actividad cognoscitiva. Ateniéndose a la necesidad de vincular lo formativo con la verdad, la Dra. Athié evoca algunos textos de la *Gramática del asentimiento* de John Henry Newman relacionados con los prejuicios, sobre todo a raíz de una discusión que sostuvo con Charles Kingsley. La búsqueda de la verdad tiene un profundo sentido educativo y formativo. En este mismo sentido el Dr. **Luis Armando Aguilar Sahagún**, nos muestra que no puede haber formación filosófica sin referencia a la verdad. Desde la contribución del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer al campo de la hermenéutica, Aguilar Sahagún asegura que la obra de este pensador tiene importantes implicaciones para la educación en general y la filosofía en particular. En el ensayo, se sustenta el sentido en que la verdad educa al hombre y la manera en que ello se ilumina a partir del pensamiento de Gadamer.

La enseñanza de la filosofía como formación, es razón fundamental para la existencia del IFFIM, sería un error dejar pasar más tiempo para el debate de este aspecto básico de nuestra institución. Una vez presentado lo que vendrá en el interior de nuestra revista, el lector es responsable de la crítica y dinámica con que **Piezas** unifica el diálogo entre filosofía y ciencia; entre vida y pensamiento, en fin, entre razón y fe.

El Director.





ESPIRITUALIDAD Y DERECHOS HUMANOS*

María Guadalupe Morfín Otero¹

Decía Adorno² que después de Auschwitz no podía haber poesía. Pasaron veinte años y leyó a Paul Celan. Volvió a creer en la poesía. Agradezco que Carlos Payán³ haya aceptado comentar estas palabras, él, que ha sido traductor de Paul Celan.

Mi tema es espiritualidad y derechos humanos. Gloria Ramírez, presidenta de la Academia Mexicana de Derechos Humanos, ha insistido en que pronuncie mi discurso de ingreso, postergado desde hace más de tres años, debido a mis tareas en la Comisión para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez. Sugerí este

* Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Derechos Humanos pronunciado el 20 de febrero de 2007. Parte de este trabajo se tomó de la conferencia “Los derechos humanos, una luz civilizadora” pronunciada el 24 de noviembre 1999 en Casa Loyola de la ciudad de Guadalajara Jalisco, dentro del ciclo de conferencias *Al amanecer el 2000*. También fue publicada en la revista Xipe Totek IX-2. No. 34. junio del año 2000 pp. 133-150.

1. Es Licenciada en Derecho y Maestra en Letras por la Universidad de Guadalajara. Estudió un año de teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Fue presidenta de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Jalisco del 28 de abril de 1997 a la misma fecha de 2001. Es miembro de la Academia Mexicana de Derechos Humanos. En octubre de 2003 fue nombrada Comisionada para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez, Chihuahua. Actualmente es Fiscal Especial para los Delitos de Violencia contra las Mujeres y la trata de Personas, de la Procuraduría General de la República.
2. Cfr. Adorno, T. W. “Después de Auschwitz”, en *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
3. Político y periodista mexicano. Fue Director fundador del periódico *La Jornada*, en el cual ejerció la dirección hasta que pasó a Carmen Lira Saade. Ha sido consejero de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y miembro de la comisión de Garantías y Vigilancia del Partido de la Revolución Democrática. Fue senador de la República por el mismo partido. Actualmente se desempeña como Presidente de *Argos Producciones*.

tema pensando usar parcialmente una conferencia que di en Guadalajara en octubre de 2002, en la cual me fue de gran ayuda Claudia Ruiz Arriola, filósofa y experta en geopolítica del siglo XX.

No ha sido un ejercicio fácil; convivir con el dolor de las mujeres asesinadas y desaparecidas y sus familias en esa frontera norte me ha hecho replantearme mi propia espiritualidad. Aprendí a pronunciar más voces en primera persona del plural, a decir más el nosotros, a partir de un “nosotras”. Viví en momentos la sensación total del desamparo, la impotencia extrema, la desolación. La oscuridad era mucha y las preguntas más. ¿Cómo me atrevo ahora a pararme delante de un auditorio y hablar de espiritualidad y derechos humanos habiendo vivido una crisis que puso a prueba mi propia fe religiosa y que abarcó en círculos más amplios mi forma de entenderme, de ser? Lo hago porque quizá a dos o tres de ustedes pueda servirles que les comparta esto. Y porque también tiene sentido preguntarnos por el motor que nos lleva a poner nuestros zapatos en el camino de los derechos humanos.

Cuando hablo de espiritualidad no la concibo como algo separado de la materia, en esa dicotomía tradicional que hemos aprendido en Occidente. Mi idea de espiritualidad es ante todo la de algo que acontece en el cuerpo, y se expresa a través de él, no separado de la piel ni de la entraña. Puesto que somos cuerpo, y cuerpo que baila, sueña, siente, piensa, se expresa en gestos, sonidos y palabras, y es también presencia y relación, somos en esa medida espíritu, soplo, ánima.

Por espiritualidad no entiendo la profesión de una religión particular, sino una dimensión del ser; una forma de percibirnos a nosotros mismos y de vivir nuestra relación con las y los otros y con el entorno. Hay preguntas cuya respuesta no nos sacia cuando viene en términos de mercado, de consumo, de moda. Hay vínculos más allá de esos términos, en el territorio mismo de lo insondable, de lo que sólo podemos atisbar o intuir medianamente. Son vínculos en varios planos; los que establecemos con nuestros semejantes; los que tenemos con el medio que nos acoge (nuestras macetas, mascotas, plantas, animales, playas, ciudades, desiertos y bosques), y el que vivimos con algo o alguien más allá de nosotros mismos pero también dentro de nosotros, que puede ser Dios, el Absoluto, las Preguntas Fundamentales, el Origen, el Todo, el Misterio, como quieran llamarle.

Para mí puede ser profundamente espiritual un ateo, un agnóstico, un gnóstico⁴. Y carente de espiritualidad alguien que se diga creyente, incluso que cumpla en sus formas externas los requisitos de una fe particular, pero que no se conmueva por estar vivo, por la existencia de los otros, por ser parte de una comunidad, o del planeta, o por pertenecer a una galaxia. Hay quienes se dicen católicos y ni siquiera se conmueven por las parábolas del evangelio, como la del buen samaritano, o la de la mujer infiel perdonada, o la de la pecadora que gasta en un frasco de perfume para honrar a quien reconoce como su Maestro. Hay quienes se dicen católicos y toleran la tortura. Eso es un contrasentido. Esas no son personas ni religiosas (re-ligare, unir, son las etimologías de la palabra religión) ni espirituales.

La espiritualidad no va reñida con un sano laicismo, que es el necesario respeto a la pluralidad de creencias y reglas parejas para todas en un estado constitucional de derecho. Laicismo es también la distinción entre los espacios donde aplican las normas de orden público, válidas para todos, y los espacios de la expresión personal de una u otra creencia. Es propio de una conciencia de laicismo no caer en la confusión de legislar para impedir pecados. La ley se ocupa de delitos, y, aunque el derecho está inspirado en la moral, al ser moral pública o norma común para todos, procura el cultivo de virtudes públicas. Es espiritual quien indaga en sus porqués y en sus raíces; quien se pregunta por su hermano y acepta coexistir con las y los otros en los días de la fatiga y en los días del esplendor.

En mi último informe como defensora del pueblo de Jalisco, afirmé que la plática más rica en contenidos espirituales sostenida durante mi mandato con algún funcionario, fue con un militar de alto rango, un general de División del Estado Mayor Presidencial y comandante en jefe de la V Región Militar. Ni le pregunté por su fe religiosa ni me preguntó por la mía. No sé si es creyente. Sé en cambio que es capaz de una espiritualidad que lo pone en sintonía con su interlocutor, y de abrirse al misterio.

Por lo tanto, al tratar el tema de una espiritualidad de los derechos humanos me propongo ir señalando algunas manifestaciones de ese movimiento del ser. Quien promueve los derechos humanos, defendiendo los de sus semejantes y también los suyos

4. Los gnósticos creen en Dios no gracias a las ortodoxias sino a pesar de ellas.

propios, forma parte de lo que el filósofo checo Jan Patočka⁵ llamaba: “la solidaridad de los conmovidos”. Patočka murió en 1978 tras los interrogatorios a los que fue sometido por firmar y circular la Carta 77 sobre Derechos Humanos junto con Václav Havel⁶.

Iré haciendo referencia a algunas de mis experiencias en mis dos cargos públicos vinculados a los derechos humanos: en la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Jalisco (CEDHJ) y en Ciudad Juárez. Jalisco en un estado con una tradición de conservadurismo; fue escenario de una guerra de religión que se prolongó por tres años, generó su propio altar de mártires y trajo víctimas de uno y otro bando: el del gobierno federal que imponía restricciones a las manifestaciones de culto, y el de los cristeros. El analista y estudioso Fernando Manuel González ha documentado que se puede *Matar y morir por Cristo Rey*; tal es el título de una de sus obras publicadas por Plaza y Valdés.

-
5. Nació en Turnov (Bohemia), el 1 de junio de 1907, hijo de un filólogo clásico, realizó sus estudios primero en el gimnasio de Praga-Vinohradi y después en la Universidad Carlos donde estudió filología románica y eslava y filosofía. En su formación destacan los viajes que realizó a Francia durante el curso académico 1928-29 donde conoció a A. Koyré y asistió en París a conferencias de Edmund Husserl, autor que ya conocía a través de sus escritos. En el curso académico 1932-1933 asistió a los seminarios de N. Hartmann y de M. Heidegger y tuvo la oportunidad de conocer personalmente a E. Husserl y E. Fink que en aquella época era su asistente, entablando una profunda amistad con Husserl que le permitió formarse como fenomenólogo bajo sus directrices y supervisión directa. Como culmine de esta formación en 1937 publica su primera gran obra *El mundo natural como problema filosófico*, donde analiza el mundo de la vida. Algunas de sus obras publicadas en español: *Libertad y sacrificio*, Ediciones Sígueme, 2007; *El movimiento de la existencia humana*, Encuentro Ediciones, 2004; *Platón y Europa*, Edicions 62, 1991; *Ensayos heréticos: sobre la filosofía de la historia*, Edicions 62, 1988; *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, Ediciones Akal, 1976.
 6. Nacido en Praga, consiguió fama como autor teatral durante la década de 1960 con obras como *La fiesta* (1963) y *El memorándum* (1965), parábolas humorísticas de la vida cotidiana durante el régimen comunista. Después de que denunciara la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968, sus obras fueron prohibidas en su país. A pesar del repetido hostigamiento y encarcelamiento que padeció, siguió defendiendo los derechos humanos; fue fundador del movimiento Carta 77 en 1977 y líder del grupo de oposición Foro Cívico en 1989. Fue elegido presidente de la República en diciembre de 1989 después de ayudar a inspirar las masivas protestas públicas que derribaron al régimen comunista. Las elecciones de 1990 le confirmaron en el cargo. En la primavera de 1992, la disparidad económica condujo a negociaciones entre checos y eslovacos que dieron como resultado la decisión de crear dos repúblicas distintas, la República Checa y Eslovaquia. Havel dimitió como presidente de Checoslovaquia el 2 de julio de 1992 y el 1 de enero de 1993 se hizo efectiva la división de la antigua Checoslovaquia, realizada de forma pacífica.

Esta entidad es además considerada uno de los estados más fuertes de la república por el desarrollo de su zona metropolitana como enclave comercial, por su espíritu federalista, por sus aportaciones tributarias a la Federación, por su sistema de universidades. Durante mi mandato como *Ombudsman*, había en el medio político, y en alguna medida lo sigue habiendo, el riesgo de confundir con cruzada religiosa la gesta de gobierno. Tuve que invocar una y otra vez los principios laicos constitucionales bajo los cuales coexisten personas con creencias y sin ellas en una república de iguales.

No puedo afirmar que Guadalajara, capital de Jalisco, sea una ciudad intolerante⁷. Pero hay sectores que sí lo son; algunos líderes empresariales y políticos, por fortuna no todos, con los que la CEDHJ intentó una y otra vez el diálogo, sin resultados visibles. Molestaba nuestra postura en defensa de los jornaleros indígenas del valle de Sayula; molestaba sobre todo que argumentáramos contra la tortura, para abonar al convencimiento de que la seguridad pública no sólo no va reñida con los derechos humanos, sino que es imposible de lograr sin éstos.

Me encontré con la paradoja de que mi filiación católica, mi experiencia vital, mi condición de mujer, mi posición pública, no me hacían por ello confraternizar con quienes decían profesar la misma fe y esgrimían una política de mano dura para reprimir, más allá de lo que el debido proceso permite, a los eslabones más vulnerables de la cadena delictiva. Cuando emití severas recomendaciones contra la tortura, la más alta autoridad religiosa del estado descalificó públicamente la actuación del órgano defensor de derechos humanos. Afortunadamente visitaba a los pocos días nuestro país su superior jerárquico, y presentó en ese entonces la carta apostólica post-sinodal *Ecclesia in América*, cuyo numeral 19 condena todo acto de tortura.

En medio del trabajo coyuntural cotidiano de la oficina, había que destinar tiempo a pensar una y otra vez qué motores nos mantenían ahí, a contracorriente. ¿Qué subyace en la defensa de los derechos humanos? ¿Qué aguas comparte con afluentes diversos ese río que propicia civilización? ¿Hacia qué constelaciones voltear para no traicionar la orientación de los pasos dados y las palabras pronunciadas?

7. En todo caso su intolerancia tiene connotaciones más de tipo religioso que político.

Luego fue la experiencia en Ciudad Juárez. Una experiencia límite, como todo lo que sucede en el desierto. Pero también vital y reveladora. Frente a administraciones públicas que primero invisibilizaron a las víctimas y luego hostigaron a quienes clamaban con legítima exigencia verdad y justicia, se daban, como en todo el país, formas de religiosidad, si no misóginas, sí proclives a prolongar el silenciamiento de la opresión de las mujeres en sus hogares, no digamos fábricas, escuelas o espacios públicos. ¿No habría modo de aportar otra visión?

Uno de los últimos actos públicos de mi mandato como Comisionada para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres fue la firma con 23 pastores y líderes de distintas iglesias, entre ellas la católica, de un acuerdo para promover la dignidad de las mujeres y superar la añeja discriminación contra ellas. Era necesaria la voz pronunciada desde las homilías, los confesionarios, las asambleas, en defensa del derecho de las mujeres a una vida libre de violencia.

Tanto en Jalisco como en Ciudad Juárez, tuve en mi equipo a personas que dieron testimonio de esperanza a partir de su propia espiritualidad. En Jalisco, en momentos álgidos, nos ayudó pensar en una ética laica, una ética de la solidaridad, para fundamentar nuestros pasos. Nos ayudó leer *Hacia una ética mundial*, resultado del Parlamento de las religiones del mundo al que el teólogo ecumenista Hans Küng convocó en Chicago en 1993. En dicho parlamento se llegó a la conclusión de que todos somos interdependientes. Por lo tanto, todos somos necesarios.

En Ciudad Juárez, nuestro trabajo se desarrolló en condiciones extremadamente difíciles. Cada logro era regateado por una competencia institucional feroz y una casi inexistente práctica de reconocer los méritos desde la arena pública. Por decirlo en metáforas, sin alforja las más de las veces, expuestos a dar cuenta de cada paso en un clima de recelo a una intervención extraordinaria de la federación, en contacto diario con historias de violencia y recibiendo los reclamos de las familias de las víctimas por más diez años de omisiones y descuidos, cuando no de complicidades oficiales, las estrellas se antojaban lejanas. Aprendimos en la brutal impotencia una nueva humildad: la de necesitar de otras y otros para caminar. Y en muchos aliados inesperados, encontramos motivos para continuar. Muchas personas no saben cuánto les debemos por habernos sostenido con una frase, un gesto, una decidida colaboración, o con su testimonio.

Personas que nos alentaron desde la sociedad civil, instituciones públicas o fundaciones privadas, la academia, las mismas mamás de las víctimas. Y esto es ya hablar de una espiritualidad compartida. Entre ellos quiero mencionar no sólo a nuestros consejeros y consejeras ciudadanos, sino también al *Ombudsman* del Distrito Federal, Emilio Álvarez Icaza, y a Pedro Díaz de la Vega, del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI).

Conviene que nos preguntemos por la crisis de espiritualidad actual y toquemos, así sea de paso, algunos puntos acerca de la libertad de creencia como un derecho fundamental. La fe no se puede exigir ni imponer; pertenece al reino de la conciencia, a la intimidad de la persona donde hasta Dios para entrar, se ha impuesto el deber de tocar la puerta. Es un reino inviolable, personal. Querer invadirlo, será siempre una actitud inquisitorial. Exigir una creencia a una persona, sólo logrará que ésta simule una fe que no tiene, y eso dará lugar a una cultura hueca de convicción y de contenido. Al examinar la historia de las religiones vemos cómo se han castigado las formas de espiritualidad que no se sometían al ritual establecido: sufíes y derviches fueron prohibidos como expresiones de culto por algunos sectores islámicos radicales; los esenios fueron proscritos por los fariseos, y los gnósticos por la iglesia posterior al concilio de Nicea. Conviene recordar que la palabra ortodoxia viene de una elocuente raíz griega: doxa es opinión. De Dios, incluso si somos ortodoxos, sólo podemos aspirar a aproximaciones, a opiniones, no a certezas.

Algunas expresiones de la Iglesia católica parecen haber olvidado su dimensión mística, la veta de San Juan de la Cruz, de Teresa de Ávila, Francisco de Asís y del mismo Ignacio de Loyola. Este olvido puede ser en parte la explicación de la escapada de muchos de sus fieles tras expresiones orientales cargadas de misticismo, que recuperan al mismo tiempo la dimensión del contacto directo con el Padre, que también el catolicismo ha perdido. Lo personal y lo contemplativo parecen no tener acomodo en muchas de nuestras parroquias. Tampoco las dimensiones de la solidaridad con las y los vulnerables. En el mismo seno del catolicismo ha habido mensajeros que han advertido de la agonía de una civilización atea. Pero la religión se ha empeñado en condenarlos. Son ejemplo de ello Leonardo Boff, Hans Küng, Tony de Mello, Teilhard de Chardin. En el más “piadoso” de los casos, se les condena al silencio.

Una falsa idea de superioridad del varón sobre la mujer ha dado lugar a una tradicional exclusión de las mujeres, si no de franca misoginia en el seno de esta iglesia, y no es exclusiva de ella esta actitud. Ha faltado autocrítica para someter a examen aquello en lo que se ha fallado. Una posición religiosa respetuosa de los derechos humanos habrá de respetar el derecho fundamental a la libertad de conciencia y sus consecuentes derechos de asociación y de expresión.

Es precisamente Jan Patočka quien escribe que “...los filósofos griegos (...) definen la libertad humana como cuidado del alma”.⁸ Nos dice también que “... el alma (...) es precisamente aquello que en el hombre es capaz de verdad...”,⁹ y que “El hombre está (...) en condiciones de convertir al mundo humano en un mundo de la verdad y de la justicia. Cómo alcanzar tal cosa es precisamente el objeto del cuidado del alma.”¹⁰

El cuidado del alma es, entonces, sinónimo de libertad humana, actitud de filosofar y camino para la verdad y la justicia. Al referirse a la humanidad en la segunda mitad del siglo XX, Jan Patočka se preguntaba cuál es “...el sentimiento general de nuestra época (y se respondía): vivimos como si algo nos arrastrara; “Ya no hay obra de arte creada en la alegría...” ¿Qué hace que el hombre y la mujer estén en condiciones de convertir el mundo humano en un mundo de verdad y justicia, con la disposición a crear algo, grande o pequeño, en la alegría? Es inevitable pensar en lo que ha significado la travesía de la humanidad en torno a los derechos humanos.

Estas preguntas plantean tareas que la filosofía se interesa en responder. Y en esta manera de hacer filosofía, de cuidar el alma como lo hacían los griegos, hay un filón de espiritualidad, vinculada íntimamente con los derechos humanos. ¿Interesa la verdad desde el punto de vista de los derechos humanos? ¿Es la justicia su aspiración esencial? ¿Pretende añadir un ingrediente de alegría en este mundo la causa de los derechos humanos?

A todas estas preguntas respondería que sí, y que por lo tanto la ética de los derechos humanos es profundamente espiritual y tiene que ver con el cuidado del alma

8. Jan Patočka, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, pp. 17-21.

9. Jan Patočka, *op. cit.*, p. 31.

10. *Ibid.*, p. 40, cursivas en el original.

y con los fundamentos de vivir en comunidad y de ser humanos a lo largo de la historia, con la conciencia incrementada tras cada experiencia límite. He hablado de la verdad, del conocer. En Grecia, Sócrates ilumina la realidad a partir del conocimiento de sí mismo. En cambio, Emmanuel Levinas, filósofo lituano judío, cuestiona la máxima socrática del “conócete a ti mismo” y se propone abordar al otro humano a partir precisamente de la proximidad, del movimiento de sí mismo hacia lo otro. Aborda el conocimiento a partir de nuestra apertura al misterio de la alteridad, “huella del infinito en el rostro del otro, que para él significa ‘no matarás’.”¹¹

Silvana Rabinovich, estudiosa suya, nos dice que este pensador propone una paz que parte de vislumbrar la política de otro modo; no la paz de los cementerios ni de los imperios, que “es la ceguera y la sordera ante el amordazamiento de los vencidos”, sino el movimiento hacia el Otro, “a partir de la responsabilidad por el otro humano, en un tiempo de la fecundidad, responsable de las generaciones que vendrán.”¹² Parafraseando a Levinas podemos decir que la ética de los derechos humanos es una ética de la escucha.

¿Cómo elabora Levinas su idea de responsabilidad después de la aproximación al otro? Cito sus palabras: “En mi responsabilidad respecto del otro, el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, ‘tiene que ver conmigo’, no es para mí una representación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente, es mi pasado.”¹³ El filósofo lituano nos “propone (...) una salida hacia la alteridad, que permita leer a la filosofía como sabiduría del amor, entendida en el sentido ético, es decir, como relación al otro...”¹⁴

11. Silvana Rabinovich en “Levinas, un pensador de la excedencia”, prólogo a: Emmanuel Levinas, *La huella del otro*, Taurus, México, D.F., 1998, p. 15 y 16.

12. Silvana Rabinovich, *op. cit.*, p. 42.

13. Emmanuel Levinas, *op. cit.*, p. 24.

14. *Ibid.*, p. 26 y ss.

Esta forma de sentirnos concernidos por lo que le acontece al otro, es una forma de responsabilidad que tiene que ver con la justicia. “La verdad se funda en mi relación con el otro o la justicia”, escribe Levinas. Todos nacemos libres, todos nacemos en relación: “justamente el ser entre dos es lo humano, lo espiritual”. En el origen de la libertad que Levinas plantea no está la autoafirmación, sino la apertura.¹⁵

Vemos aquí cómo el pensamiento de Levinas conecta con eso que Patocka llamaba “la solidaridad de los conmovidos”, que está en la raíz de una ética de los derechos humanos. Patocka decía que sólo quien ha pasado por la experiencia de la vulnerabilidad puede ponerse en el lugar del otro y actuar en consecuencia; se deja tocar porque sabe que lo que le pasa al otro no le es ajeno, le corresponde, lo responsabiliza. La comunidad se funda en la espiritualidad de los conmovidos. En diálogo con el pensamiento de Levinas y de Patocka, yo añadiría que ser responsable del otro tiene que partir con ser responsable consigo mismo. No se trata de una espiritualidad de quien abdica de sí mismo, sino de una espiritualidad del gozo de quien ama la vida y se conmueve con la injusticia. No se es rehén para la muerte, sino para la abundancia de vida.

En consonancia con este pensamiento, Ivone Gebara, teóloga feminista brasileña, cuya lectura me fue de gran ayuda en mi tarea en Ciudad Juárez, habla de las resurrecciones en lo cotidiano.¹⁶ Las mujeres, dice, “han recuperado la dimensión cotidiana de la historia...” “Hay toda una espiritualidad concentrada en las cosas más elementales de la vida, en los encuentros de amistad, en las pequeñas alegrías de cada día, que conducen a un sentimiento de gratitud y de gratuidad.” No existe, reconoce, “un único modelo de salvación”. Ésta parece ser más bien “un movimiento de salvación en medio de la ‘insalubridad’ de la existencia, un momento de paz y de ternura en medio de la violencia cotidiana, una hermosa melodía que tranquiliza nuestras emociones, una novela que nos hace compañía, una jarra de cerveza o una taza de café que tomamos con alguien y que nos da la fuerza y el deseo de seguir viviendo.”¹⁷

15. *Ibid.*, pp. 38 y 39.

16. Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 159 y ss.

17. *Op. cit.*, p. 163.

“La universalización de la salvación por medio de modelos y lenguajes impuestos parece ser hoy un artificio traicionero para la vida cotidiana de los pobres, para los pueblos indígenas, para los grupos minoritarios de todas las culturas, y, especialmente, para las búsqueda de la autonomía y de la dignidad de las mujeres.”¹⁸ Nosotras, las mujeres, dice esta autora, “no anunciamos ningún Reino. Y esto porque incluso la noción de ‘Reino de Dios’ en ocasiones parece conservar un rostro demasiado jerarquizado y masculino. Simplemente proclamamos el deseo profundo y la necesidad urgente de conseguir que nuestro cuerpo individual y colectivo sea debidamente respetado. Soñamos con una justicia tierna; aspiramos a la democracia y al respeto de la *res publica*.¹⁹ Se trata de un pensamiento que descoloca a las mujeres de una posición de victimización y apuesta por la capacidad femenina de recuperar lo cotidiano y de hacerlo en conexión con todo lo que existe.

En octubre de 2002, concluida mi encomienda en Jalisco al frente de la CEDHJ, pude hacer un alto en el camino para trazar las siguientes ideas. Nadie entra en contacto con el tema de los derechos humanos sin que su espíritu resulte trastocado, movido, convulsionado, convertido. Nadie que se lo tome en serio, es obvio. Implica sobre todo reconocerse aprendiz continuo de una cultura en evolución, en la que cada paso no es un paso definitivo, sino un compromiso de intensificación de la vigilia. La causa de los derechos humanos no es de victorias, sino de persistencia y de esperanza.

Las y los defensores somos seres humanos; por lo tanto, habitados por humores, susceptibles de caer en fatiga y desencanto. Nos descubrimos, como muchos otros, capaces de manifestaciones de solidaridad de amplios horizontes, pero incapaces en ocasiones de tomar en cuenta nuestras propias voces interiores que claman por descanso, alivio, trabajo creativo y gozoso. Llegamos a olvidarnos de conocer y atender nuestra más honda intimidad; dejamos de tenernos paciencia, de resguardarnos. Tampoco solemos aceptar sin desconfianza los carismas distintos de nuestros pares. La pertenencia a la cofradía puede imponernos permanecer como rehenes no de la huella del otro con quien entramos en relación (Levinas), sino del cultivo de una imagen fija, y eso congela

18. *Ibid.*, p. 168.

19. *Ibid.*, p. 170.

nuestro desarrollo íntimo. La vanidad y la soberbia no son ajenas a nuestros demonios personales. En la prisa por resolver problemas, nos gana la desesperanza. Y ése es nuestro mayor riesgo.

Creo que si queremos preservarnos en la esperanza, tenemos que aprender de los ciclos de renovación de energía, de la sabiduría que da la paciencia, del poder de quien reconoce su impotencia, de la humildad del descanso y de la tregua, la bendición de las horas del juego y de la risa, la gratitud por la convivencia, el sano saber decir no sé o no puedo. La tarea es grande y tiene riesgos afilados. Pero ninguno tan terrible como los que debemos domesticar en nuestro propio interior. No nos derrotan la melancolía o el pesimismo, sino ser incapaces de verlos en nosotros, de escucharnos cuando están ahí y cuando el cuerpo, esa arpa bendita, nos pide clemencia para hacer una pequeña caminata por jardines soleados, o para decir con gracia levantando el sombrero: señores, aquí este servidor, o esta servidora, ha terminado con esta función, cambia de traje, se da permiso de ensayar otro papel para seguir vivo, tras el mismo fuego.

Porque la vida es todo: es mezquindad y magnanimidad; es historia de la piel donde vamos dejando huellas y donde los otros nos van dejando huellas; es multiplicidad de estaciones para el cuidado del alma. En ser humano hay una ética del irse haciendo en el día a día, de cargar con lo que el otro carga y de dejarnos aliviar de nuestros propios afanes por los otros. Defender derechos humanos tiene que ver con la luz y con el viento. Sacar de los sótanos lo sórdido, es devolverlo a la luz, ventilarlo. Podría hablarse de la sensualidad de la luz contra la sordidez de la tortura. Para el defensor no es un cuerpo el que se defiende, por más que se defienda su piel y su derecho a no ser maltratado: es la espiritualidad misma que habita un cuerpo y en él se expresa y en él encarna, vive, llora y danza. Es la integridad de la persona humana lo que se rescata.

Cuando las madres de la Plaza de Mayo reclaman los cadáveres de sus hijos desaparecidos por la dictadura militar argentina, no es que hagan una manifestación necrológica de apego a sus esqueletos: “Las madres sostenemos la memoria que le da vida a nuestros hijos”, dice Laura Bonaparte. Igual las madres de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez reclaman los cuerpos. Finalmente la llegada del Equipo Argentino de Antropología Forense a esta ciudad está haciendo posible cerrar esta parte de su duelo

con la identificación científica de los restos de las hijas. En la cultura judeo cristiana, el viento es una metáfora del Espíritu. El viento es el Paráclito, el espíritu defensor del pueblo, el que intercede.

Daniel Cosío Villegas decía que en una democracia las cosas públicas son precisamente eso, públicas, y como tales se ventilan. Pues bien, esa ventilación viene a ser una operación de salud espiritual, un dejar entrar el aire renovador a los asuntos de interés colectivo, para que prevalezca en ellos el criterio del bien colectivo. En mi particular creencia, todas y todos hemos de compartir una paz perdurable al final de los tiempos, cualquiera que sea su forma. Junto a mí han de estar el violador, el ratero, el secuestrador, el fraudulento ejecutivo de cuello blanco, el chulo explotador de prostitutas. Allí estará también el esclavo, el discriminado, el perseguido, la mujer vulnerada, el menor del que se abusó, el negro y el indígena, el homosexual, la lesbiana, las abandonadas, los desaparecidos; estarán las víctimas y los victimarios, los justos de siempre y los convertidos, con sus mosaicos multicolores de ternura, arrepentimiento, expiación, con su humanidad restituida. Pero no sólo eso; no sólo estarán junto a mí: todas y todos son yo misma y yo soy todos.

Y si en el camino caemos y olvidamos, ya estará el mundo, con su esplendor y su miseria, para hacernos recordar. Ya estarán los pasos que damos, los otros que somos y en los que nos reconocemos, para traernos a la memoria esa tarea samaritana, esa hospitalidad que sabe romper un frasco de perfume para recibir al invitado, ese saber robar, con la fe de un buen ladrón, el cielo como botín. Son todos ellos símbolos inscritos en la tradición cristiana, es cierto, pero no exclusivos de ésta.

En la economía de la salvación que Jesús de Galilea predicó, unos se incorporarán tarde a las tareas con los demás segadores, pero se les pagará igual. A aquellos que en su rencor, soledad, rabia, les ha tocado esperar hasta casi la conclusión del día para ser empleados, llamados, para tener derecho a un jornal, éste se les dará íntegro. ¿Caprichos divinos? No lo sé. Así aparece en el evangelio y es una invitación a ponerse en el lugar de quien no tiene lo que le es indispensable para ser feliz, simbolizado, en esta parábola, en el empleo que le dará un salario, alimento, seguridad, dignidad. Pero parte importante de ese credo personal es que nadie puede forzar los tiempos de ninguno para nada.

Concluyo con las palabras de Levinas: “Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios sino encontrarse en su huella. Ir hacia Él (...) es ir hacia los Otros que se encuentran en esa huella.” El otro que se deja tutear se convierte en epifanía; su presencia forma parte de mi presente.²⁰

Muchas gracias.

20. Emmanuel Levinas, *La huella del otro*, *op.cit.* traducción de Esther Cohen, p. 73-74.



LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS: CONSTRUCCIÓN FÁCTICA DE UNA ÉTICA UNIVERSAL

Enrique Marroquín Zaleta ¹

Resumen: En el artículo se hace un repaso a los derechos humanos reconocidos en la Declaración Universal de las Naciones Unidas, agrupados en las clásicas tres generaciones de tales Derechos, como se vinieron sucediendo históricamente. Se mencionan las violaciones de cada uno de ellos a nivel mundial que todavía se lamentan, así como los logros institucionales que se han venido dando en algunos de ellos. La hipótesis de base es que este progresivo consenso y exigencia entre todas las filosofías y las religiones del mundo representa el mayor avance de conciencia hacia una ética global, a la vez que perdura la rémora de la impunidad.

Palabras clave: Derecho, derechos humanos, ética.

-
1. Lic. En Filosofía, Universidad Pontificia St. Thoma Aquino. Roma; Licenciado. en Antropología Social, Universidad Autónoma de Puebla, México; doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México. Entre sus libros publicados, aparecen: *La Contracultura como Protesta*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1975. *Lenguaje, Ideología y Clases Sociales: Las Vecindades de Puebla*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1983. *La Cruz Mesiánica: Aproximación al Sincretismo de Oaxaca*, Ed. Palabra / Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México D.F., 1986. *El Botín Sagrado*, IISUABJO, Oaxaca, 1989. *La Iglesia y el Poder*: Ed. Dabar, México, D.F., 1992. *El Discurso sobre los Bienes Eclesiásticos del Dr. José Ma. Luis Mora*, Capítulo en "A Dios lo que es de Dios", coord. Carlos Martínez Assad, México, 1992. *Los Tacuates: Historia de una Etnia*, FONCA, ENAH, México, D.F., 1993. ¿Persecución Religiosa en Oaxaca?, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1994. "Persecución o Resistencia Cultural" Cap. en *Identidad y Cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1994. *Dios en el Amanecer del Milenio*, Ed. Dabar, México, 1999. *En Servicio de la Palabra*, Ed. Dabar, México, 2003.

Introducción

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, desde su adopción por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, significa el primer gran esfuerzo de la humanidad hacia una ética universal. Su objetivo obvio habría de partir de la persona humana, portadora de derechos inalienables que le corresponden por el hecho mismo de su existir, como garantía de una vida digna.

La Declaración requirió el acuerdo consensuado de todas las filosofías, religiones, ideologías o fundamentaciones racionales, provenientes de las más diversas culturas. Esto representó no pocas dificultades, primeramente porque no en todas ellas existe el mismo concepto de “derecho” que en Occidente. En segundo lugar, se tuvieron que dirimir debates entre exponentes del Derecho y de la Filosofía Política. Desde los expuestos por jusnaturalistas quienes suponen un “derecho natural” derivado de una naturaleza humana, connaturalmente (divinamente) inscrita en el corazón de todo ser humano, cuyo reconocimiento racional se daría en forma cuasi evidente. Contra esta idea, el relativismo cultural, dominante aún en muchos círculos antropológicos, alega que no en todas partes se da el mismo reconocimiento; que existen sistemas culturales con normas y valores diversos a las que sería ilícita e inconveniente su supresión, por más que a otros les parezcan formas de violencia u opresión. De forma más moderada, hubo organizaciones regionales que rechazaban que pudiera prescribirse un único modelo a nivel mundial, desatendiendo las realidades históricas y culturales, así como las tradiciones y los valores de cada pueblo y lugar. Además, había bloques de países coloniales que presionaban por la inclusión de otros derechos, tales como la libre determinación de los pueblos o la eliminación de cualquier tipo de explotación económica.²

Algunas filosofías evolucionistas cuestionaban el concepto aristotélico de una “naturaleza”, esencialista e inamovible, que en todo caso de aceptarla, no resultaría tan evidente su conocimiento. Y es que existen experiencias históricas de cómo se confunde una supuesta “naturaleza” para fundamentar estructuras que posteriormente

2. Los países africanos, en la Declaración de Túnez, del 6 de noviembre de 1992; los países asiáticos, en la Declaración de Bangkok, el 23 de abril de 1993 y los países islámicos, en la Declaración de El Cairo, el 5 de agosto de 1990.

se clarifican como simples productos culturales -desde la propiedad privada capitalista, la discriminación racial, hasta el sometimiento patriarcal de la mujer y sus roles tradicionales-. Ante estas dificultades, al menos del conocimiento racional de un “derecho natural” con validez universal, fueron los juspositivistas quienes tomaron la iniciativa y optaron por un realismo jurídico minimalista: partir al menos de aquellos derechos sobre los cuales se pudiera consensuar un acuerdo, y entre tanto, ir avanzando paulatinamente en otros.

Además de la anterior discrepancia, en esta primera mitad del siglo XX se estaba dando la polarización ideológica propia de la “guerra fría”. Esto fue causa de que el reconocimiento de los actuales derechos humanos haya pasado por las tres (¿cuatro?) generaciones ya bien conocidas. La primera generación correspondió a los derechos civiles y políticos, de clara orientación individualista y burguesa. Su reconocimiento implicaba, obviamente, la repulsa a cualquier tipo de totalitarismo, con especial señalamiento al de tipo soviético, acusado en ese entonces de violentar las libertades políticas. Sin embargo, el rechazo que provocaría el “Segundo Mundo” comunista impediría una declaración “universal”. La aceptación de tales derechos quedó, pues, condicionada al reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales. De esta manera parecían enfrentarse la libertad y la justicia. Por último, la conciencia de derechos que se tienen no sólo individuales sino colectivamente fueron llevando a otro tipo de derechos colectivos, especialmente los de las minorías -los derechos diferenciados-, incluyendo el derecho a gozar de un medioambiente sano (lo cual lleva a derechos no sólo humanos, sino los derechos de los animales o del Planeta mismo), o los derechos por el género, la edad, la raza o la cultura. Por lo tanto, la Declaración Universal tuvo que irse complementando con Pactos Internacionales, hasta lograr la actual Carta Internacional de Derechos Humanos. Hay quien ha observado que estas tres generaciones corresponden a los tres imperativos de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad.³ En estos años recientes se ha dado indudable progreso, no sólo en el reconocimiento de estos derechos, sino también en su aplicación -el llamado Estado de Derecho-, al punto de poder hablar de una auténtica “cultura de derechos humanos”. Sin embargo, en la práctica real sus violaciones continúan, tal vez en forma más sutil.

3. www.es.wikipedia.org/wiki/Derechos_humanos.

I DERECHOS ECONÓMICOS Y SOCIALES

Por ser éstos los derechos más básicos, se puede empezar por ellos; aunque históricamente hayan venido después de los derechos cívicos. Se trata de aquellos derechos reconocidos en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC). Hay que advertir que mientras el Estado es el garante de los derechos civiles y políticos, en los países pobres no puede responsabilizarse plenamente de éstos, por lo que correspondería a la comunidad internacional, especialmente a través de las grandes instituciones financieras mundiales a las que habría que presionar. Veamos los derechos económicos y sociales más apremiantes y los logros que todavía no se alcanzan.

a) Derecho a la Alimentación

Se trata de uno de los derechos básicos. Sin embargo, actualmente unos 800 millones de personas en el mundo padecen hambre crónica. La población más rica consume el 40% de toda la carne y del pescado; mientras que la misma fracción más pobre consume apenas el 5%. Cada día mueren unas 20,000 personas por causas relacionadas con la falta de alimentos; de entre ellos, el 60% son mujeres, y el 32% de los niños sufre desnutrición. Por regiones, el mayor número de estos hambrientos se concentra en Asia; pero 18 países africanos son los más indigentes. Los daños físicos de personas que padecen el hambre crónica afectan a los hijos y a los hijos de los hijos, de modo que si hoy se resolviera el problema, los efectos se seguirían sintiendo en las **próximas tres generaciones.**⁴

Este hecho no es únicamente una interpelación a la compasión solidaria, sino un imperativo ético, pues como afirmara Boutros Ghali: El hambre es una ofensa no sólo a la dignidad física sino también a la integridad de la persona humana. Es un insulto a los valores fundamentales de la comunidad internacional.⁵ El presidente de Brasil, Luiz Inacio Lula da Silva declaró que el arma de destrucción masiva más mortífera es la

4. Datos tomados del informe anual de Jacques Diouf, presidente de la FAO, 15 de octubre 2002, 55 aniversario de la fundación y Día Mundial de la Alimentación; de la Cumbre de la Alimentación, Roma, junio 2002; y de la 59 Asamblea General de la ONU, 20 septiembre 2004.

5. Cumbre de la Alimentación en el Mundo, 1996.

miseria⁶ En efecto, el hambre en el mundo no es producto del azar, ni de la precariedad de los recursos del Planeta. Existen suficientes alimentos en el mundo. El problema es su distribución.

En la Cumbre Mundial sobre la Alimentación, organizada por la FAO en 1996, los representantes de 185 países y de la Comunidad Europea se comprometieron a erradicar el hambre sobre la faz de la tierra, y como primera etapa, se habían fijado el plazo para 2015 para disminuir a la mitad el número de los hambrientos. Para cumplir las metas del Milenio para ese año hacían falta sólo 50 mmd., que no eran difíciles de conseguir por el consorcio de naciones. Sin embargo, ha faltado voluntad política para alcanzar esta meta impostergable. Ya en la Cumbre de Alimentación tenida en Roma en junio del 2002, se comprobó que había resistencia para este compromiso debido a los acuerdos comerciales de la Organización Mundial del Comercio (WTO por sus siglas en inglés). Como dato, se sabe que bastaría el 7% del presupuesto al Pentágono para suprimir el hambre en el mundo, pero se prefiere gastar en armamento que intimide un desesperado levantamiento de los hambrientos a erradicar una peste que amenaza la vida humana. A este paso, para la fecha propuesta habrá 600 millones de hambrientos en vez de los 400 millones a los que se habrían comprometido.

b) Derecho a la vivienda

El derecho a una casa está reconocido en la Declaración Universal.⁷ Sin embargo, hay en el mundo 100 millones de personas sin techo, según informe de la comisión para los derechos humanos de la ONU. El número tiende a crecer, teniendo en cuenta que hay entre 30 y 70 millones de niños de la calle. El problema también existe en el Primer Mundo: en los EUA hay 70,000 personas sin techo, y en Europa Occidental el número podría ser cinco veces más alto.

6. Conferencia en la 59 Asamblea General de la ONU, el 20 de septiembre de 2004.

7. www.unhchr.ch/housing

c) Derecho a la Salud

Existen numerosos tratados internacionales sancionados por la ONU acerca de los derechos a la salud. El principal organismo que los promueve es la Organización Mundial de Salud (OMS). Paralelamente, se dan muchas violaciones a este derecho. Por ejemplo, no se invierte por incosteable en medicamentos para los países del Sur: entre 1975 y 1997 se produjeron 1924 medicamentos nuevos, de los cuales, sólo 11 fueron para enfermedades tropicales.

Son abusivas las normas actuales de propiedad intelectual de los medicamentos que promueven los TRIPS⁸ Eso quedó bien ejemplificado en el caso de los medicamentos para controlar el virus del VIH/SIDA, epidemia que está costando un número considerable de vidas en África. Sudáfrica había encargado a Cuba la elaboración del medicamento de control a lo que también se sumó Brasil, a un precio mucho más bajo que el que fijan los laboratorios trasnacionales. Éstos protestaron; pero ante la reacción mundial, terminaron por negociar, en la IV reunión de Ministros sobre la Organización Mundial del Comercio (WTO por sus siglas en inglés), tenida en noviembre de 2001 en Qatar. Es muy lamentable el giro reciente: Norteamérica disminuye el presupuesto de investigación para la vacuna, pues canaliza sus recursos a la industria bélica. Los laboratorios elaboran medicinas para esta enfermedad cada vez más caras,⁹ que curiosamente no son aplicables más que a personas de raza blanca, pues a las demás razas les generan daños colaterales.

En la 41ª. Asamblea Mundial de la Salud, del 13 de mayo de 1988, se trató sobre la necesidad de evitar toda discriminación contra las personas infectadas por el VIH y las personas con Sida. El virus o la enfermedad no son motivos para restringir o suspender los derechos fundamentales de las personas, ya que con base en el principio de igualdad con que todos los seres humanos nacen en dignidad y derechos, y en consecuencia, nadie debe sufrir discriminación de ningún tipo. Nadie está obligado a someterse a la

8. Los TRIPs (Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights), son acuerdos comerciales sobre la propiedad intelectual.

9. Hay actualmente uno, con costo de \$20,000 pesos con dos inyecciones diarias.

prueba de detección de anticuerpos del VIH, a declarar que vive con el VIH o que ha desarrollado SIDA. Si de manera voluntaria decide someterse a la prueba de detección de anticuerpos, tiene derecho a recibir, antes y después de la misma, información suficiente y tiene derecho a que los resultados sean manejados en forma confidencial¹⁰.

d) Derecho a la Educación

125 millones de niños no asisten a la escuela actualmente. En 1999 la Comunidad Internacional se comprometió que para el año 2015 no hubiera ningún niño en el mundo sin asistir a la escuela. Sin embargo, dos años más tarde, James D. Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, alertó sobre los escasos resultados de dicho esfuerzo y reclamó mayor compromiso de los países desarrollados para financiar este tipo de programas en naciones pobres. Informó que sólo 32 de 155 países estaban en camino de cumplir aquel objetivo. Puntualizó que en el caso de conflictos bélicos, el gasto en defensa aumenta en detrimento del presupuesto en educación, mientras las acciones de guerra acaban con la infraestructura escolar.¹¹

e) Derecho al Trabajo y en condiciones dignas

Todo ser humano tiene derecho a un trabajo y a desarrollarlo en condiciones dignas. Lamentablemente, la política laboral imperante sólo se fija en disminuir los costos de producción e incrementar la ganancia de los dueños del Capital. La tecnología, conducida desde este principio está diseñada para ahorrar mano de obra, lo cual tiende peligrosamente a excluir más y más a grandes sectores de trabajadores potenciales, que ni siquiera son sujetos de explotación y que son mantenidos como “ejército industrial de reserva” para abaratar los salarios y para empeorar las condiciones laborales. Grandes contingentes de personas quedan fuera del sistema económico, consideradas como “población sobrante” y condenadas por tanto, a la muerte.

10. Se ha denunciado la violación de este protocolo por parte de algunas grandes empresas, como Coca Cola.

11. Periódico La Jornada, 24 enero 2001.

Hay en el mundo 120 millones de desocupados sin contar con el subempleo, que no es más que desocupación disfrazada. Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el arranque de este siglo unos 24 millones de personas perdieron su trabajo y en la próxima década se sumarán al mercado laboral 500 millones de nuevos solicitantes, pero apenas se crearán unos 100 millones de nuevos empleos.¹² El drama de cada desempleado -quien no puede llevar a su familia el sustento, con la carga de fracaso y estigma social que esto implica- no se revela en las cifras. Esta situación es explosiva y no se ha pensado respuesta para esto.

La alarmante demanda laboral hace disminuir las condiciones laborales de los trabajadores ocupados, quienes amenazados por el terrorífico despido, están dispuestos a aceptar las peores condiciones laborales. Esto es una de las causas de la disminución del sindicalismo. Ya en 2000 se registró en Estados Unidos una caída del sindicalismo en el 13,5%. En Europa, la Confederación Sindical Europea en un reciente informe concluía que las uniones sindicales, en la mayor parte de los países europeos, están fracasando en su propia modernización y reestructuración en la medida suficiente como para sobrevivir a la creciente competitividad económica, al cambio tecnológico, al aumento del empleo flexible y a la escalada del sector privado en el área de los servicios.¹³ El declive de los sindicatos no significa, empero, que se haya entrado en una nueva edad de oro para los empleados. Los trabajadores quedan sin protección, por contratación individual, por horas, sin prestaciones.

f) Un caso especial: los trabajadores migratorios

En los años recientes ha habido un aumento considerable de trabajadores emigrantes: hay en la actualidad más de 190 millones, sin contar un número desconocido de los irregulares. Una característica de la migración actual es que ahora no son ya los aventureros de países ricos quienes van a buscar fortuna a los países nuevos, sino que son los países industrializados los que están recibiendo contingentes de emigrantes del llamado Tercer Mundo. Entre 1995 y 2000, estuvieron entrando cada año a la Unión

12. Julio Bolvitnik y Armando Bartra, en el Foro “Estrategias de desarrollo social y derechos humanos”, organizado por el Partido de la Revolución Democrática en 2002 (La Jornada, 8 de octubre 2002).

13. Cfr. Financial Times, 21 marzo 2001.

Europea unos 800,000 emigrantes, y a Estados Unidos y Canadá cada año ingresan 1,4 millones. En 2006, 31,000 africanos (5 veces más que en 2005) llegaron a Islas Canarias. Existen 7,4 millones de filipinos residiendo en 181 países; hay unos 20 millones de mexicanos residiendo en Estados Unidos. En 1996, el 80% de los pobladores de los Emiratos Árabes eran inmigrantes, y había unos 35 millones de emigrantes en los países africanos, incluyendo en ellos a los refugiados.¹⁴

La migración es toda una aventura, pues implica desgarramientos de la familia y del país y la modificación de los hábitos familiares. Tienen que obtener los recursos necesarios para el viaje, buscar las mafias (los “coyotes”) que les posibiliten el trayecto; localizar a paisanos que les ayuden al primer momento de llegada, y luego, soportar largos tiempos de desempleo, enfrentar actitudes xenófobas de la población y condiciones injustas de “trabajo negro”. Una vez colocados, envían sus remesas y buscarán la reunificación de la familia. La aventura puede ser mortal: En el Informe 2006 de Amnistía Internacional, 6,000 africanos murieron ahogados intentando llegar a Europa.

Los derechos de los trabajadores migrantes y de sus familias han quedado consagrados en la Convención Internacional de Protección. Fue aprobada por la Asamblea General de la ONU el 18 de diciembre de 1990; firmada y entrada en vigor en diciembre del 2002. Esta carta es útil especialmente contra la xenofobia alentada por políticos sin escrúpulos a fin de obtener votos, así como por los patrones mismos que prefieren aprovecharse de esta mano de obra, a veces bastante cualificada, que en condiciones de ilegalidad les resulta más barata y menos exigente. Sin embargo, son muchas las contribuciones (“remesas”) de estos trabajadores, constituyen una de las principales fuentes divisas tanto a sus países de origen como para los mismos países receptores, por el enriquecimiento cultural del que son portadores y por el trabajo mismo que aportan.

g) Conclusión

“El Planeta –dijo Ghandi- tiene recursos suficientes para satisfacer las necesidades básicas de todos sus habitantes; pero no para satisfacer los caprichos de las minorías”.

Cálculo de la Organización Internacional del Trabajo en 1996.

La economía mundial está en posibilidades de garantizar estos derechos económicos de la población mundial. Estas fueron las “Metas del Milenio” a las que las naciones del mundo se habían comprometido, fijándose para un paso significativo el año 2015. Sin embargo, conforme nos vamos acercando a este plazo se puede aventurar que no se cumplirán. En gran parte por falta de voluntad política. Combatir la pobreza mundial es ahora una de las mayores interpelaciones éticas que enfrenta la humanidad, independientemente de filosofías, religiones o sistemas económicos.

II. DERECHOS CÍVICOS Y POLÍTICOS

Este grupo de derechos humanos son los más antiguos y los más acreditados. El directamente responsable de su aplicación es el Estado, quien tiene el deber de tutelarlos. Donde haya un Estado de Derecho reconocido, un régimen suficientemente democrático, una sociedad civil mínimamente organizada y libertad de expresión garantizada, habrá condiciones para su defensa. Incluso al mercado neoliberal mismo le conviene esta situación, pues requiere de cierta libertad para ser legitimado. No obstante, todavía en la actualidad falta mucho para poder afirmar que la humanidad ha hecho realidad estos ideales, de modo que el Estado de Derecho es un ideal todavía en construcción. Existe democracia electoral en 120 de los 192 países (que contienen el 58% de la población mundial); pero ésta sigue estando lejos de ser práctica de vida. Irak o República Democrática del Congo son apenas lugares emblemáticos. Hagamos un repaso de los derechos cívicos y políticos a los que debemos aspirar como meta humana.

a) Derecho a la vida y a la integridad personal

El homicidio es el mayor atentado contra el derecho de cualquier persona. Aún cuando se tratase de simples delitos, queda la cuestión del fácil acceso a las armas ligeras. Muchas de ellas provienen de los ejércitos que pasan después por vía del mercado negro a los particulares. Los países de Asia, Oriente Próximo, América latina y África gastan unos 22.000 millones de dólares en armas. Cada año se fabrican 2 balas por cada hombre, mujer y niño del planeta.

Es vergonzoso que casi todo el armamento que se produce en algunos países que han firmado acuerdos de las Naciones Unidas contra la venta de armas a los países pobres, acaba llegando a estos países. Parece que interesa más venderles armas que ayudar a salir de la pobreza.

Siendo la integridad de la vida el primer Derecho, ha de lamentarse que una buena parte de gobiernos no lo respetan, sigue habiendo ejecuciones extrajudiciales en más de 40 países, sobre todo en países en guerra, como Irak o Afganistán. En cambio, ha aumentado la toma de conciencia de que la pena de muerte no es sino un homicidio judicial a manos del Estado. Actualmente, a iniciativa de Italia, se está preparando una moratoria no vinculante de la pena de muerte, para la Asamblea General de las Naciones Unidas en septiembre de este mismo año. En 1977 sólo habían abolido la pena de muerte 16 países. Hoy esa cifra es de 99. Treinta países más pueden considerarse “abolicionistas en la práctica”, al no haber realizado ninguna ejecución durante al menos 20 años. De los 190 países del mundo, 129 han abolido la pena de muerte. Sin embargo, en 69 países se sigue utilizando la pena de muerte (hay 25.000 reclusos pendientes de la sentencia), y de esos el 91% del total de ejecuciones se concentra en: EUA, China, Irak, Irán, Pakistán y Sudán.¹⁵

El feto como sujeto de derecho es todavía objeto de fuerte polémica. De reconocerse, estaríamos hablando de violaciones multitudinarias.¹⁶ Aún no hay consenso mundial entre científicos, filósofos y religiosos en torno al momento en que el embrión pueda considerarse propiamente “humano”. Habría acuerdo en que destruir una persona humana, bien sea en el vientre materno, significaría una clase de asesinato. Pero las posturas divergen al determinar cuándo comienza un ser humano. Para la Iglesia Católica sería desde el momento mismo de la concepción, es decir, desde la fecundación del óvulo. Para otras corrientes, la formación del ser humano no sucede en un instante, sino mediante un proceso a partir de la implantación del embrión en el endometrio. La cuestión ético-filosófica remitirá, pues, a las investigaciones serias de embriología y

15. En este apartado, los datos son tomados del Informe 2006, de Irene Kahn, Secretaria General de Amnistía Internacional.

16. Durante el debate tenido en México el año pasado, las cifras variaban entre los 100,000 y el medio millón de abortos en el país.

antropología sexual. En el momento actual, la normatividad universal sólo podría darse a partir de cuando ya haya un consenso mínimo, es decir, en torno a las doce semanas, y la ética tendría que tomar aquí en cuenta el derecho de la madre (y de los médicos) a decidir según su conciencia.

La tortura es un recurso ignominioso contra la dignidad humana, aparte de los daños corporales inflingidos. Significa la humillación que comporta una supuesta traición de los propios principios. Sin embargo, en 2006 ésta seguía siendo práctica usual en 102 países. Un caso especial es Guantánamo, donde Estados Unidos tiene recluidos a más de 400 personas de 30 países en forma casi clandestina por motivos supuestamente terroristas, sin juicio ni cargos. Existen ciertas denuncias de las torturas a que son sometidos al punto que más de 200 presos no tuvieron más recurso que la huelga de hambre.¹⁷ Pero entonces, fueron alimentados por la fuerza, mediante sonda introducida por la nariz. En este mismo mes, ha habido manifestaciones en 15 ciudades de todo el mundo vestidos de naranja, denunciando esta calamidad.

b) Derecho a la libertad

La libertad es parte de la condición humana y uno de sus derechos más básicos. Nadie puede ser privado de ella sin un juicio formal. Lamentablemente en más de 50 países esto no se observa, y existen presos de conciencia en más de 40 países. El miedo al terrorismo empuja hacia detenciones indefinidas sin cargo ni juicio. Fueron conocidas las irregularidades del juicio político y ejecución de Sadam Hussein, y en la convulsionada región del Medio Oriente –en especial Afganistán, Irak, Palestina y Líbano- son frecuentes tales detenciones. Se sabe también que la CIA tiene centros secretos de detención en condiciones que son crímenes de derecho internacional.

La esclavitud sigue siendo una ignominia para la humanidad.¹⁸ Una de las peores páginas de su historia es la captura y esclavitud de africanos para ser vendidos en las

17. Informe de Amnistía Internacional para 2006.

18. Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona. (art. 3); Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas. (art. 4)

Colonias. Se calcula que esta práctica ocasionó 12 millones de esclavos en cuatro siglos. Aunque parezca increíble, actualmente existen en el mundo 27 millones de esclavos, que carecen de la más elemental libertad.¹⁹ La mayoría de estos siguen encontrándose en África. Además de estos, hemos de considerar a 200 millones de personas sometidas a trabajos serviles casi forzados, muchos de los cuales son menores de edad.

El tráfico de mujeres (y de niños) es una forma moderna de auténtica esclavitud. Dos millones de mujeres son obligadas a prostituirse por el crimen organizado. Se trata de un negocio de grandes mafias que operan a nivel mundial, con ganancias mayores a los siete mil millones de dólares al año (más que la droga y con menores riesgos). Muchas veces “compran” sus mujeres a familias pobres; otras veces son engañadas para que se animen a emigrar con el aliciente de un trabajo seguro. Estas mujeres son prácticamente secuestradas, a veces, violadas y se ven obligadas a pagar cuantiosas sumas a los enganchadores, supuestamente para compensar los gastos de la migración ilegal. Se les retiene parte del salario de modo que se vuelven incapaces de pagar su deuda. Actualmente está en elaboración una Resolución de la ONU, condenando como crimen esta práctica.²⁰

c) Derecho a elegir su residencia y domicilio

Toda persona necesita del arraigo en un lugar. Sin embargo, existen situaciones que presionan al desalojo y a los desplazamientos forzados. Tan sólo en África ha habido más de 3 millones desde 2000. Nadie debería de ser hostigado por sus ideas políticas, pero si esto sucediese, a estos disidentes les queda el derecho de pedir y ser exiliado en otro país.²¹ Por supuesto, la condición de exiliado político y de refugiado resulta sumamente

19. Kevin Bales, Roehampton Institute, en “The regents”, de la Universidad de California. (Zenit, Roma, 10 mayo 2002: ZS00051002)

20. Trafficking in Women and Children. Information and Workshop Kit. Rome, 2003. JPIC/ Caritas Internationalis.

21. “En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.” (Declaración Universal, Art. 14 &1)

difícil. Actualmente, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados tiene bajo su amparo a 22.5 millones de personas. Tan sólo África tiene 7 millones (en 1969 eran sólo 750,000).²²

d) Conclusión

Pese a los indudables avances en este campo, el Estado de Derecho sigue siendo una utopía no alcanzada todavía en ninguna parte. Frente al amenazante Leviatán (el “homo homini lupus” hobbio) y frente a nuestras tendencias “salvajes”, que la sofisticada tecnología armamentista torna más peligrosas, la declaración de los imperativos éticos de conciencia no bastan. El miedo y la inseguridad empujan hacia acuerdos sociales que funjan como mecanismos de control, los cuales tendrían mayor garantía de racionalidad en los regímenes democráticos, pues según Spinoza,²³ cuando los pactos positivos son respaldados por las mayorías derivarían espontáneamente hacia decisiones más conformes al “derecho natural” (esto sin tomar en cuenta potencial manipulador de opinión los mass-media). En la era de la globalización, las naciones dejan de ser bastiones amurallados, pues la interdependencia universal requiere que los acuerdos sean reconocidos a nivel mundial. Los organismos no gubernamentales de proyección internacional cumplen también funciones insustituibles cuando su actuación se sustenta en el respaldo de una ética universal, a la que las religiones y las filosofías podrían contribuir a formular.

III. DERECHOS CULTURALES Y DIFERENCIADOS

Los derechos humanos de este grupo no corresponden a todas las personas, sino tan sólo a algunas determinadas según su condición diferenciada en el presupuesto que “la igualdad entre desiguales se torna injusticia”. La justicia, en efecto, es dar a cada cual lo que le corresponde, tomando en cuenta sus peculiaridades. Hay especial sensibilidad

22. [www.portalplanetasedna.com.ar/poblacion09.htm](http://portalplanetasedna.com.ar/poblacion09.htm)

23 SPINOZA, BARUCH, *Tratado teológico-político*, Porrúa, México, 1999 (en Medina Núñez Ignacio, Piezas, Núm 2, pag 94.)

para los derechos de las mujeres madres y los de los niños²⁴; pero también los derechos que se tienen por raza, cultura, religión, orientación sexual o discapacidad. Aunque se ha ido avanzando en esto, el miedo en situaciones de confrontación bélica o de migración acentuada están engendrando formas de discriminación y de racismo, tal como sucede con los brotes de islamofobia o de antisemitismo. Algunos de los derechos culturales y diferenciados son:

a) Derechos de las mujeres

La larga tradición del patriarcado, arraigado en lo profundo de muchas tradiciones culturales ha mantenido a la mujer en condición de subalternidad. La lucha por la igualdad (diferenciada) de géneros está despertando nueva sensibilidad. La ONU mantiene firmemente la igualdad de derechos para varones y mujeres. Lo proclamó primero en 1967,²⁵ y posteriormente, en la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, en donde reclama la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias basadas en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos.²⁶ La ONU le ha dedicado a la mujer algunos eventos mundiales, destacándose la Cumbre Mundial sobre la Mujer tenida en 1995 en Pekín.

Las mujeres han ido cobrando conciencia de sus derechos y está surgiendo una nueva cultura que implica cambios importantes en las relaciones entre los géneros. A pesar de que este fenómeno sea universal y profundo, todavía se violan en el mundo derechos elementales femeninos. La violencia a las mujeres –física; pero también psicológica y mental- es un hecho que se registra día con día, si bien la mayoría de los casos quedan sin denunciarse, pues se trata de una de los derechos conculcados más escondidos y persistentes. Para hacer una breve radiografía de este fenómeno se presentan

24. “La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.” (Declaración Universal, art. 25)

25. Primeramente en la XXII Asamblea General, resolución 2263, de 7 de noviembre de 1967

26. Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General en su resolución 34/180, de 18 de diciembre de 1979. Entrada en vigor: 3 de septiembre de 1981, de conformidad con el artículo 27.

algunas cifras:

- El 70% de los adultos analfabetos son mujeres.
- Las mujeres hacen los dos tercios del trabajo mundial, pero reciben sólo el 10% del rédito.
- Las mujeres desempeñan la mayor parte de los trabajos mal pagados y menos protegidos (OIT).
- Globalmente, las mujeres ganan entre un 20% y un 30% menos que los hombres y desempeñan tan solo el 1% de los cargos directivos (OIT).
- El porcentaje de bancas ocupadas por mujeres en los parlamentos del mundo era del 12% en 1996 y del 15% en 1988.
- En sólo siete países de todo el mundo, las mujeres ocupan más del 30% de los escaños parlamentarios (PNUD 2003).
- Un tercio de la población femenina mundial sufre maltratos físicos (según el Banco Mundial, se trataría del 20%).
- Se estima que 5.000 niñas fueron asesinadas en 1999 en nombre de la honra. Cada dos horas, una mujer es apuñalada, apedreada, estrangulada o quemada viva para “salvar” el honor de la familia.
- En Guatemala, más de 2,200 mujeres y niñas han sido asesinadas desde 2001.
- Una de cada 3 mujeres ha sido golpeada u obligada a mantener relaciones sexuales.
- Hay 2 millones de ciudadanos víctimas del tráfico de personas; sobre todo mujeres y niñas.
- Cada 7 minutos una mujer es violada.
- Cada año 2 millones de mujeres jóvenes sufren mutilaciones en sus órganos genitales. La mutilación genital afecta a 135 millones de mujeres en 26 países.
- En los Estados Unidos, cada 15 segundos hay un reporte de violencia contra mujeres.
- En Turquía, unas 200 muchachas son asesinadas cada año en nombre del “honor” familiar.
- En algunos países islámicos (Afganistán; pero también en Pakistán y en Saudi Arabia) la mujer es reducida a la invisibilidad y el silencio.²⁷

- En México padecen violencia intrafamiliar 47 de cada 100 mexicanas, observándose más frecuencia entre las mujeres con mayor escolaridad o con trabajo fuera de casa (acaso signo de resistencia de los varones a la emancipación femenina).²⁸

b) Derechos de los niños

Los niños son las personas más vulnerables y representan, a la vez, la esperanza. Por eso hay mucha sensibilidad hacia sus derechos. La ONU tiene una institución al respecto –la UNICEF (Fondo de Naciones Unidas para la Infancia)- y ha dedicado a ellos algunos eventos de gran resonancia, como por ejemplo, la Cumbre Mundial de la Infancia de 1990 que aprobó la Convención sobre los Derechos de los Niños en 1989, la cual en 45 artículos hace un elenco de derechos reconocidos. También dedica periódicamente algunas sesiones especiales de sus Asambleas recientes, por ejemplo, la tenida en Nueva York del 19 al 21 de septiembre de 2001 para conmemorar el aniversario de aquella Cumbre. Son numerosas las violaciones a los derechos infantiles:

Según Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (Unicef)²⁹, cada año mueren 10 millones de niños por males prevenibles (26 mil cada día), La meta del Milenio es reducir 2/3 de estas defunciones para el 2015.

En Honduras, entre 2001 y el 2003, 1,818 niños y jóvenes que viven en la calle fueron asesinados por “escuadrones de la muerte”. Estos últimos siendo víctimas, se presentan como victimarios. Esta violencia “defensiva” se ejerce contra las llamadas “maras” centroamericanas, o pandillas, muchas de ellas integradas por menores de edad que sobreviven en la selva urbana. Han sido impactante algunos incendios en las cárceles hondureñas donde estaban reclusos estos “mareros”, sin que se les hayan abierto las celdas. Así, en abril del 2002 murieron 95 en la cárcel de Porvenir, La Ceiba, y en mayo del 2004, en la cárcel de San Pedro Sula.

27. Amnistía Internacional: Violence against women a hidden form of human rights abuse. Melbourne, 8 March 2002 (ACT 77/003/2002 - 42/02).

28. Encuesta Nacional de las Dinámicas de las Relaciones en los Hogares 2003, dada a conocer por el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres) y el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

29. Ann Veneman, UNICEF, Ginebra, 22 de enero 2008 (Periódico, La Jornada, 23 enero 2008).

Según la UNIFEC, se trafica anualmente en el mundo con más de un millón de niños, utilizados para la prostitución o el transporte de drogas. Son vendidos como sirvientes, para trabajar en fábricas, para mendigar o para volverse carteristas. Miles de niños africanos son robados y enviados a otros países desde Gran Bretaña. También proceden de Europa del este y Asia. Hasta hace poco, este tráfico no era ilegal. Es el que negocio del crimen organizado que más está creciendo.

Unos 200,000 niños son vendidos como esclavos. En enero de 2003 fueron liberados 1,200 niños esclavos en Ghana, utilizados por pescadores para desenredar las redes en el mar. Eran comprados a sus padres por \$180 dls.

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) denunció que 120 millones de niños son obligados a trabajar.³⁰ En países en vías de desarrollo, uno de cada cuatro niños trabaja más de 9 horas diarias durante 6 días de la semana. Los niños representan el 25% de la fuerza de trabajo. Hay 250 millones de niños entre 5 y 14 años que trabajan.

Hay 250 millones de niños en el mundo que sufren explotación infantil y que trabajan en condiciones inhumanas en sectores como el textil, del calzado y sectores de alimentación entre otros.³¹

Sus deditos son los adecuados para tejer los tapetes de la India; su altura, para que en Egipto recojan durante las noches las flores para los perfumes franceses; niños que trabajan en las minas de carbón colombianas o los mexicanos que colectan fruta en los campos californianos.

Un millón de niños cada año (casi 3,000 al día) son obligados a entrar en el mercado del sexo en el mundo (en África Occidental hay 35.000 niños trabajadores del sexo; 25.000 en la República Dominicana; en India hay entre 400,000 y 500,000 prostitutas niñas; en México se estiman 16.000 menores implicados en la explotación sexual).³² El FBI estima que más del 50% de todo el material pornográfico infantil secuestrado en EE.UU. implica a varones.

Según la Coalición para Acabar con la Utilización de Niños Soldados (Coalition to

30. Convención sobre el trabajo infantil, 19 noviembre 2002 (ZENIT, Ciudad del Vaticano, 20 noviembre 2001, ZS00112006).

31. Revista, Geomirador, GEO n° 246.

32. UNICEF, informe con motivo del II Congreso Mundial contra la Explotación Sexual Comercial, Japón, diciembre de 2001 (ZENIT, Roma, 13 diciembre 2001).

Stop the Use of Child Soldiers), medio millón de niños son empleados como soldados en 87 países. Al menos 300.000 de ellos participan activamente en enfrentamientos. Además, se recuerda que EE UU ya empleó a menores de 18 años en la Guerra del Golfo y después lo hizo en Somalia y los Balcanes.³³

IV. DERECHOS COLECTIVOS

a) Derechos indígenas

Ya que los Derechos Humanos habían tenido un tratamiento individual, una normatividad clara respecto a estos derechos colectivos es reciente, si bien ya en la Declaración Universal, en los Pactos Económicos y Sociales y en otros documentos mundiales se hablaba de “libre determinación de los pueblos”, de condenas al racismo, de respeto a usos y costumbres, etc. La Declaración de Argel pretendió superar el tratamiento individualista de los derechos humanos, confirmando el Convenio 169 de la OIT que explicita: “Todo pueblo tiene derecho al respeto de su identidad nacional y cultural”. Esto pudo concretizarse en otros tantos derechos, como por ejemplo, el derecho al territorio, como el espacio donde se expresa la propia cultura; el derecho a mantener sus propias formas de organización social y política, como reivindicaron los zapatistas del EZLN en sus municipios autónomos; el uso de la propia lengua, a su sistema de creencias, y en general a ser respetados sus usos y costumbres, a su derecho consuetudinario, etc. Pese a esto, la búsqueda de tierra, madera y recursos minerales por parte de empresas ponen en peligro la supervivencia de comunidades indígenas de América Latina. El 28 de abril de 2000, la ONU decidió crear un órgano permanente dedicado a las poblaciones autóctonas, calculadas en el mundo en unos 300 millones de personas.³⁴ Por fin, el 13 de septiembre de 2007, la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) aprobó por abrumadora mayoría la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.³⁵

b) Derecho a practicar la religión

33. ZENIT, Johannesburgo, 13 junio 2001 (ZS01061305).

34. EFE, Ginebra, 28 abril 2000.

35. Adelfo Regino Montes, en La Jornada, 15 septiembre 2007.

El derecho a practicar aquella religión que a uno le parezca la más convincente es un derecho inalienable. Este suele ser también un derecho colectivo, ya que muchas veces la religión es el núcleo de una colectividad o minoría étnica. Por supuesto, este derecho implica también el deber de respetar a otros que practiquen otra religión dentro del mismo territorio, lo que hace condenar toda intransigencia o fanatismo. Dado que la religión suele vincularse a nacionalismos, en situaciones de conflicto, la resistencia puede tomar forma de fundamentalismos que rechazan la religión del grupo amenazante. Por eso, el modelo subyacente a esta filosofía es la de “Estado laico”. En aquellos lugares donde existan varias religiones o filosofías, el Estado no puede identificarse con una de ellas, sino legislar para todos. A veces se confunden derechos con privilegios, lo que ocasiona muchos problemas.

En la actualidad, la persecución religiosa sigue siendo realidad. La Comisión de Estados Unidos sobre Libertad Religiosa Internacional (USCIRF) publica un informe anual de violaciones a este derecho, si bien lo hace con criterios políticos, enfatizando los países contrarios a la política estadounidense. En su Informe del 2006, los países en donde las autoridades estuvieron implicadas en algunas violaciones sistemáticas fueron: Birmania, Corea del Norte, Eritrea, Irán, Pakistán, China, Arabia Saudí, Sudán, Turkmenistán, Uzbekistán y Vietnam. En el Medio Oriente, las minorías religiosas sufi y cristianos sirios caldeos son hostigados. En China siguen las restricciones a cristianos que no pertenecen a la Asociación Patriótica Católica China.

c) Derechos Ecológicos

El cuidado de la naturaleza tiene que ver de algún modo con los demás derechos humanos: respecto a los derechos cívico-políticos, porque una dictadura “verde”, que pretendiera la racionalidad ecológica mediante formas dictatoriales sería incompatible con el “desarrollo sustentable”, sólo posible en sistemas democráticos. Respecto a los derechos económicos básicos, porque el cuidado de la salud y la sana alimentación es vulnerado con la degradación ambiental,³⁶ y respecto a los derechos diferenciados, porque

se reconoce que ‘todos los niños tiene el derecho de criarse en un hogar, una escuela o una comunidad saludable pues son los más sensibles a los estímulos negativos de su entorno natural,³⁷ a la vez que los derechos de la mujer se salvaguardan mejor con un equilibrio ecológico.³⁸ Los pueblos indígenas, de modo especial, son frecuentemente presionados a abandonar sus territorios por parte de grandes corporaciones que ejercen proyectos ecocidas.

¿Además de todo esto, puede hablarse de derechos ecológicos específicos? En este caso, la cuestión ecológica sería un derecho anterior y más general que los derechos humanos pues versaría sobre los derechos que poseen la Tierra y la Vida misma. Su reconocimiento pudiera derivar en una “cuarta generación” de estos “derechos”. El Planeta posee indudables derechos a su conservación. Pero a la vez puede considerarse como un derecho humano colectivo el vivir en un entorno saludable. Proteger y mejorar el entorno es un derecho del patrimonio común global. La relación entre el cuidado del medio ambiente y los derechos humanos podría ya verse implícita en algunos artículos de la Declaración Universal, o del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), tales como el derecho al cuidado de la salud. Sin embargo, el desarrollo jurídico internacional va en esta dirección.

Del sintético panorama presentado se pueden apreciar, por una parte, los esfuerzos de la humanidad en consensuar principios éticos por encima de las diversidades filosóficas y religiosas, implicando la abolitización de la dignidad de la persona humana como sujeto inviolable como imperativo a ser protegido por un marco legal que supere las artificiales fronteras nacionales. Sin embargo, por otra parte, se constata que pese a los indudables logros institucionales, la ambición y el poder de dominio sigue gozando de cínica impunidad, tanto más inaceptable cuanto el crecimiento de conciencia y la

36. En China, alrededor de 1.9 millones de personas mueren anualmente por afecciones en las vías respiratorias asociadas a la contaminación del aire, lo que representa 21 por ciento de todos los decesos registrados.

37. Harlem Brundtland, directora general de la OMS, con motivo del Día del Niño del 2001 señalaba que el 40% de las enfermedades relacionadas con el ambiente (en especial el asma y las alergias) afectan a niños menores de cinco años, que representan 10 por ciento de la población del planeta.

38. En los países pobres, las mujeres, por ejemplo, tiene que caminar largas distancias para traer agua o leña, cargada sobre la cabeza, lo que le obstaculiza su educación.

reprobación social. Nos encontramos en un momento en que es ya posible garantizar a todo ser humano la satisfacción de sus necesidades básicas y un marco jurídico que le permita desenvolverse como persona. Los recursos económicos lo permiten sin mayores transformaciones, e incluso existen compromisos internacionales al respecto –los “Millenium Goals”–; pero se evidencia la falta de voluntad política por parte de las entidades políticas de mayor poder. La Organización de Naciones Unidas, quizás el mayor logro de la humanidad global, evidencia sus limitaciones. Por fortuna va creciendo una sociedad civil globalizada, portadora de los valores éticos globales emergentes y que se expresa en foros alternativos cada vez mejor organizados, que será probablemente el sujeto más esperanzador de este siglo.



*TEAR-JERKING*¹: UNA PROVOCACIÓN DE RICHARD RORTY

Miguel Fernández Membrive²

Resumen: Este artículo tiene sobre todo una intención de divulgación teórica. Interesa, en primer lugar, trazar un bosquejo sistemático de uno de los principales registros de la filosofía moral del recientemente fallecido Richard Rorty, al cual se le percibe como uno de los más sugerentes y polémicos pensadores contemporáneos. En un segundo momento, se pretende que este bosquejo de su pensamiento permita también constatar que en los planteamientos filosófico-morales del pensador newyorkino, hay una provocación que consiste en algo más que el rechazo o combate frontal de las aspiraciones éticas a la universalidad y a la obligatoriedad universal. Muchas veces Rorty, sin necesariamente rechazar estos anhelos, más bien intenta -al igual en esto que su coetáneo M. Walzer- irrigar la sospecha sobre su impostura; de lo cual, en el caso del primero, puede muy bien servir como ejemplo su propuesta de leer la cultura de los derechos humanos

-
1. En inglés, se trata de un adjetivo, y podría ser traducido como “sentimental”; o quizá también como “conmover”. No es un término frecuentemente utilizado por Rorty, esto es, como tal no es propiamente un concepto de su filosofía, pero en este artículo se ha optado porque figure en el título debido a dos razones: por su capacidad de condensar y resumir muchas claves del planteamiento de Rorty que en este trabajo serán interpretadas y expuestas, y también porque el propio Rorty, en “Los pobres son la gran mayoría”, entrevista sostenida con Ruth Sonderegger y Ralf Grötter (Berlín, 1998), se sirve de este adjetivo anglosajón para referirse al tipo de impacto, con poder transformador de la opinión pública, que pueden provocar ciertos productos culturales: algunos libros, novelas, poemas y, según dice aquí, telenovelas y comics. Cfr. *Cuidar la libertad* (Ed. Eduardo Mendieta), Trotta, Madrid, 2005., p. 85.
 2. Académico del ITESO y Doctorando en Ética y filosofía política por la Universidad de Barcelona. Actualmente realiza su tesis doctoral sobre Richard Rorty.

bajo el signo indeleble del etnocentrismo y aun del sentimentalismo menos racional.

Palabras clave: “sentimental-literario”, “moralidad densa” (comunidad de conversación), “sufrimiento innecesario”, “descripciones detalladas” (descripciones que enfocan lo particular), disposiciones sensibles.

I.- Introducción

Thick and Thin, del filósofo norteamericano M. Walzer³, representa un desarrollo de las líneas argumentativas abiertas en su obra capital, *Spheres of Justice*; y al igual que ésta, gravita en torno a la distinción, ya señera del debate ético contemporáneo entre liberales y comunitaristas, acerca del carácter minimalista (tenue) o maximalista (densa) de la moral. Walzer no reniega del liberalismo ni rechaza el minimalismo moral, aunque esto es así porque nada le impide una exégesis de uno y otro a todas luces comunitarista. En *Thick and Thin*, el filósofo norteamericano afirma que “toda moralidad es densa desde el principio, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta a propósitos específicos”⁴. Walzer quiere insistir en que toda demanda o principio moral de acentos mínimos o tenues, ha incubado en una semántica histórico-cultural de desarrollo particular, esto es, en una moral densa o máxima, y por lo mismo aquéllos han de ser considerados un derivado de ésta y no a la inversa. Y por ello, piensa también él, *la moral minimalista no es neutral*; no lo es porque *ésta no es un fundamento filosófico*, sino, en todo caso, el producto más bien empírico y coyuntural de reiteraciones maximalistas, “algo así como el mínimo común denominador de las moralidades densas”⁵.

No obstante y aun por lo mismo, nada resta importancia a las moralidades tenues, pues tampoco cabe pensar moralidades densas sin lugar para algunos elementos minimalistas, y éstos, de acuerdo también con el propio Walzer, juegan en ellas un

3. M. WALZER, *Moralidad en el ámbito local e internacional* (trad. Rafael del Águila), Alianza, Madrid, 1996.

4. *Ibid.*, p. 37.

5. *Ibid.*, p. 27.

relevante y doble papel: por un lado, los componentes más tenues de una moralidad máxima, resultan ser los menos discrecionales, los menos sujetos a negociación⁶, y de aquí que el filósofo comunitarista los considere como aquéllos que constriñen o confieren forma a aquélla; por otro, precisamente por tratarse de los elementos irreductibles, a su vez son los que favorecen espacios de comunicación y solidaridad con propósitos morales de resonancia similar, aunque procedentes de otras moralidades máximas. Pero el encuentro de factores minimalistas de diversas moralidades máximas, aunque posible, según Walzer *sólo puede producirse a partir de la abstracción ocasional, del adelgazamiento puntual, de la carga idiosincrásica de unos y otros*; por ello denuncia de esta manera la ilusión fundacional: “todos pueden unirse por un tiempo, pero no existe razón para pensar que todos ellos apuntan en la misma dirección. La pretensión de que lo hacen porque únicamente existe una dirección en la que hombres y mujeres de buen corazón pueden *marchar*⁷, es un ejemplo de *kitch* izquierdista, según lo denomina el novelista checo Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*. Pero no se ajusta a nuestra experiencia moral”⁸.

Puede constatarse que el programa filosófico moral de R. Rorty, diseminado por sus diversos escritos en la forma de discusiones sobre reiteradas cuestiones morales o políticas, no presenta un solo perfil; más bien despunta al menos en *dos registros* que, al margen de su muy viable articulación, pueden ser delineados de manera suficientemente independiente. Ambos resultan muy próximos a la anterior argumentación walzeriana, pero en este artículo interesa sobre todo que ésta, aunque apenas reseñada, ayude a contextualizar de mejor manera tanto el punto de partida como -en cierto modo “formal”- el punto de llegada, del registro de la filosofía moral de Rorty que será especialmente analizado.

6. A propósito, Walzer comenta: “Entre nosotros, europeos o americanos de finales de siglo, estos estándares se expresarán probablemente en el lenguaje de los derechos, que es el lenguaje de nuestro propio maximalismo moral”. *Ibid.*, p. 42.

7. El verbo “marchar” juega un doble sentido, porque para ejemplificar el dualismo moral de mínimos y máximos, Walzer se sirve de la imagen televisiva alguna vez vista por él mismo de una marcha en Praga, en la cual sobresalían pancartas con conceptos como “Verdad” y “Justicia”. Era posible, piensa él, interpretar estas nociones aún sin estar demasiado familiarizados culturalmente con quienes las promovían, y esto era así porque en algún grado tenue también era viable ajustar las experiencias morales máximas, que no por ello dejaban de ser diferentes en su mayor medida.

8. *Ibid.*, p. 41.

En muchos pasajes del itinerario filosófico-moral del pensador newyorkino, podemos reconocer la veta de su pensamiento que lo liga al giro lingüístico de la filosofía, y que en su caso también resulta aprovechada para la promoción del liberalismo político -no sólo de la filosofía política liberal- según el modelo fáctico de la Europa y Norteamérica más prósperas. Desde este registro de su discurso filosófico-moral, o filosófico-político -pues sus ecos resuenan más que nada en la tradición del contrato social y en una redefinición del viejo pragmatismo deweyniano-, Rorty concibe la práctica moral de un modo inequívoco, concomitante a un *ideal* de práctica política democrática: así lo moral se decide en el espacio público de la vida, en el procedimiento y resultado de una *conversación* que persigue consensos entre diversos interlocutores que, a manera de única condición, se supone participan en ella en igualdad de condiciones o sin ningún tipo de presión. Es por medio de este registro de su filosofía moral que Rorty a la vez se acerca y toma distancia de las éticas procedimentales o discursivas de raigambre kantiana- y es aquí donde se inscribe la ambivalente polémica que desde hace algún tiempo el filósofo estadounidense ha mantenido con Jürgen Habermas.⁹ El filósofo norteamericano se aproxima a las éticas discursivas en tanto, al igual que éstas, da la espalda al “paradigma de la conciencia” y apuesta por el “descentramiento de la razón” que se expresa en la práctica interdiscursiva (para Rorty, “conversacional”), y en cuanto de este modo desplaza lo moral a un ámbito más político que intimista; pero, por otro lado, Rorty se aleja de las éticas procedimentales cuando a diferencia de Apel o Habermas, insiste en subrayar su posición etnocéntrica y desconfía de la necesidad de toda tentativa hermenéutica de carácter universalizador; incluida aquí, por supuesto y principalmente, cualquier expectativa de alcanzar, aun mediante prácticas descentralizadas, interdiscursivas, principios o normas morales de probada validez universal.

Sobra decir que este registro o *planteamiento conversacional* de Rorty ha resultado el más visible de su filosofía moral, en definitiva es el que ha resultado objeto de mayor estudio, comentario y crítica, tanto por sus presupuestos epistémicos como por sus implicaciones morales y políticas.

9. Por la parte de Rorty, recomendamos revisar esta polémica en su artículo “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía” en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, así como el tercer y cuarto capítulo de *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991. Por el lado de Habermas, puede consultarse su ensayo “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, en *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.

Pero en otros lugares del discurso rortiano es posible hallar el registro de su pensamiento que aun ha mostrado potencial para colocarse en zona de diálogo de la ya clásica polémica moral Norte- Sur, debate, como es bien sabido, especialmente protagonizado desde la región sur por Enrique Dussel -quien anclado en “la realidad” latinoamericana (tanto como Rorty en la estadounidense) y sirviéndose de categorías de procedencia marxista y levinasiana, se ha empeñado en denunciar y dar voz, especialmente frente a la éticas discursivas de Apel y Habermas, al “Otro” excluido de las “comunidades de comunicación”.¹⁰

Es precisamente este ámbito socio-político de la inclusión-exclusión (de la comunidad de conversación) el que hace de marco, si bien más tácito que explícito, al registro de la filosofía moral de Rorty que será revisado en este trabajo. La referencia es a esos pasajes de su pensamiento en los que, a pesar del refrendo nuevamente etnocentrista, el filósofo estadounidense promueve precisamente lo contrario al cierre o cese definitivo de lealtades y fronteras: *identificación sentimental con los detalles de otras vidas -con las vidas de “ellos”- para ensanchar el sentido de pertenencia -el sentido de ser miembro de un “nosotros”- y, por ende, de solidaridad moral, ésta sobre todo en términos de disminución del sufrimiento innecesario*¹¹.

Este registro rortiano, al que se podría llamar *sentimental-literario* por motivos que irán precisándose poco a poco, conlleva algunos supuestos y sugiere asimismo una estrategia moral en la que se asigna lugar, si no exclusivo, al menos sí destacado a la literatura, específicamente a las novelas y a los novelistas como relevantes agentes

10. Véase, por ejemplo, E. Dussel, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, México, UDG, 1993; o también, E. Dussel (comp.), Debate en torno a la ética del discurso de Apel, Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, UAM-Siglo XXI, México, 1994.

11. No hay ningún lugar en el que Rorty defina este eslogan (como él mismo lo llama), pero sus ejemplos de “sufrimiento innecesario” se refieren normalmente a situaciones marginales que podrían ser evitadas haciendo las cosas de otra manera o empleando de mejor forma los recursos sociales disponibles. Como muestra de ello, en “Los pobres son la gran mayoría”, Rorty dice: “Creo que el sufrimiento de los seres humanos que no poseen suficiente dinero es un ejemplo de sufrimiento innecesario en la sociedad contemporánea, por lo menos en las actuales democracias ricas (...) Hay de hecho suficiente dinero para asegurar la igual oportunidad de educación para todos los niños. A esto se refiere mi eslogan sufrimiento innecesario”. Cfr. Cuidar la libertad (Ed. Eduardo Mendieta), Op. Cit., p. 81.

morales. En lo que sigue, se delinearán esos supuestos entrevistados, así como la manera en que se relacionan con la estrategia moral aludida.

II.- Un punto de partida sociopolítico

En un ensayo referido sobre todo a *Contingencia, ironía y solidaridad*¹², Richard Bernstein ha comentado: “Para todo lo que Rorty manifiesta en relación a la democracia, a las responsabilidades públicas y a las utopías políticas, es curioso la poca política que uno puede encontrar en su libro. En efecto, despliega su batalla en contra de las abstracciones y los principios generales, y propende a dejarnos con abstracciones vacías”¹³. Bernstein tendría del todo razón sobre Rorty si a un filósofo se le debieran exigir en todo momento correlatos concretos de sus planteamientos más generales. Pero al margen de esta discusión, en la que el primero sí pudiera tener parte de razón (y no sólo respecto del libro que comenta) en lo que concierne a la forma muchas veces abstracta que elige el segundo para plantear cuestiones políticas (la misma que utiliza para combatir *abstracciones morales*), lo cierto es que Rorty es un pensador al que le gusta recordar a sus lectores el lugar desde el que habla, que insiste en subrayar su propia ubicación política y social, y cuyo discurso filosófico moral se construye sobre el supuesto de una cierta *moralidad densa* que para él mismo juega el papel de referente de pertenencia. ¿Cuál es ésta? Ideológicamente, es bien sabido que el filósofo estadounidense reitera su compromiso con la tradición liberal¹⁴; sin embargo, cuando sugiere cuál esa comunidad que le merece lealtad, su clave etnocéntrica se vuelve tan ideal como fáctica: Rorty, en esto al igual que su compatriota Walzer, tiene en mente a su propio estado-nación, pero igualmente le sirven de modelo las más prósperas democracias europeas. Éste, podríamos decir, es su mapa geopolítico más tosco y general. Pero esta delimitación, si bien en Rorty funciona para enmarcar, no clausura de ninguna manera los *parámetros densos* que presupone. En “*Sobre el etnocentrismo*”, dice:

12. En lo sucesivo, citado en el texto como CIS.

13. BERNSTEIN, R. , “*Rorty’s liberal utopia*”, en RORTY, RICHARD, *Sage masters of modern socialthought*, Vol. 3, Sage publications Ltd, London, 2002, p. 25.

14. En varios lugares de su obra, Rorty se posiciona como un socialdemócrata dentro de la tradición liberal, y desde el punto filosófico-político tanto exalta la figura de Mill (al cual no lee como un enemigo del estado de bienestar) como se adhiere abiertamente al liberalismo igualitarista de Rawls (del cual hace una lectura etnocéntrica).

Formar parte de una sociedad es, en el sentido que aquí nos ocupa, ser integrado como posible interlocutor por aquellos que configuran la autoimagen de esa sociedad.¹⁵

Rorty efectivamente habla muchas veces como si esta precisión desplazara la inmediatez de los parámetros meramente geopolíticos arriba señalados. El filósofo estadounidense, en efecto, parece pensar en una pauta gregaria más estrecha que las fronteras de los estados-nación occidentales y ricos; más bien refiere a cierta situación social en ese marco. Lo que esto pueda significar desde el punto de vista de político¹⁶, ciertamente no está del todo claro; pero el referido apunte de **CIS** sí sirve para respaldar la tesis de que Rorty concibe al Occidente liberal próspero como una *comunidad de conversación* en la que algunos y algunas, aun dentro de sus márgenes territoriales y políticos, pudieran hallarse en la situación de ser excluidos como posibles interlocutores. Lo cual, por supuesto, no impide que él mismo se siente parte de esa *comunidad de conversación*, de esa *moralidad densa* que constituye la autoimagen de su sociedad, y es precisamente desde esta *situación de referencia* que entona el pronombre “*nosotros*” que hace eco de su etnocentrismo. Ahora bien, éste aparece como un supuesto o punto de partida *denso* que el filósofo newyorkino quiere a su vez concebir flexible y en dirección de un ensanchamiento, esto es, orientado a una mayor solidaridad moral. Por eso en muchos lugares de su obra, casi al unísono de sus reivindicaciones etnocéntricas, reproduce también esta misma aclaración de **CIS**:

Por otra parte, mi posición no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de “*nosotros*” a personas que a las que anteriormente hemos considerado como “*ellos*”¹⁷.

15. R. Rorty, “Sobre el etnocentrismo, Respuesta a Clifford Geertz”, en *Verdad y progreso, Escritos Filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 279. También véase “Feminismo y pragmatismo” en *Verdad y progreso*, op. Cit. p.271 en donde con mayor sarcasmo, Rorty afirma: “Porque ser una persona en toda regla dentro de una sociedad dada equivale a una doble negación: es no pensar que uno pertenece a un grupo al que las personas poderosas de esa sociedad dan gracias a Dios de no pertenecer”.

16. No queda del todo claro, por ejemplo, lo que pudiera implicar en términos de derechos civiles, o bien desde una concepción de la ciudadanía o una teoría de la justicia.

17. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 210.

De hecho, su posición etnocéntrica no sólo se declara como no incompatible con la apertura, sino que este tránsito de “*nosotros*” a “*ellos*” se convierte en el esquema centrífugo de ese registro *sentimental-literario* de su pensamiento.

III.- Una visión antropológico-política

El anterior punto de partida sociopolítico a su vez se combina con un supuesto antropológico -no menos socio-político- que juega un papel destacado en la filosofía moral de Rorty. El elemento diferencial entre los grupos humanos es para aquél el lenguaje históricamente contingente con el que éstos interpretan el mundo e inciden prácticamente en él. Y lo mismo se diga para la descripción y creación de sí mismos. El norteamericano no por ello suscribe la tesis, a menudo atribuida a Wittgenstein, acerca de la inconmensurabilidad de los diversos juegos de lenguaje, pero sí sugiere que, por lo menos en lo que se refiere al *a priori*, se deseche la idea de una suerte de metalenguaje al cual todos los lenguajes locales puedan ser traducidos. De esta manera Rorty refrenda su historicismo y su etnocentrismo político al tiempo que, en el plano filosófico, se desmarca de las teorías antropológicas prestas a reconocer algún o algunos elementos ampliamente vinculantes entre los seres humanos. Pero Rorty también repite muchas veces cosas como éstas:

... lo único que compartimos con los demás seres humanos es lo mismo que compartimos con los demás animales: la facultad de experimentar dolor¹⁸...

El dolor no es algo lingüístico. Es el vínculo que a los seres humanos nos liga con los animales que no emplean lenguaje. Por eso las víctimas de la crueldad, no tienen algo semejante a un lenguaje...¹⁹

18. Ibid., p. 195.

19. Ibid., p. 112.

Se trata de una tesis no menos moral o política que ontológica. Rorty no es el primero ni el único en entender que en la *condición de víctima* puede haber algo equiparable a la *condición de ser despojado de un lenguaje*. En cierto modo, esta misma tesis recorre algunos de los mejores análisis de Foucault, quien ya desde su *Historia de la locura* evocaba una suerte de forzado silencio en las *víctimas* de la *razón* y de la *psiquiatría* modernas²⁰. También para Rorty, la exclusión, la humillación y *el sufrimiento innecesario*, pueden ser reconocidos en el grado de ausencia de un lenguaje -en quienes los padecen- para describirlos como tales, o bien en el grado de ausencia de un *contra-lenguaje* lo suficientemente asumido y socializado para presentarles a aquéllos efectiva resistencia²¹.

No obstante, esta tesis acerca de la humanidad-animalidad es también ontológica; o mejor dicho, tiene también una inevitable resonancia naturalista. En efecto, este pensador afirma la capacidad de sufrir como un ejemplo de disposición universalmente *humana* -tanto como *infrahumana*-, y por lo tanto como algo independiente de los esquemas particulares de socialización. Se espera que en el siguiente punto pueda observarse mejor porque esta concepción de resonancia “naturalista” tiene un peso especialmente relevante en ese registro *sentimental-literario* del pensamiento rortyano. Por el momento, se cerrará la revisión de este supuesto antropológico-político señalando una importante *consecuencia filosófica* que parece derivarse del mismo.

20. Vale la pena recordar este pasaje del primer prefacio a *La historia de la locura* como ejemplo de esa noción rortyana que intento describir: “En medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco: por una parte, el hombre de razón delega en el médico la locura, no autorizando de este modo otra relación sino a través de la universalidad abstracta de la enfermedad; y por la otra parte está el hombre de locura que no comunica con el otro sino por medio de una razón también abstracta, hecha de orden, coacción física y moral, presión anónima del grupo, exigencia de conformidad. No hay lenguaje común; o mejor, ya no hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, da la separación como ya realizada y hunde en el olvido a todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbuceantes, en las que tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio”. Michel Foucault, *Pref. Folie et déraison, Histoire de la Folie a l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 (Trad. Miguel Morey: Foucault, “Prefacio”, en *Entre filosofía y literatura, Obras Esenciales Vol. 1*, Paidós, Barcelona, 1999, p.122).

21. Rorty desarrolla este tipo de argumentación a lo largo de su ensayo “Feminismo y pragmatismo”, en *Verdad y progreso, Escritos filosóficos 3*, op.cit., pp. 243-275.

En el punto anterior la referencia era al “*nosotros*” rortyano como ese ideal, en cierto modo ambiguo, de una *comunidad de conversación en el marco geopolítico más amplio de las prósperas democracias liberales de Norteamérica y Europa*. Este supuesto de pertenencia, como ya se había sugerido también, implicaba a su vez un exterior *no necesariamente delimitado por fronteras geopolíticas*. Ahora bien, la descripción antropológica que se acaba de delinear, permite a su vez formular una hipótesis bastante plausible de lo que Rorty, desde un punto de vista abstracto o filosófico, pudiera tener en mente cuando se refiere a esos “*ellos*” que contrastan con ese “*nosotros*” que reivindica. *Se trata, más que nada, de un “ellos” que sugiere importantes diferencias de carácter etno-cultural (aunque Rorty prefiera explicitarlas sobre todo en términos de “diferencias de léxico”), pero también de un “ellos” que remite a la condición de víctima (de la crueldad) u objeto de sufrimiento innecesario.*

Es cierto que a primera vista puede resultar extraño que, afirmada antes la capacidad de sufrir como ejemplo privilegiado de disposición humana universal -independiente de los esquemas particulares de socialización-, ahora se señale en la hipótesis como indicador de *otredad* con respecto a esa ideal *comunidad de conversación* que sirve a Rorty como referente de pertenencia. En realidad, no hay incoherencia alguna, pues lo que el filósofo estadounidense señala como universal es una disposición potencial, esto es, *la capacidad de sufrir* -a la cual, por lo mismo, en ocasiones se refiere también en términos de una “amenaza común”-, y no la condición de estar sufriendo efectiva y sistemáticamente - esto es, no a la condición de víctima. Si “ser parte de una sociedad equivale a ser integrado como posible interlocutor”, y las víctimas o los que sufren innecesariamente “no tienen algo semejante a un lenguaje”, se sigue que éstos no sean reconocidos, en un determinado momento, como posibles interlocutores de ese “*nosotros*” ideal. Como se insinuó en el punto anterior, Rorty constata esta última situación, pero no por ello afirma la deseabilidad de la exclusión. Su comprensión más general de lo que atañe a la apertura y a la solidaridad se verá más clara en la revisión del siguiente supuesto.

IV.- Tear-Jerking y descripciones detalladas

¿De qué depende un comportamiento decente para con otros? Desde la tradición kantiana, el reconocimiento *racional* de la *obligatoriedad* universal, se ha constituido como la respuesta *per excellence* a esta pregunta -si bien también ha llegado a adquirir un buen número de

matices. Asimismo, en la historia de la filosofía moral ha existido otra tradición de respuestas del todo diversas para esta misma cuestión. Desde Hume²², pasando por algunos apuntes de Rousseau y ciertos tratados de Schopenhauer²³, hasta llegar, por ejemplo, a A. Baier²⁴ y R. Rorty, se ha respondido a esta pregunta sin querer ignorar a la *identificación sentimental* como condición en muy alto grado relevante para la conducta moral.

El filósofo newyorkino, como heredero de esta tradición, parece también asumir esta máxima con la que Rousseau ya orientaba la educación de su *Emile*: “No se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos”.²⁵ Y esto mismo es lo que ha orillado, por ejemplo, a Simon Critchley, a preguntas como ésta: “¿acaso la definición de liberal de Rorty y la de ética de Levinas no están trabajando esencialmente en el mismo sentido, es decir, tratando de localizar una fuente de obligación moral y política en una disposición sensible hacia el sufrimiento de los demás?”²⁶ Rorty ya ha respondido negativamente a Critchley:

-
22. De éste, véanse especialmente las secciones IV y IX del segundo volumen del Tratado de la Naturaleza Humana, 2 Vols., Editora Nacional, Madrid, 1977.
 23. Consúltese especialmente su ensayo “El fundamento de la moral”, en Los dos problemas fundamentales de la ética, Siglo XXI, Madrid, 2002.
 24. En diversos ensayos, Rorty suele acercar con entusiasmo su propio planteamiento a la imagen “humeana” y antikantiana de la moral que propone Baier. De ésta puede verse la obra más referida por Rorty: *Postures of the mind* (University of Minnesota Press, 1985).
 25. J. J. ROUSSEAU, *Emilio o De la Educación*, Alianza, Madrid, 1990, p. 299. Para el pensador francés, esto significa que cuando los contextos vitales de dos o más individuos son en extremo desemejantes, se corre el riesgo de que alguna de las partes (la más favorecida) considere imposible verse tarde que temprano en la situación de la otra, y de que, por ello, sea incapaz de mostrarse compasiva con ésta última. De aquí que Rousseau recomiende hacer entender al educando (mediante variados ejemplos concretos) lo imprevisible de la fortuna, esto es, hacerle comprender que su situación puede revertirse hasta compartir la suerte de los más desventurados.
 26. SIMON CRITCHLEY, “Derrida, ironista privado o liberal público”, en *Desconstrucción y pragmatismo* (comp. Chantal Mouffe), Paidós, Buenos aires, 1998, p. 75. La definición de liberal de Rorty a la que se refiere Critchley es aquella que, inspirada en Judith Shklar, aparece desde la introducción de Contingencia, ironía y solidaridad: “personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”.

No estoy, como cree Critchley que podría estar o que probablemente esté, tratando de localizar una fuente para la obligación moral en la disposición sensible del ser hacia el sufrimiento del Otro ni ninguna otra especie de hecho universal de la naturaleza humana. Tal vez exista una disposición sensible como ésa, pero es tan maleable – tan capaz de ser combinada con la indiferencia por el sufrimiento de la gente de la peor especie- que nos da muy poco en qué confiar.²⁷

Lo único del todo cierto en esta respuesta, es que Rorty no niega que esa disposición sensible hacia el sufrimiento del Otro puede, en efecto, ser alternada con indiferencia ante el dolor de “*otros*” y aun con crueldad. A lo mucho, esto significa que *puede haber más de un tipo de disposición sensible hacia el sufrimiento del Otro*, así como que *una disposición natural sensible no puede garantizar universalidad ni obligatoriedad*. A Rorty sí le interesa dejar claras estas cuestiones -tanto como que no se le encierre en categorías levinasianas-, y ésta es la razón, según parece, por la que le niega a Critchley también aquello que en su pregunta, pensado de cierto modo, puede ser verdadero. Lo que no es mentira en ésta es que Rorty sí exalta el adjetivo *tear-jerking*, esto es, que sí considera a disposiciones sensibles, como la *empatía* y la *compasión* -*correlato de la capacidad de sufrir*-, decisivas a efecto de que “*otros*” a los que se considera “*ellos*” lleguen a ser percibidos como miembros de un *nosotros*; lo cual, según él, a su vez es condición determinante para que exista (o haya existido) un genuino interés moral por éstos. Como la *empatía* y la *compasión* han sido y son, de hecho, posibles -como también es y ha sido posible empatar o coincidir con algunos aspectos de otras formas de vida, o bien el poder imaginar cómo éstas pueden estar sufriendo innecesariamente- *tanto la utopía como el progreso moral*, tal como los percibe el filósofo estadounidense, *dependen más que nada de un incremento de este tipo de disposiciones sensibles*, de un incremento cuyas consecuencias morales serían (y han sido, según él), por un lado, dilatar a ese sentido de pertenencia a una determinada comunidad, a un “*nosotros*”, del cual, de manera inevitable, se parte, y por otro, disminuir el sufrimiento innecesario:

27. RORTY, R., “*Respuesta a Simon Critchley*”, *Ibid.*, p. 89.

No es irracional ni poco inteligente trazar en una frontera nacional o racial o de género los límites de la comunidad moral a la que se pertenece. Pero no es deseable, es moralmente indeseable. De modo que lo mejor es pensar el progreso moral como un incremento de la sensibilidad, un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas.²⁸

Rorty calza también en ese supuesto sentimental su idea de lo que mejor conviene (y ha convenido) al progreso y a la utopía moral tal como él los entiende: no son las disertaciones filosóficas acerca de la común naturaleza humana y de los deberes y derechos universales que de ésta se siguen, sino los retratos concretos, particulares, de las vicisitudes de *otras vidas*²⁹ que *historiadores, etnólogos, periodistas y, especialmente, muchos novelistas*, han logrado y aún logran *describir*³⁰. Según Rorty, éstos, con sus descripciones detalladas, han llevado y llevan *la situación de “ellos”*, quienes permanecen ignorados o privados de un léxico, a *situación de lenguaje*, contribuyendo así, mucho más que los filósofos de la universalidad y de la obligatoriedad, al *tipo de identificación* que requieren (y han requerido) tanto la ampliación del sentido de pertenencia como la disminución del sufrimiento innecesario -los indicadores, de acuerdo con él, del progreso moral. A este *tipo de identificación* se refiere en el siguiente pasaje:

Convencidos de que no hay esencia humana sutil que la filosofía podría aprehender, no tratamos de remplazar la superficialidad con la profundidad ni elevarnos sobre lo específico para captar lo universal. Nos gustaría minimizar una diferencia por vez: la

28. RORTY, R., “Una ética sin obligaciones universales”, en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 91.

29. A propósito de este asunto de las descripciones concretas en Rorty, inevitablemente se piensa en una de las características que Clifford Geertz atribuye a la descripción etnográfica: el ser “microscópica”. Véase su ensayo “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 32-35.

30. Se ha decidido aquí llamar sentimental-literario al registro del pensamiento moral de Rorty que se está revisando porque, aunque Rorty incluye a diversas disciplinas y productos culturales entre los que han favorecido y favorecen a su idea de utopía moral, lo cierto es que suele insistir en las novelas literarias más que en cualquiera de éstos, y que incluso ha llegado a incursionar en el estilo de la crítica literaria para ejemplificar tanto sus opiniones sobre la crueldad y la humillación como este efecto que le reconoce a la literatura. Véanse los capítulos 7 y 8, en torno a Novokov y Orwell, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Op. Cit.

diferencia entre cristianos y musulmanes en una aldea de Bosnia, la diferencia entre blancos y negros en una ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales en una congregación católica de Quebec. Lo que esperamos es unir a esos grupos mediante un millar de *puntadas*, invocando menudas cosas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad³¹

No es objeto de este trabajo hilar demasiado fino sobre las semejanzas y diferencias entre la concepción dual de la moralidad en M. Walzer, en términos de *espesura y delgadez*, y esta veta de la filosofía moral de Rorty que se ha estado revisando. Sin embargo, en lo que se refiere a la *forma* (más que a los pormenores de contenido), no es difícil detectar la similitud entre esa *clase de identificación* que Rorty considera tan viable como efectiva y conveniente, y la manera en que M. Walzer concibe el *encuentro* o la reciprocidad entre morales de diversa procedencia sociohistórica: en ambos casos se trata de un adelgazamiento a partir de lo denso, por lo tanto de un adelgazamiento no entendido como “dado *a priori*”, y por lo mismo de un adelgazamiento que, para producirse, requiere *restar* mucho de aquello otro que diferencia a las partes implicadas.³² Las arengas en *pro* del sentimentalismo -de *acentos ciertamente naturalistas*-, en el caso de Rorty operan como clave de apoyo de esa otra tesis, ya mencionada, con la que pretende combinarlas; a saber: que las *descripciones* de las particularidades de otras vidas -particularidades que no se restringen a los casos de sufrimiento innecesario- contribuyen (y han contribuido) mejor al progreso moral que los esfuerzos por fundamentar filosófica y universalmente deberes u obligaciones morales; pues las primeras, mucho más que las segundas, *tienen por su propia índole el poder de impresionar a esas disposiciones sensibles* a través de las cuales puede producirse *identificación en alguna medida*; lo cual a su vez, como ya se insinuó más arriba, para el filósofo estadounidense constituye el principal aliento de la conducta

31. RORTY, R., “Una ética sin obligaciones universales”, en ¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo, Op. Cit., p. 100.

32. A través de las páginas de “Justice as a larger Loyalty”, Rorty despliega de muchas maneras la tesis de que esto no equivale a ignorar la diferencia o las diferencias, sino a valorar, a efectos de una interacción moral, si éstas pueden ser menos relevantes que las pequeñas similitudes que también puedan ser percibidas. Véase en Matthew Festenstein and Simon Thompson (Ed.), Richard Rorty, Critical dialogues, Cambridge, Polity Press & Blackwell Publishers Ltd., 2001, pp. 223-237.

efectivamente moral y políticamente inclusiva. Con la revisión de este último supuesto, finalmente queda suficientemente expuesto ese registro del pensamiento moral de Rorty que podría ser identificado como *sentimental-literario*.

V. Conclusión: el registro sentimental-literario y la concepción rortyana de la cultura de los derechos humanos

Para concluir este trabajo se referirá la manera en que Rorty vincula el registro de su pensamiento con su comprensión de la cultura de los derechos humanos desarrollada a partir de la Declaración de Helsinki. Rorty, al igual también en esto que su coetáneo Walzer, hace una lectura de marcado cariz comunitarista de los principios, prácticas o instituciones de las democracias occidentales y liberales que le sirven de modelo mediato. En este sentido, éstas y sus diversos dispositivos políticos y morales, se conciben como expresiones idiosincrásicas, más que como la concreción de, por ejemplo, una cultura epistémica privilegiada. En Rorty, además, este tipo de interpretación comunitarista se combina con una suerte de *hipótesis histórica*, y ésta es la que precisamente en este artículo se expuso como el tercer supuesto del registro *sentimental-literario* de su pensamiento moral -por lo mismo, para que algunos verbos también remitieran al tiempo pasado, se abrieron esos varios paréntesis en el último supuesto revisado en este trabajo. El filósofo norteamericano considera que las sociedades liberales que le sirven de modelo, en todo aquello que más las acerca a ese ideal de una inclusiva *comunidad de conversación*, históricamente le deben mucho menos a la especulación y a la teoría filosófica -que ha pretendido fundamentar la universalidad y la obligatoriedad consiguiente- que a ciertas contingencias históricas y, en muy buena medida, a esas *descripciones particulares*, provenientes de diversas disciplinas y propias de determinados productos culturales, que -como ya se ha visto que él sugiere entender- han logrado *imprimir la sensibilidad* hasta el punto de provocar transformaciones en la opinión y en las prácticas e instituciones públicas de ese *nosotros* que le sirve de referencia. Así, el registro *sentimental-literario* del pensamiento rortyano no sólo se presenta como una concepción de la moral y bajo la forma de una promoción de aquello que más la favorece, sino que, en cuanto tesis ética, pretende también sustentarse en una suerte de *historial práctico*. Por lo mismo, en muchas ocasiones Rorty se pronuncia así:

No es que yo tenga un poderoso argumento a priori contra la teoría; simplemente observo el historial de los novelistas y el de los teóricos.³³

Las reflexiones filosóficas sobre cuestiones de moral no han contribuido mucho a la eliminación de la esclavitud; al contrario de algunas historias sobre la vida de los esclavos³⁴

La concepción de los derechos humanos en Rorty responde, entonces, a esta misma clase de interpretaciones. A éstos no puede percibirlos sino como *dispositivos tenues* de una *moralidad espesa*, esto es, como generalizaciones sumarizadoras³⁵ que logran sintetizar muchas de *las experiencias sentimentales e intuiciones contingentes* alcanzadas por una determinada comunidad moral. De este modo, el filósofo estadounidense se abandera en la cultura de los derechos humanos (la asume como parte de su *nosotros*, de su referente de pertenencia), pero al mismo tiempo rechaza cualquier posibilidad y, sobre todo, cualquier utilidad, de una fundamentación ahistórica o transcultural de la misma. Y más todavía: Rorty no sólo no considera incompatible con su etnocentrismo a la cultura de los derechos humanos, sino que gasta mucha tinta en recomendar que el Occidente liberal, en todo aquello que lo acerca al ideal de una *comunidad de conversación* y que lo distingue de otras como *comunidad moral*, se muestre, ya que de todas formas lo ha sido y continúa siéndolo, honesta y abiertamente etnocéntrica. Si fuera así, ¿sería realmente posible mantener la autoridad de *generalizaciones sumarizadoras* como los derechos humanos? ¿Y cabría esperar mejores efectos prácticos de este tipo de honestidad etnocéntrica? Sin duda, estas son preguntas que hacen eco de una de las más importantes provocaciones que Rorty lega a la filosofía moral contemporánea.

33. RORTY, R., “¿Una política post-filosófica?”, entrevista sostenida con Daniel Postel (1989), en *Cuidar la libertad*, Op.cit., p. 47.

34. RORTY, R., “Persuadir es bueno”, entrevista sostenida con R. Kaiser, H. Mayer, y W. Ulrich (1998), en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002.

35. Véase RORTY, R., “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en *Verdad y Progreso*, Escritos filosóficos 3, op. cit., p. 224 y 225. Ahí Rorty, además de lo que aquí se ha dicho, señala que “el objetivo al formular generalizaciones sumarizadoras es incrementar la predictibilidad, y por lo tanto el poder y la eficacia de nuestras instituciones, reforzando así ese sentido de identidad moral compartida que es el que nos reúne en una comunidad moral”.



DE LA PERSPECTIVA ÉTICA PERSONAL AL IDEAL DE LA UNIDAD SOCIAL EN UN NUEVO HORIZONTE CIVILIZATORIO. ALGUNAS IMPLICACIONES ÉTICO-POLÍTICAS DEL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

Luis A. Aguilar Sahagún¹

Resumen: el horizonte civilizatorio en que nos encontramos, fuertemente marcado por la tecno-ciencia, pide un replanteamiento a fondo de la concepción del hombre, la ética y sus exigencias actuales. En este trabajo se presenta de forma sintética algunas aportaciones particularmente significativas en el intento de responder a estas preguntas a partir del pensamiento del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2006). Así mismo se proponen algunas implicaciones éticas y políticas que puedan enriquecer la comprensión de los derechos humanos como tarea ética fundamental de nuestro tiempo.

Palabras clave: visión ética, persona, solicitud, justicia, derechos humanos, unidad.

-
1. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994; y, *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM), en Guadalajara.

Introducción

El tiempo actual está marcado por el individuo, mejor dicho, del individualismo. En el Siglo XIX surgieron, simultáneamente, una conciencia más clara del individuo (Kierkegaard, Nietzsche) y de la cuestión social (Hegel, Marx). El Siglo XX estuvo marcado por los excesos políticos en ambas direcciones: colectivismo e individualismo. El fracaso del ideal socialista dejó un profundo hueco en los ideales que trasciendan los sueños individuales. A principios del Siglo XXI, la relación entre el individuo con la colectividad (sociedad o comunidad), se ha vuelto difusa y conflictiva, y ha sido objeto de diversas interpretaciones, muchas de ellas contradictorias. Parece haber una confusión básica respecto del hombre como persona individual y como sujeto capaz de realizarse en relación constitutiva con los demás. La auto-comprensión del hombre, de su ser y de sus posibilidades están en juego. Esto ha tenido importantes repercusiones en todos los campos. La diversidad de versiones que el hombre puede encontrar de lo que es, puede y deber ser y hacer generan confusiones y conflictos de identidad. El hombre no sabe quién es y, en consecuencia, se vuelve incapaz de reconocer al otro como a sí mismo. Esto se extiende al ámbito de la política, de la economía, de las relaciones entre ciudadanos, grupos, naciones. La clarificación de lo que significa ser persona guarda una relación directa con la moral y con la ética. Ataño, así mismo, a la comprensión de los derechos humanos.

La persona ha sido uno de los ejes centrales en la reflexión filosófica de Paul Ricoeur (1913-2006), uno de los filósofos más destacados del Siglo XX. Su aportación resulta particularmente significativa en una época en la que además de ignorar lo que realmente somos, se ha perdido claridad respecto de los ideales de realización personal y de convivencia social. Para poder formular ideales de convivencia es necesario tomar en cuenta a las personas concretas, con sus anhelos de realización. ¿Cómo se alcanza la perspectiva ética? ¿Qué experiencias básicas la hacen posible? ¿Cómo se suscita la solicitud por el otro? ¿Qué supone la “estima de sí” y cómo se da el paso al descubrimiento del otro como un “sí mismo”? ¿Cómo se adopta y se crea el marco de las instituciones justas? ¿Es concebible un ideal social que trascienda las visiones individualistas y los colectivismos en que el individuo se disuelve? Este trabajo es un intento de síntesis de la respuesta de Ricoeur a estas cuestiones que, por su carácter sumario, supone una interpretación de algunas ideas que consideramos centrales en el

pensamiento de Ricoeur. A partir de ella, se proponen algunas implicaciones éticas y políticas. Más concretamente, se intenta sacar algunas implicaciones para la comprensión de los derechos humanos fundado en la comprensión de la persona, en la naturaleza de la Ética y en el horizonte civilizatorio en el que nos encontramos. No se trata de una consideración a nivel puramente teórico, sino de concretizar en el significado de esos derechos y sus correspondientes obligaciones para las personas concretas. Se trata en suma de un intento de interpretación, que de ninguna manera pretende ni agotar el tema ni suplir lo que el mismo Ricoeur ha reflexionado sobre la naturaleza del derecho, la naturaleza de la política, su honda reflexión antropológica y sobre su sentido en la cultura contemporánea.²

I.- La perspectiva ética

Para Paul Ricoeur el proyecto de una vida personal, entendido como un proyecto de vida lograda o feliz constituye la perspectiva ética de cada persona. Para cada cual, la “vida buena” consiste en la nebulosa de sueños e ideales de realización respecto del cual se considera que la vida se logra o se frustra. Esta perspectiva constituye el horizonte en el que se inscriben las acciones, cada una de las cuales pueden tener un fin en sí mismo para el agente que las ejecuta.³ La relación que guarda la persona con su comunidad tiene una dimensión eminentemente ética y moral. La perspectiva ética rompe con prácticas que sólo en apariencia agotan todo su sentido en sí mismas. La estructura global de la práctica mantiene una tensión tácita entre ambos horizontes de sentido: el que guardan por razón de su lugar en el proyecto personal, y el que tienen por la relación que guardan con el otro y con la comunidad. Las experiencias humanas son significativas cuando son síntomas de que la vida se logra, es decir, cuando son fruto de la tendencia a la vida buena que se configura en la praxis y se plasma en proyectos de vida inscritos en un contexto social. La persona parte de la estima de sí, se abre en

-
2. Cf. RICOEUR, PAUL, (1999). *Lo justo*, Caparrós, Madrid y *Amor y justicia* (1993) en la misma editorial, entre otras muchas aportaciones al tema del derecho de los derechos humanos. *Justicia y verdad* en: Agís Villaverde, Marcelino (1998). Universidad de Santiago de Compostela, pp. 33-44. Del estudio atento de su última obra publicada en español *Caminos del reconocimiento* (2007), Fondo de Cultura Económica, México, se desprenderían implicaciones más precisas y de mayor alcance. Cf. Masiá Clavel, Juan, Tomás Domingo Moratalla (19998). *Lecturas de Paul Ricoeur*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, particularmente: “La estructura de la Ética hermenéutica de Paul Ricoeur”, pp. 241-263.
 3. Cf. RICOEUR, PAUL, (1991). *Si mismo como otro*, Buenos Aires, p. 184-185.

solicitud a los otros y busca vivir e interactuar con ellos dentro de un marco de justicia social o de instituciones justas. Estas tres componentes constituyen una unidad. Por eso, ser persona moral se sintetiza en vivir bajo el anhelo de una vida realizada, con y para otros, en instituciones justas.

Lo ético queda inscrita en la profundidad del deseo y es anterior a todo imperativo. El elemento ético de ese deseo se puede expresar como *estima de sí*, es decir, como la capacidad de obrar de acuerdo con una intención y con iniciativa propia a partir del reconocimiento del propio valor. El ideal de la vida buena es interior a la acción humana y va cobrando perfiles cada vez más definidos conforme la persona va conociendo e interpretando su propio ser –su identidad– en un constante ejercicio de deliberación para actuar correctamente, es decir, de acuerdo a la virtud de la prudencia (*phronesis*). La conformación entre los ideales de vida y las decisiones vitales no son objeto de verificación objetiva

II.- Ser persona en solicitud por el otro

El sujeto ético, el que es capaz de actuar en libertad responsable es la persona. La persona no es, para Ricoeur, sustancia o ser. Ser persona no consiste en ser consciente o ser sujeto de actuación. Tampoco es sinónimo del “yo”. Ricoeur toma en serio las críticas de “los maestros de la sospecha” (Marx, Freud, Nietzsche) a estos conceptos. El Psicoanálisis, por ejemplo, ha puesto en evidencia que la idea de una conciencia transparente es ilusoria. La crítica de las ideologías derrumba la idea de un sujeto trascendental (Kant) como fundamento último del ser o del conocer. La noción de “yo” tiende al ensimismamiento. El pensamiento personalista y, contemporáneamente, el de Emmanuel Lévinas, han puesto de manifiesto la primacía de la presencia del otro, del tú. El sujeto se hace desde fuera de sí mismo.⁴ Ricoeur se apoya en el lenguaje de la persona en franco distanciamiento del personalismo de un Emmanuel Mounier que se nutrió originalmente.⁵ Pero no abandonó su inspiración. Siguiendo al filósofo Eric Weil (*Logique de la Philosophie*), Ricoeur considera que las categorías nuevas nacen de actitudes tomadas de la vida diaria a las que se asocian determinadas pre-comprensiones

4. Cf. LÉVINAS, EMMANUEL (2004). *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid.

5. Cf. “Muere el personalismo, vuelve la persona.” en *Amor y Justicia* (1993). Madrid, Caparrós.

que orientan la búsqueda de nuevos contenidos. “La persona es el hogar de una actitud a la cual pueden corresponder categorías múltiples y muy diferentes, de acuerdo con el trabajo que se tenga por digno de ser llamado filosófico.”⁶

Ser persona tiene que ver con una actitud de compromiso consigo mismo, con valores, con los demás, con el mundo. Para caracterizar la “actitud-persona” es necesario comenzar por remitirse al contexto histórico en el que se formula esta intuición. La insistencia en que el hombre es persona está asociada, a mitad del Siglo XX, al sentimiento de crisis de la civilización, que se fue acentuando en tiempos de guerra. Olivier Monguin señala que, por los años 40s, en los distintos órdenes de la convivencia se percibía que las personas se encuentran en un segundo o tercer plano. En medio de la ambigüedad y de la desorientación, ésta percepción se tradujo para Ricoeur en una actitud fundamental, como movimiento de reacción. “En la crisis –dice- experimento el límite de la tolerancia.” Dicha crisis se expresa en estos términos: “No sé cual es mi lugar en el universo; ya no sé qué jerarquía de valores puede orientar mis preferencias; ya no puedo distinguir a mis amigos de mis adversarios; pero existe para mí *lo intolerable*”.⁷

A la actitud de protesta le sigue un movimiento de *afirmación* por el que el hombre responde con todo lo que es, con un compromiso por toda persona, que equivale a un criterio de discernimiento: “no cuento con otra manera de discernir un orden capaz de requerir mi presencia y solicitud, una jerarquía de lo preferible; de identificarme con una causa que me rebasa. Lo que cuenta son los demás, porque son personas.”

La actitud traducida en un compromiso se encarna en convicción: “Soy persona y toda persona es como yo.” Se trata de un modo de réplica ante la crisis: “mi lugar me es asignado; pero yo puedo elegir dónde me quiero situar; la jerarquía tiende a inmovilizarme, pero yo me puedo mover; de espectador desinteresado puedo convertirme en hombre de convicción que descubre lo nuevo al crear, y crea al descubrir. Puedo así poner en marcha algo nuevo en el mundo y ser capaz de actuar en solicitud por el otro.”⁸ Poner

6. RICOEUR, PAUL, Citado por CARLOS DÍAZ (2002). *¿Qué es el personalismo comunitario?* Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, p. 73. Este autor presenta algunos puntos importantes de crítica a la concepción de persona de Ricoeur.

7. Cf. RICOEUR, PAUL, *Lectures 2*, 199-200, citado por Olivier Mongin, *Ricoeur* (1994). París, p. 84

8. *Ibid.*

en marcha algo nuevo. Ricoeur aprende esta posibilidad de su propio compromiso y lo confirma en el profundo análisis de la vida activa llevado a cabo por la gran pensadora judía Hannah Arendt.⁹ Ricoeur valora la capacidad de iniciativa de la persona, al mismo tiempo que subraya su fragilidad en el plano político. Lo más importante es, en este orden de cosas, descubrir, conservar y afinar cada vez más el sentido de la justicia, que es lo que permite discernir lo que en cada momento *lo intolerable* que va acompañado del sentido de deuda personal respecto de valores que nos trascienden. El trascendente es, por excelencia, *el otro*.¹⁰

Ser persona es vivir en actitud de solicitud por el otro, la actitud del *sí mismo como otro* es lo específico de la persona.¹¹ La estima de sí y la solicitud por el otro se implican mutuamente. La solicitud es un despliegue de la dimensión dialogal de la estima de sí. Lo que uno estima de sí o ama en sí mismo, lo que es digno de amor, es la mejor parte de sí mismo.¹² Por eso puede amar y preocuparse de los otros. El otro, como yo, es un sí mismo, necesidad y carencia, ser amable, capaz él mismo de solicitud por otros. “La carencia mora en el centro de la amistad más sólida”. La salida de sí en solicitud por el amigo hace que la persona solícita se haga más amable. Lo más estimable de sí mismo es el otro, a quien salgo en solicitud.

Para Ricoeur la exigencia de reciprocidad, “como a mí mismo”, equivale a reconocer que el otro, como yo, también es capaz de comenzar algo nuevo, de actuar por razones y de jerarquizar sus preferencias y, de este modo, estimarse a ti mismo como yo lo hago.¹³ Hay una equivalencia entre el yo y el tú. Por eso, la reciprocidad es un intercambio paradójico: el yo, que es irremplazable, es remplazado por el otro. Por eso la perspectiva ética, la expectativa del logro de la vida, se da en referencia a los demás, junto con ellos.

9. ARENDT, HANNAH, *La condición humana* (1993), Paidós, Barcelona.

10. El otro constituye el polo de referencia de la persona. En su obra de madurez, a la que aludimos a continuación, Ricoeur adopta un lenguaje más técnico y diferenciado.

11. Este es el título de la obra de Ricoeur (1990). F.C.E, Buenos Aires.

12. RICOEUR, PAUL (2001). *Sí mismo como otro*, Fondo de Cultura Económico, p. 192

13. *Ibid*, p. 202

La participación en la vida común es constitutiva de la persona. La estima de sí se despliega y expresa en diálogo y solicitud por los otros. El otro interpela a la respuesta de la persona en términos de reciprocidad entre semejantes insustituibles. De aquí surgen las formas de la amistad y de la compasión. La relación con los otros se convierte en búsqueda de igualdad moral por las vías del reconocimiento.

II.- La identidad de la persona y el ámbito de su responsabilidad

Ricoeur sostiene algunas tesis referidas a la responsabilidad que, como él mismo dice de otros autores, nos “dan que pensar”. La responsabilidad es una categoría que tiene que ver con la historia, con la identidad, con la condición humana y con la ética. En “*Sí mismo como otro*” Ricoeur recorre un largo camino en búsqueda de lo que constituye nuestra identidad, que se sitúa entre dos polos: por un lado, lo que nos hace ser el “mismo” de siempre, con cambios, pero con semejanzas que permiten reconocernos a lo largo del tiempo. Nuestra “mismidad” se funda, orgánicamente –como es el caso de todos los seres vivos- en el código genético. Y, en un sentido más humano, en el *carácter*. Este modo de ser básico, con sus rasgos iniciales y los que lo van afirmando a lo largo de los años es el que nos permite decir de cada uno “es el mismo” desde que era chico hasta su vejez.

Pero otra es la identidad en tanto que “sí mismo”, la identidad por la cual se es “uno mismo”, es decir, se tiene conciencia refleja acerca de sí mismo y se afirma como tal. Es la identidad que se construye, la histórica, la más propia de cada cual.

Ricoeur la llama “ipseidad”, para distinguirla de la “mismidad” y afirma que esta dimensión identitaria se sostiene por el “mantener la palabra”, de manera especial, por la capacidad de mantener nuestras promesas. “Yo soy el mismo” que dije, que *te dije* y reconozco mi palabra anterior como mía y esto es reconocermé a mí mismo como el de entonces y el de ahora.

De esta distinción se siguen importantes consecuencias. En primer lugar, la noción de “identidad narrativa” que permite establecer la mediación entre mismidad e *ipseidad*, entre nuestro carácter de siempre y nuestro poder mantenernos en nuestra palabra y promesa. La identidad narrativa es la que surge por la escucha de las narraciones de los

otros y por nuestro propio relato acerca de nosotros mismos. En el relato se configura la experiencia de la vida –demasiado difusa, demasiado abierta, demasiado mezclada–, en secciones de *sentido*, con inicio y fin, a partir de nuestras iniciativas de acción y de sus resultados. En todo ello desempeñan un papel importante las valoraciones que vamos haciendo de lo que nos pasa y de lo que somos en una misma “trama” unificada.

En segundo lugar, se modifica la comprensión de nuestra responsabilidad. En menor o mayor medida, somos responsables de hemos sido y hecho, de lo que somos y hacemos y de lo que haremos y seremos. Extendida en las tres instancias temporales, tenemos una responsabilidad ante el futuro, que –siguiendo al filósofo Hans Jonas– nos obliga a obrar de tal manera que una humanidad pueda ser y perdurar en un planeta habitable. También tenemos responsabilidad ante el pasado, que se expresa en la noción de “deuda”. Las deudas históricas no solamente nos cargan con los hechos que deliberada y personalmente protagonizamos, sino también con aquellos que nuestros conciudadanos o nuestros familiares, compañeros y socios –de las mil maneras que pueda entenderse la asociación– han cometido. Pero la responsabilidad ante el presente es la que une las otras dos y es por las que me comprometo como el mismo que fui, que soy y que, presumiblemente, seré mañana. En solicitud por el otro, en deuda con un pasado, responsable de lo que he sido, soy y seré junto con los otros, con quienes comparto una responsabilidad por hacer viable la vida humana sobre el planeta. No se trata de una responsabilidad indeterminada, sino enmarcada en un marco institucional y orientada por un ideal quizá inalcanzable: la unidad.

IV.- Concepción distributiva de la sociedad: el marco institucional

Ricouer distingue las relaciones personales, que tienen en la relación de reciprocidad amistosa su forma más acabada y ejemplar, de las relaciones institucionales que tienen a la justicia como ideal. Esta distinción trata de poner de manifiesto lo que de otro modo queda encubierto en las utopías que suponen que la vida del hombre en comunidad puede estar regida por relaciones de pura amistad. Se trata en efecto de una extrapolación del campo de las relaciones interpersonales, en las que cabe esperar la reciprocidad, al campo de las instituciones, en las que son necesarios otros principios.

La vida ética se inscribe en un mundo de relaciones impersonales que rebasan la posibilidad de solicitud y de reciprocidad. Es el mundo de las instituciones. El vivir bien se extiende a la vida de las instituciones. Cuando además del cara a cara de la relación con el otro aparece ese mundo entra en juego una exigencia más amplia, la justicia, que es esencialmente una exigencia de igualdad. Este es el contenido de las acciones justas, que se plasma en los derechos de todas y cada una de las personas. Estima y solicitud son incompletas sin referencia a las instituciones justas. La tercera persona, el otro “sin rostro” queda incluida en ellas en una perspectiva en la que las relaciones son duraderas. Las instituciones son entendidas como las estructuras de vida común de una comunidad histórica en la que las personas están ligadas de manera importante, por la asignación y distribución de poder y de todo tipo de bienes. No es posible defender la elaboración de un concepto de sociedad justa que no tenga su apoyo en una concepción particular de la vida buena, la que implica la perspectiva de la vida lograda de cada cual en relación de solicitud por el otro dentro del marco de instituciones justas.

A fin de que los proyectos de felicidad cobren pleno carácter moral, han de pasar la prueba de la norma, es decir, no sólo ha de ser posible reconocer que la intención y el deseo de vivir de tal u cual manera son razonables, sino que ha de poderse mostrar que son compatibles con el mundo de la ley moral. La racionalidad encierra la pretensión de universalidad, de ahí la necesidad de pasar del ámbito de lo optativo al del imperativo. La autonomía del sujeto –la voluntad autolegisladora- no se ve socavada por una instancia externa a la que haya que someterse. La norma moral, que se expresa en el imperativo del respeto a los demás y en la prohibición de hacerles daño, no fundamenta la intención ética, sino que le ofrece un criterio de discernimiento. La moral de obligación pone a prueba nuestros deseos y la posibilidad de ilusión sobre nosotros mismos. La norma del respeto es la formalización de la Regla de Oro: *sí mismo como a otro*. Si la norma adopta un carácter prohibitivo (“No matarás”) es debido, por una parte, a la falta de simetría en la interacción entre los hombres, y por otro, a la labilidad humana que dan lugar a la violencia. La norma es la figura que adopta la solicitud frente a la violencia. Así surge el sentido de justicia. Lo originario es la solicitud, “el alma oculta de la prohibición”. La solicitud es el motor de la indignación, es decir, el rechazo de lo que lesiona la dignidad del otro.¹⁴ Lo fundamental es el deseo de vivir junto con otros dentro de instituciones justas, libres de la dominación de unos sobre otros.

14. Cf. *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 258.

Es común que la noción de justicia esté fuertemente marcada por el tipo de operaciones que ocurren en el ámbito de la economía. La connotación economicista abarca tanto a la justicia conmutativa, con la que está emparentada por el *do ut des*, de delimitación precisa entre lo mío y lo tuyo, o por la reducción de las exigencias de distribución al orden económico, que tienen una de sus raíces en las reivindicaciones sociales frente al Estado.

La distribución a la que está asociada la justicia distributiva sobrepasa el dominio de la economía y abarca el político y el social. Desde este punto de vista la sociedad entera aparece como una compleja empresa de distribución de bienes de muy distintos tipos: roles, tareas, derechos y de deberes, ventajas y desventajas, cargas y beneficios, etc., todos ellos aritméticamente desiguales. Ricoeur considera que bajo esta representación es posible evitar las aporías que suelen presentarse a una reflexión filosófica sobre la sociedad: por una parte, la visión totalizante y cosificante, que hace de la sociedad una entidad distinta de los miembros que la componen que se sobrepone por encima de ellos. Por otra parte, la concepción individualista, para la cual la sociedad consiste en la suma de los individuos que la componen, junto con sus interacciones, como si la sociedad fuera una suma de partes.

Dentro de una concepción distributiva, la sociedad sólo existe en relación a los individuos entre que existen en el conjunto. Los individuos —las *personas*— son coparticipes de un proyecto común que los mueve a querer vivir juntos. Los individuos no tendrían existencia social si no existieran reglas de distribución que les confieren un lugar en el conjunto. Por eso es necesario concebir, como sugiere John Rawls, la justicia como la virtud de las instituciones que preside todas las operaciones del reparto. Dar a cada quien lo suyo es la fórmula más general de justicia.¹⁵ Su realización supone un tipo de relación entre las personas mucho más exigente y, al mismo tiempo, gratuita: relaciones de amistad y de mutua solicitud. Como se señaló más arriba existen diversos tipos de relación por referencia al ámbito en el que se establecen. En las instituciones, la justicia tiene el primado. Con el otro, la amistad, la solicitud, la estima, la proximidad. Es la relación de tú a tú, sin mediación institucional. “La amistad tiene frente a sí a un prójimo.

15. Cf. PAUL RICOEUR (1990). *Amor y justicia* (1990). Madrid, Caparrós 24.

La justicia, a un tercero”, dice Ricoeur¹⁶ Como instancia de distribución la institución sólo existe para los individuos que participan en ella.

V.- El ideal de la unidad y el *interés desinteresado*

Existe un ámbito de relaciones en los que no resulta fácil establecer una distinción nítida entre relaciones de amistad, solicitud y de proximidad y otras propiamente institucionales. *La sociedad está constituida por socios, no por prójimos.*¹⁷ Ricoeur sugiere que el punto más alto al que puede apuntar el ideal de justicia es el de una sociedad donde el sentimiento de dependencia mutua, incluso el sentimiento de deuda de unos hacia otros, se subordine al de una relación desinteresada. Sólo a partir de este ideal es posible una sociedad basada en el reconocimiento recíproco. La yuxtaposición de intereses impide a la justicia elevarse al verdadero reconocimiento y a la solidaridad por la que, como propone Lévinas, cada uno se sienta deudor de los demás. Los valores del reconocimiento, la solidaridad y de la deuda de unos hacia otros se encuentran en tensión. Encuentran un punto de equilibrio inestable en un horizonte dialéctico entre el amor y la justicia .¹⁸

En este punto Ricoeur enlaza con la teoría de la justicia de John Rawls. Con el propósito de profundizar la solución de Rawls a las distribuciones crasamente desiguales en materia de méritos de todo tipo: beneficios, propiedad, autoridad, responsabilidades consiste en tratar de salvar la ecuación entre justicia e igualdad pidiendo que la ventaja del más favorecido sea compensada por la disminución de la desventaja del más desfavorecido. En esto consiste el segundo principio de justicia de Rawls, que guarda una secreta afinidad con el mandamiento del amor. Este parentesco es uno de los

16. Cf. PAUL RICOEUR, PAUL. *Lo justo* (1999). Madrid, Caparrós, p. 31.

17. Cf. “El socius y el prójimo” en RICOEUR, PAUL (1997). *Historia y verdad*, Ed. Encuentro, Madrid.

18. *Ídem* p. 26 Aquí se pone de manifiesto que el trasfondo del pensamiento filosófico de Ricoeur está impregnado de un discurso teológico implícito. De no tenerse en cuenta, se obstaculiza la inteligibilidad de su pensamiento antropológico, su metodología y las tesis centrales de sus obras más importantes (*Tiempo y narración, Sí mismo como otro*) así como su posición sobre el lenguaje. Cf. FIDALGO BENAYES, LEÓNIDES, *Hermenéutica y existencia humana, el pensamiento de Paul Ricoeur*, Universidad de Valladolid, 1996, p. 10.

presupuestos del “equilibrio reflexivo” entre la teoría abstracta y nuestras convicciones mejor consideradas.¹⁹ Esta tensión muestra que la justicia es el medio necesario del amor.

Una institución definida como regla de distribución sólo existe por los individuos que forman parte de ella. La paradójica actitud del “interés desinteresado” –actitud que John Rawls supone en los sujetos que se someten al “velo de ignorancia”- constituye el ideal de comportamiento social. El mutuo desinterés. El carácter recíproco del “interés desinteresado” por el otro está contenido en esta formula, pero la yuxtaposición de intereses impide que la idea de justicia sea elevado al nivel del reconocimiento verdadero y de una solidaridad en la que cada miembro de la sociedad se siente deudor de los otros.²⁰

VI.- El ideal de la unidad: algunas implicaciones

1. No ha cesado la búsqueda de una nueva sociedad, ni parece que pueda cesar alguna vez. No existe “un mundo feliz” y de existir, no sería el de los seres humanos. La crítica de las ideologías y de las utopías ha dado lugar a un tipo de desencanto al que apenas si logran contraponerse los movimientos sociales impulsados por fuerzas contestatarias, religiosas, de todo grupo animado por algún tipo de esperanza. Quizá se ha vuelto más generalizado la idea y la sensación de necesidad de cambios radicales para evitar todo tipo de posibles colapsos, pero el impulso de radicalidad ha menguado, al menos en el tono que caracterizó al pensamiento gestado en la tensión entre modelos contrapuestos de organización económica, política y social. El modo postmoderno ha sido como un *impasse*, una tentación para la fuga en medio del desamparo; quizá también un tiempo de espera, de reposo y asimilación de la enorme desilusión padecida por el humanismo vivo, quizá ingenuo, que vio caer sus grandes sueños o sus grandes ídolos.

19. Cf. JOHN RAWLS (1992). *A Theory of Justice*, *Bantam Books*, Nueva York, Párrafo 4.

20. Cf. RICOEUR, PAUL, *Amor y justicia*, *Caparrós*, Madrid, p. 39.

2. Quizá la hondura de la desesperanza tiende a paralizar la mecha que aún humea. El tiempo apremia a repensar la sociedad en nuevas claves: con confianza y esperanza, buscando formas efectivas de unidad. Esto no pasará de ser un deseo altruista si no se concretiza en estructuras de comunicación, distribución y redistribución de bienes. Es difícil afirmarlo, sustentar este enunciado sin decir cómo, sin proponer caminos viables, aunque difíciles. El dolor de los que buscan y no encuentran, de quienes construyen para luego ver como otros vienen a derribar sus sueños obliga a proponer, pensando y actuando, a imaginar con otros, recogiendo los pedazos de sus sueños, a despejar el terreno, en franca fidelidad a la tierra, a no declarar estéril la parcela que quizá aún esconde viva la semilla. A ver las marcas de los buenos caminos, a vislumbrar los signos del lugar en donde todavía es posible la vida buena para todos, la *utopía* que pueda cambiar el signo del más cínico y desesperanzado realista.

3. Quizá al hombre de hoy se le ha expropiado la mentalidad utópica, haciéndole sentir que carece de vocación de futuro.²¹ No es que se haya agotado la capacidad de indagación utópica. Se observa incluso una exuberante proliferación de mundos fantásticos, felices a medias, y por eso mismo, profundamente enajenantes. En el otro extremo, la difusión creciente de una la mentalidad apocalíptica, con fuertes argumentos a su favor. Ambos polos manifiestan un agotamiento de racionalidad, de racionalidad humana, la que se funda en la esperanza y la confianza. “Quizá la única posibilidad de un mundo mejor esté regida por la conciencia de la imposibilidad de un mundo perfecto.”²²

4. Un elemento fundamental de la esperanza real, consiste en la capacidad de encontrar la perspectiva desde la cual la vida cotidiana, en todas sus dimensiones y con todos sus límites, no tenga que implicar modos de enajenación, que no remita a paraísos perdidos, que tenga como referencia segura tanto la historia ya andada por la humanidad como su presente actual, con todas sus posibilidades, sin desesperar de ella. El mundo actual es un tiempo de espera. En él se pone a prueba lo verdaderamente humano, lo

21. Cf. TORRALBA ROSELLÓ, FRANCESC “*Nomadismo e intemperie. Metamorfosis del intelectual católico*” en Frances TORRALBA Y JOSEF M. ESQUIROL (EDS.) (2000). *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*, Madrid, Caparrós.

22. *Ídem*.

acrisola. Esperar que el mundo se constituya en unidad humana, con todo lo que eso significa e implica, es en cierto modo apuntar a lo inverificable. En el germen de la esperanza hay una fuerza regeneradora y creadora que viene del mundo real y conduce a él, empujándolo, haciendo real lo que encierra de posible y bueno.

5. Además de la mera descripción y análisis de la realidad, de la proyección de una realidad inexistente, es posible otro tipo de pensamiento y de acción: los que brotan de la tensión entre el presente que se ve y el futuro, que no se ve. Esa es la fuerza de la esperanza: nos mueve a buscar el mejor lugar y modo de vida, que se traduciría en formas inéditas si la esperanza fuera colectiva, compartida. Pensar la realidad construyéndola en la solicitud por el otro que construye formas efectivas de unidad frente a lo que se ha llamado “el exceso de mal” (Philip Nemo), a través de modos nuevos de reciprocidad, en actitud de audaz y cordial desafío contra todo lo que padecemos como inhumano.

6. En el pensamiento de Ricoeur encontramos propuestas concretas para repensar al hombre, su identidad como persona, el sentido de su responsabilidad, el marco en que se inscribe su acción, los criterios de moralidad de la misma y el horizonte que puede y debe orientar hoy su acción de acuerdo con una visión y un ideal que, si bien es discutible, propone términos claros para su realización. De todo ello se desprenden importantes numerosas e importantes implicaciones. Aquí señalaremos sólo algunas.

a) En la vida humana, personal o colectiva, casi todo depende del ideal del hombre que se tenga. El hombre lleva una vida ética cuando cumple las exigencias de su mismo ser, que le obliga a optar entre diversas posibilidades y orientar su actividad conforme a la idea de vida buena que se ha forjado. Debemos anticipar esa idea motriz de realización que impulsa a la persona a cobrar una identidad (momento teleológico de la Ética). La “prueba de la norma” que sugiere Paul Ricoeur (momento deontológico) garantiza que nuestro ideal de realización se inscriba dentro de “lo humano” reconocible por otros. El contenido del “derecho a la felicidad”²³ no puede ser totalmente caprichoso. Se ha de inscribir, de la manera más consciente posible, en el horizonte comunitario del que se nutre todo ideal de vida.

23. “The persue of Happieness” consagrado en la constitución de los Estados Unidos.

b) El ideal de ser humano incluye hoy la creación de las formas más altas de unidad dentro de un orden de paz y de justicia. El hombre ha de configurarse como una persona que se desarrolla creando vida en comunidad por el cuidado de sí y de otros. Por distintos caminos de análisis y reflexión se va asentando cada vez más la convicción, compartida ya por muchas tradiciones culturales y religiosas, de que la realización humana va unida al logro de modos relevantes de unidad. No hay vida personal que no sea vida en relación. Con Ricoeur podemos decir que la persona no es si no es en solicitud, en el cuidado de otros.

c) Al abrirse el hombre afirma y expresa su propio ser, que necesita de una identidad y de un carácter suficientemente sólidos para poder abrirse. El ser humano está constituido de tal forma que sólo puede afirmarse como un sí mismo entregándose al otro, a partir del reconocimiento. La persona se reconoce a sí misma en el otro. A su vez, al reconocer al otro en su alteridad, encuentra su propia humanidad.

d) El haz de relaciones es prácticamente inagotable. Si bien la finitud del ser humano limita el número de personas por quienes puede vivir en solicitud, la “actitud-persona” es una disposición que abre a la universalidad del reconocimiento. La perspectiva ética no se cierra en la solicitud por los próximos, sino que abarca también al “amor al lejano” (Nietzsche) con quien se pueden mantener relaciones de maneras cada vez más creativas.²⁴

24. Por ejemplo, cartas, asociación y apoyo a organismos civiles, nacionales o internacionales, cartas, donativos, etc. Estos serían modos de abrirse creativamente a otras realidades que sean capaces de entrar con él en relación de juego creador de modos elevados de relación. Como afirma López Quintás: “En ese campo de juego no existe escisión entre el dentro y el fuera, el hombre no puede perderse, gana un modo de ser más elevado, el propio suyo, dialógico-creador” (Cf. López Quintás, Alfonso, *La cultura y el sentido de la vida*, PPC, Madrid, 1993, p. 153). “La vida plena es encuentro. Y todo queda elevado, transfigurado, redimido, si se lo ve como una forma de encuentro.” (ídem., p. 161). Este idea corresponde al canon de vida propuesta por el Evangelio: fundar unidad generosa con amigos e incluso con enemigos, unidad que es fuente de una libertad interior insospechada y de una felicidad sobrehumana” (p. 154). El mayor triunfo de la vida se anuncia en la alegría de tejer una trama de vínculos altamente valiosos.

e) El catálogo de los derechos humanos es, en realidad, el despliegue del “derecho de ser hombre” y del “derecho de ser mujer”, que abarca la vida de principio a fin, atravesando todas sus etapas. Se trata de derechos de la persona y, por lo mismo, en su situación y contexto, de acuerdo con sus necesidades concretas dentro de la comunidad. La universalidad de estos derechos se basa, históricamente, en su carácter de institución que, desde la Declaración Universal hasta el momento, se extiende en una tradición declaratoria que se hace cada vez más pormenorizada.²⁵ Así mismo, se ha anclado ya en el Derecho Constitucional de muchos Estados. Como toda idea, no está exenta de manipulaciones ideológicas. En todo caso, no es posible en ningún caso desligar lo justo de su exigencia de la persona humana concreta.

f) La noción de derecho tiene un marcado carácter reivindicatorio. Trata de restaurar un orden y dirimir los conflictos. Los derechos humanos son fórmulas que establecen límites a “lo intolerable”. En ellos la indignación cobra carta de ciudadanía. El ideal de la unidad parte del reconocimiento de una fractura que atraviesa tanto a la sociedad nacional como internacional. A la luz de ese ideal, tal como ha sido esbozado más arriba, se ratifica el derecho de la persona a ser persona bajo nuevas exigencias:

- El derecho a contar con las condiciones en las que el yo puede alcanzar la estima de sí. Esta exigencia se extiende desde la familia hasta la sociedad internacional. Esta consigna ya ha quedado plasmada en el “derecho al desarrollo” como derecho de la persona y derecho de los pueblos.²⁶ Sigue abierto al camino de concretización en materia legal, cultural, política y económica.
- El derecho a poderse comprometer, en solicitud por el otro, en la búsqueda de una vida buena compatible de la misma. Hoy podemos afirmar, con Hans Jonas²⁷, que ese ideal ha de incluir, como imperativo, los comportamientos que aseguran que el hombre pueda subsistir en la tierra. Esto trae consigo

25. No es este el lugar para discutir la raíz de los derechos humanos en la naturaleza del hombre. Si bien el pensamiento de Ricoeur no es compatible con la tradición iusnaturalista tradicional, no es puramente positivista, sino que tiene una clara base ontológica (Cf. Sí mismo como otro, último estudio)

26. Me permito remitir a mi libro: *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, Universidad Iberoamericana de Puebla/ITESO, Guadalajara, 1999.

27. JONAS, HANS (2002). *El principio Responsabilidad, Ética para una civilización técnica*, Paidós.

la obligación de pensar en las futuras generaciones. Estos principios pueden ser considerados como norma universalizable, reconocible como tal por toda persona razonable.

- La obligación-derecho de pensar la unidad desde la pluralidad. De hecho es el paso que dio el mismo Ricoeur, al inclinarse por una concepción pluralista de la justicia, que distingue “esferas de justicia” con criterios diversos de distribución de acuerdo con la diversidad de los bienes sociales y de los significados culturales de los mismos.²⁸
- La obligación-derecho de pensar y buscar la vida buena, personal y comunitaria, en términos de bienes compartidos con justicia y equidad. No es legítimo que quienes tienen el poder o gozan de privilegios especiales impongan a los demás sus propios criterios de justicia; que se elaboren políticas distributivas inequitativas que no asignan a los menos favorecidos lo que merecen y necesitan para desarrollarse de acuerdo con su dignidad como personas. La auténtica equidad implica la necesidad de tomar en cuenta la peculiaridad de todas las personas y grupos sociales; lo que para ellos significa la justicia, lo que requieren y quieren como condición de su propio desarrollo, en el marco del derecho justo, que supone la solicitud y responsabilidad por el otro.
- La obligación-derecho de la persona de concebirse no sólo como actor dentro de un orden de justicia institucional que establece el marco de su acción, sino como protagonista y partícipe de la creación de ese marco de justicia que, en buena medida, depende de sus propias actitudes y decisiones respecto de los bienes sociales básicos (Rawls).
- El derecho-obligación de repensar y construir un horizonte civilizatorio que no sólo exige la responsabilidad compartida de que la humanidad sea viable en el futuro (Jonas), sino la obligación de que dicho horizonte no esté determinado por las pautas que dicta la técnica y sus posibilidades, ni por el capital, su dinámica y sus intereses.

28. En este punto Ricoeur se acerca más a WALZER, MICHAEL, *Esferas de Justicia*, F.C.E., México 1991, y se distancia de la teoría de Rawls. Cf. Ricoeur Paul, *Lo justo*, *op.cit.* El relativismo en que puede derivar esta posición resulta discutible, además de contener algunas aporías que no podemos profundizar aquí.

- La exigencia –obligación y derecho- de poder entenderse a sí mismo como otro; de constituir la propia identidad a partir del reconocimiento de la única humanidad de la que somos parte.
- El ideal de la unidad potencia la posibilidad de buscar cada vez más que el motor de la convivencia no sea el ciego interés individual sino el “interés desinteresado” de las personas que se saben “una humanidad”.
- El derecho restaura un orden y, al mismo tiempo, funda otro. Y dado que tiene una de sus raíces en la persona humana no deja de tener, precisamente por ello, una dosis de invención y descubrimiento. Descubrimiento de sí, de la propia humanidad; descubrimiento de la humanidad ajena como humanidad propia; descubrimiento de la humanidad deshumanizada, lacerada por todo tipo de abusos, o como humanidad atrofiada, con todo lo que dormita en ella como posibilidad de crecimiento.
- El ideal de la unidad cobra pleno sentido en el momento en que la persona se descubre deudora de los demás. Una sociedad así trasciende el ideal de la justicia. La medida de la conciencia de deuda mutua funda la obligación solidaria, es decir, del amor social.
- Existen fórmulas que expresan el contenido normativo del amor en figuras como “igual consideración”, “auto-sacrificio”, “reciprocidad”, etc. Una de las tareas de la filosofía es la de discernir, bajo el punto de vista del equilibrio reflexivo, lo que se expresa en estas fórmulas de compromiso entre la discordancia entre la lógica de la sobreabundancia y la de la equivalencia. La filosofía tiene también la tarea de poner de manifiesto que sólo en el juicio moral en situación puede instaurarse y protegerse este equilibrio inestable. Sólo así es posible concebir que este equilibrio es realizable en los diversos ámbitos de la convivencia cotidiana. Bajo esta perspectiva sería razonable esperar que la compasión impregnara de manera efectiva y gradual todos los códigos de justicia.
- En la marcha implacable de la civilización tecnológica, la persona tiene el derecho-obligación de humanizarse descubriendo y dando nombre a todas las formas de lo intolerable. La indignación es estéril sin el paso a la acción prudente y comprometida. Allí se fraguan las convicciones más profundas, las únicas capaces de movilizar a la acción eficaz fundadora de unidad.

La reflexión anterior lleva a pensar que se ha olvidado el sentido de la igualdad entre los hombres y su fundamento en la unidad, unidad que se vuelve anhelo. La igualdad es analógica, implica lo diverso, lo supone, es la base del derecho. Cuando esto se olvida hay que apelar a un derecho a la igualdad: el derecho a que el supuesto de todo derecho tenga validez. Se hace necesario aprender a pensar más a fondo el sentido de la igualdad, y a aprehender el para qué de nuestra convivencia. El sentido de la unidad puede mover a la práctica de la verdadera justicia, a partir de la experiencia de lo intolerable: la unidad que une a todas las personas por origen y por un destino común. La unidad es el motivo olvidado de la fraternidad y de su origen.

Las exigencias de la unidad son inviables si los significados de la igualdad, la justicia y la libertad no se iluminan desde su fuente más original. El horizonte en el que es necesario repensar la ética y la moral en su conjunto tiene que poder dar razón de la unidad radical de todos los seres humanos. En este horizonte se haría patente que los vínculos sociales son más reales y exigentes de lo que ha pretendido el igualitarismo o el liberalismo, que no habría que comenzar por recrearlos, sino por reconocerlos en su fuente. Como sociedad y como Estado parece que estamos muy lejos de comprender que ese es el único horizonte posible para que la justicia sea una palabra con sentido perdurable. Pensar en ese horizonte en comprender que esta semilla ya está en el corazón de todas las culturas; que lo intolerable es aceptar que sigamos en una minoría de edad fraterna.²⁹

29. Para la fe cristiana el reconocimiento y sentido de la unidad se funda en la fe en un Dios creador y redentor, padre de todos los hombres. Aquí se abre del diálogo entre razón y fe, sugerido por el cardenal Joseph Ratzinger intervención en la Academia Católica de Baviera, el 19 de Enero del 2004, en diálogo con el Prof. Jürgen Habermas a propósito de los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal. En su intervención Ratzinger invita a poner en diálogo razón y fe en una “correlación polifónica” en la que sea posible descubrir su complementariedad, de modo que el valor de la unidad o mejor dicho, lo que mantiene al mundo unido pueda alcanzar “una nueva intensidad luminosa”. Cf. RATZINGER, JOSEPH, en BARRIO, JOSÉ MARÍA, (2006). *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, p. 176.



TEORÍA Y PRAXIS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Raúl Fornet-Betancourt¹

La interculturalidad o por una universalidad más allá de la historicidad

A diferencia de otras épocas en las que la universalidad de la filosofía se solía concebir predominantemente desde conceptos abstractos, esencialistas y dogmáticos que dificultaban, entre otras cosas, la comprensión de la vinculación que de hecho se da siempre entre el pensar de la filosofía y el acontecer de la historia humana así como de las consecuencias de dicha vinculación para el proceso de constitución del mismo pensar filosófico, hoy hacemos filosofía en una época cuyo horizonte intelectual lleva inscrito en la frente el momento de la historicidad como una de las signatures que mejor identifican el carácter del saber en el mundo contemporáneo, incluido naturalmente el saber filosófico.

Podemos partir entonces de la idea que hoy se hace filosofía en el marco de una constelación del saber a cuya luz el reconocimiento de la historicidad del pensar filosófico es, de hecho, una afirmación legitimada por el mismo sentir común epistémico de la época y que se acepta, por tanto, sin necesidad de grandes explicaciones fundamentadoras

1. Nacido en Cuba, es doctor en Filosofía por las Universidades de Aachen y de Salamanca. Su doctorado de habilitación lo obtuvo en la Universidad de Bremen, donde es profesor de Filosofía. Es director del departamento de América Latina del Instituto de Misionología en Aachen, de cuya Universidad es catedrático honorario. Es director de **Concordia**, Revista Internacional de Filosofía y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur así como de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Principales obras: *Introducción a Sartre* (México 1989). *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México 1992). *José Martí* (Madrid 1998). *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil 1995). *Transformación Intercultural de la Filosofía* (Bilbao 2001). *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (Aachen 2003). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación* (Madrid 2003).

de la misma. Este cambio, que – en el caso de la filosofía – refleja que la filosofía no ha transitado sólo los paradigmas de la ontología, de la conciencia y del lenguaje sino que ha asumido además el paradigma de la historia, representa sin duda la apertura de un horizonte nuevo que permite a la filosofía *repassar* su propia historia y detectar desde una nueva perspectiva las *retenciones* que la configuran, pero que le permite sobre todo repensar su función en la historia cultural y social de la humanidad.

La afirmación de la historicidad de la filosofía es, pues, un avance indiscutible. Y el desarrollo de la filosofía intercultural lo supone como una de sus condiciones fundamentales. Con todo hay que decir de entrada que el buen entendimiento de la teoría y la praxis de la filosofía intercultural requiere tomar conciencia de que la filosofía intercultural, sin negar la apertura que significa el reconocimiento de la historicidad del pensar y aceptando, como hemos dicho, esa apertura como una de las condiciones que explican su emergencia, problematiza al mismo tiempo la perspectiva de la historicidad.

La explicación detallada de este cuestionamiento intercultural de la categoría de la historicidad nos llevaría indudablemente muy lejos, ya que ello supondría hacer una revisión crítica de la larga tradición que han tejido las diferentes teologías y filosofías de la historia, desde San Agustín a Ignacio Ellacuría pasando por Vico, Herder, Voltaire, Hegel, Marx, Croce, Heidegger, Sartre o Zea.² Lo cual obviamente requiere una investigación

2. De la enorme bibliografía que hay sobre el tema remitamos aquí, primero, a los estudios histórico-bibliográficos que dan una visión de conjunto como, por ejemplo: Buhr, Manfred / Dietzsch, Steffen, “Geschichtsphilosophie”, en Sandkühler, Hans Jörg (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, tomo 2, Hamburg 1990, págs. 298-307; Ferrater Mora, José, “Historia”, en su *Diccionario de Filosofía*, tomo 1, Buenos Aires 1971, págs. 849-859; Dierse, U. / Scholtz, G., “Geschichtsphilosophie”, en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 3, Basel/Stuttgart 1974, págs. 416-439; Rendtoff, T., “Geschichtstheologie”, en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 3, ed. cit.; págs. 439-442; y Halder, A. / Vorgrimmler, H., “Geschichtstheologie”, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, tomo 4, Freiburg 1960, págs. 793-799. Y segundo, a obras que ofrecen una aproximación sistemática al problema como, por ejemplo: Buckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig 1985; Castelli, Enrico, *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*, Paris 1954; Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1981; Meinecke, Friederich, *Die Entstehung des Historismus*, München 1959; Rickert, Heinrich, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 1924; Rivera de Ventosa, Enrique, *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia*, Zamora 1975; Stern, Alfred, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires 1963.

especial. Por eso debemos contentarnos en el marco de este trabajo con una explicación puntual en la que, sin embargo, se resume el núcleo fundamental que sostiene e inspira la reserva crítica de la filosofía intercultural frente a la categoría de la historicidad.

Se trata de que desde el horizonte del diálogo de las culturas, que es el arcoiris con cuya ayuda la filosofía intercultural quiere aprender a leer el mundo en sus diferentes colores, la filosofía intercultural entiende que la afirmación de la historicidad ha significado *también* un proceso de empobrecimiento de la realidad y, por tanto, del pensamiento igualmente.

¿Por qué? Porque, dicho de manera esquemática y ateniéndonos al aspecto fundamental aludido arriba, la historicidad de la que aquí hablamos es la historicidad del logos de la modernidad europea³, que a diferencia del logos cristiano con el misterio de la encarnación y de la cruz o del logos del Buda con su silencio⁴, no conoce la historicidad más que como puesta en escena de su poder racional. Este logos se concibe como textura interna y ley de composición del curso del tiempo. Necesita así la Historia para mostrar que esa ley es la Razón de la Historia y de la Razón en Historia. Necesita, en una palabra, la Historia como la gran composición racional en que se manifiesta toda su fuerza. Por eso la afirmación de la historicidad resulta en este contexto la condición de posibilidad para que aparezca la Historia (con mayúscula) como espectáculo del sometimiento racional de la realidad o, mejor dicho, del sometimiento de los procesos de actualización de lo real a la dictadura de un logos que busca el reinado en este mundo.

Se afirma, pues, la historicidad para que nazca la Historia como empresa de las grandes gestas en las que el logos moderno plasma su señorío sobre el acontecer histórico. Por eso también, en uno de los momentos culminantes de este proceso, podrá decir Hegel que todo lo que es real es racional⁵ e interpretar la "Historia universal" como la

3. Hablamos de "modernidad europea" en el sentido limitado del proceso civilizatorio impuesto e impulsado por el sistema capitalista y su instrumentalización de la tecno-ciencia como estructura básica de modernización a escala mundial.

4. Cf. PANIKKAR, RAIMON, *El silencio del Buddha*, Madrid 1999.

5. Cf. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 7, Frankfurt /M 1970, págs. 24 y sgs. La violencia a que lleva esta visión ha sido criticada, entre otros, por ROSENZWEIG, FRANZ, *Der Stern der Erlösung*, La Haya 1976; y LEVINAS, EMMANUEL, LEVINAS, *Totalité e infini*, La Haya 1980.

“obra” en la que ya no se cuenta ni se da cuenta de la dramática temporalidad de una “divina comedia” o de la vida humana como representación y sueño, por poner ahora sólo estos dos famosos ejemplos personificados por Dante Alighieri y Pedro Calderón de la Barca⁶, sino que se *explica* la epopeya de un logos que sabe que la Historia es su medio para amortizar el tiempo⁷ y que por esa conciencia de sí puede convertir la Historia en el movimiento *explicativo* de la dialéctica mediante la cual la actividad del espíritu – que es “naturalmente” la actividad del espíritu occidental, ya que en otros ámbitos culturales se encuentran a lo sumo rudimentos de vida espiritual⁸ – consume la “reconciliación” entre logos y realidad histórica.

Pero, como decíamos, la historicidad de este logos que funda la Historia con el sentido y la finalidad de una empresa de asimilación total, significa empobrecimiento de la realidad y del pensamiento porque dicha empresa histórica sacrifica las muchas historias de los pueblos, en las que la humanidad *recita* diversamente la diversidad de sus posibilidades, a una supuesta Historia única a la que toda temporalidad tendría que someterse, pues sólo dentro de su curso habría posibilidades de hacer historia. En nombre de la Historia se marginan, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son *tales* precisamente porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes al curso prefijado por la cronología del calendario de la Historia. De este modo estas culturas aparecen hoy como incapaces de seguir el compás del llamado desarrollo o progreso histórico, quedando así, por cierto, legitimado el discurso que divide a la humanidad en pueblos desarrollados y subdesarrollados, en pueblos integrados (a la Historia) y excluidos, etc.

Pero el compás impuesto al mundo por esta historicidad, repetimos, empobrece porque, además de lo que ya hemos apuntado, la universalización de la historicidad occidental moderna conlleva también, justo en tanto que se consolida como idolatría del progreso, la desvinculación de la evolución del género humano de las memorias

6. Cf. Dante Alighieri, *La divina comedia*, en *Obras*, Madrid 1956; y Pedro Calderón de la Barca, *El Gran Teatro del Mundo*, Madrid 1960; y *La vida es sueño*, Madrid 1962.

7. <?> Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1970, pág. 442.

8. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 12, Frankfurt 1973, págs. 105 y sgs.

victimadas, que son, según subrayara ya Walter Benjamin⁹, fuente de interpelación y, por tanto, de interrupción del curso de la Historia para no archivar la causa de la justicia cultural.

Frente a esta historicidad y su consecuente Historia la reserva crítica de la interculturalidad se concretiza por eso en la propuesta alternativa de *inmemorizar* e *intradiconalizar* lo que hoy llamamos historia. Es decir, frente a un manejo de la historicidad de lo humano que promueve, debido evidentemente a intereses innegables de poder y de hegemonía mundial, una cultura del olvido de las historias “locales” con sus exigencias de reparación así como una pedagogía de la destradicionalización de la formación del ser humano, la filosofía intercultural considera que el diálogo entre las culturas representa un nuevo paradigma que abre la posibilidad real de redimensionar el paradigma de la historicidad y de cambiar, con ello, cualitativamente nuestra relación con la historia, porque el diálogo entre culturas es el lugar donde precisamente las memorias y las tradiciones de la humanidad se encuentran para intercambiar sus historias, y no para sustituirlas por una supuesta Historia universal.

De aquí que en este encuentro intercultural se asista a la real manifestación de la pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad. La Historia desmemorizante que escribe hoy la historicidad hegemónica encontraría en este diálogo intercultural un correctivo que permitiría ir más allá incluso de lo que van ciertos planteamientos postmodernos, ya que en este nivel el diálogo entre culturas implica – como veremos más adelante – la radicalización de la tesis de la pluralización de la historia mediante la exigencia de la efectiva actualización histórica de la diversidad temporal de las tradiciones culturales. Lo que significa reconocer que no sólo hay una pluralidad de historias sino también que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso teje historias que no tienen porqué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo.¹⁰

9. Cf. Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte“, en *Gesammelte Schriften*, tomo I-2, Frankfurt /M 1980, págs. 693 y sgs.

10. Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt /M 1976; y sobre todo, su *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt /M 1962; Beat Dietschy, *Gebrochene Gegenwart*, Frankfurt /M 1988; Paulo Hahn, *Ernst Bloch: Die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss auf das lateinamerikanische Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen zum Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog*, Bremen 2007 (tesis doctoral). Y Klaus Kufeld, “Multiversum y no contemporaneidad”, en AAVV, *Noche del mundo y razón utópica*, San José 2003, págs. 47-74.

Pero pasemos a otro de los aspectos que queremos subrayar en la reserva crítica que articula la filosofía intercultural frente a la vigencia actual de la perspectiva de la historicidad del pensamiento filosófico. Se trata de lo siguiente. Si, como se desprende de lo dicho hasta ahora, nos encontramos ante y en la constelación de lo real estabilizada por la hegemonía de una concepción de la historicidad que carga la historia humana con la hipoteca de seguir *una* línea de desarrollo y que convierte así a la historia en un *programa* cuyo cumplimiento en el tiempo o cronología global conlleva justamente la privatización de las temporalidades alternativas e incluso a veces su desaparición del “mapa del mundo”, ¿no hay que hablar entonces de que en la historicidad por la que accedemos hoy a eso que llamamos nuestro “presente histórico” y que condiciona el horizonte general a cuya luz actuamos y somos está latente un conflicto de temporalidades que debemos explicitar?

Y si la respuesta es que sí, como conjetura la filosofía intercultural, debemos entonces acompañar siempre nuestra afirmación de la historicidad con una postura crítica – que en este caso quiere decir “postura de otro tiempo” – que nos permita esclarecer nuestra *pertenencia temporal* actual y los *consentimientos*¹¹ que dicha forma de contemporaneidad implica. O sea que no basta con confesar la historicidad sino que hay que preguntarse cómo y con quién estamos en esa historicidad que hacemos nuestra.

La filosofía tiene siempre, ciertamente, un desafío de contemporaneidad que no puede asumir sin dar cuenta de la historicidad de lo humano; pero como ésta última no es única sino plural en sus tiempos, el desafío de la contemporaneidad no significa para la filosofía simplemente ser actual o “ponerse al día” sino saber sobre todo si con su contemporaneidad *contemporiza* con el tiempo del *programa* de nuestro tiempo¹², que es el tiempo funcional y sistémico del sistema hoy hegemónico, o si contribuye al diálogo de los tiempos, es decir, a trazar de nuevo el mapa temporal de la humanidad encarnando su actualidad en los muchos ritmos culturales oprimidos para que resuenen de nuevo como temporalizaciones de realidades alternativas y, con ello, como referencias correctoras del rumbo de la contemporaneidad dominante. En este nivel la reserva crítica de la interculturalidad frente a la historicidad se resume, pues, en el cuestionamiento

11. Cf. GENEVIÈVE FRAISSE, *Du consentement*, Paris 2007.

12. Cf. RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004.

de la historicidad de un *programa* de progreso, que sirve de cobertura y medida de toda contemporaneidad, por la realidad lenta de temporalizaciones en las que se refleja, por decirlo así, el *crucigrama* de los muchos tiempos contextuales y memoriales de la humanidad.

Por último queremos destacar un tercer aspecto o una tercera implicación en la reserva crítica que formula la filosofía intercultural frente al paradigma actual de la historicidad. Es un momento que entendemos en estrecha relación con la importancia que concede la filosofía intercultural a las memorias culturales, subrayando ahora que se trata especialmente de la significación que tienen las memorias culturales como *documentos* que memorizan otra relación del ser humano con el tiempo, esto es, otra experiencia temporal que trasmite sobre todo la permanencia o duración de acontecimientos fundantes que, como tales, ya no acontecen en nuestro tiempo histórico, pero que se ofrecen como referencias inolvidables y que son así latencias actuantes o, si se prefiere, fuentes de orientación en la averiguación de la permanencia, pertenencia y pertinencia de lo que hoy acontece.

Nos referimos, en otras palabras, a la vigencia de memorias culturales con una experiencia cosmológica del tiempo. Y nos referimos explícitamente a ellas en este contexto porque pensamos que su reconocimiento debe llevarnos a preguntarnos si la historicidad o el tiempo de la historia lineal no es un horizonte demasiado estrecho para entender el devenir de lo humano en todas sus revelaciones. La interculturalidad conjetura que es efectivamente así, pues para muchas memorias culturales lo decisivo y fundante de verdad aconteció fuera de la historia del tiempo lineal. De modo que hay que preguntar: ¿Y si la historia de la historicidad progresiva no agotase lo humano?¹³ Pregunta ésta que debemos preguntar con la conciencia de que su cuestionamiento significa a la vez una invitación a la reconsideración de nuestra concepción de la historia así como de la relación con el tiempo en la que ella nos sitúa.

Interculturalmente visto, hay que considerar, por tanto, la posibilidad de que no todo sea historia, al menos en su sentido occidental; y que, en consecuencia, sea necesario

13. Cf. ROSENZWEIG, FRANZ, *op. cit.*

recuperar también el talante de memorias de temporalizaciones cosmologizantes que nuestro tiempo no puede medir.¹⁴ De aquí también que pueda ser igualmente necesario tratar de complementar el giro propuesto por Emmanuel Levinas con el proyecto que resume en el título de su libro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹⁵ con otro cambio de punto de vista y de partida, tan radical como el levinasiano, que nos ponga en condiciones de vivir las temporalizaciones constituyentes de la configuración de las constelaciones de lo humano “de otro modo que historia”.

Con esta observación no se pretende, evidentemente, negar la realidad de la historia ni mucho menos la necesidad de pluralizarla. Pero sí se trata de advertir que hay que ir más lejos, reconociendo que no basta con pluralizar la historia ni con substituir las filosofías totalitarias de la historia con filosofías de la historia más abiertas que renuncian a buscar *el* sentido de lo humano en *una* totalidad histórica para rehabilitar el camino plural y contingente de totalizaciones dinámicas de sentido¹⁶, pues la violencia de la ontología y del logos se prolonga y concretiza hoy en la violencia histórica de una historicidad particular que ha sido universalizada, entre otras estrategias, por programas de desarrollo y modelos de vida occidentales que sobredeterminan e hipotecan con una carga absurda las temporalizaciones alternativas, tanto a nivel del tiempo social de las culturas como a nivel personal. Y para romper con la violencia de esta sobredeterminación histórica de la diversidad temporal y sus diferentes compases creemos que es imprescindible superar el paradigma de la historia afirmando las variantes temporales que nos ofrecen las culturas ligadas a sus memorias y tradiciones, con conciencia además de que esas variantes no son ni “excepciones” ni “desviaciones” del camino real de la historia sino otros caminos en el tiempo y del tiempo.

En resumen retengamos, como trasfondo para lo que sigue en el segundo apartado del trabajo, que con la problematización crítica de su relación con el horizonte abierto

14. Cf. CANADELL, ÀNGELS, *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme*, Barcelona 2005 (tesis doctoral); Mircea Eleade, *El mito del eterno retorno*, Madrid 1979; Raimon Panikkar, *Técnica y tiempo*, Buenos Aires 1967; *La nueva inocencia*, Estella 1993; *La intuición cosmoteándrica*, Madrid 1999; y *De la mística*, Barcelona 2005; Emmanuele Severino, *Destino della necessità*, Milan 1980.

15. Cf. LEVINAS, EMMANUEL, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974.

16. Ver sobre todo el intento de Sartre en *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

por la afirmación de la historicidad del pensamiento filosófico la filosofía intercultural, que no renuncia a la reconstrucción de la universalidad, quiere llamar la atención sobre los límites de este horizonte para pensar y practicar una universalidad temporalmente pluralista. El diálogo intercultural es, ciertamente, un diálogo entre historias, que se da además en el contexto de una historia dominante cargada de asimetrías; pero debe ser también un diálogo entre tiempos de culturas o, mejor dicho, entre culturas del tiempo que generan tiempo de otra forma y que son “de otro modo que historia”.

2. La filosofía intercultural o un ensayo filosófico (teórico-práctico) para el “engrandecimiento” del mundo

Antes de comenzar con este apartado en el que queremos presentar brevemente algunos aspectos importantes del perfil que identifica a la filosofía intercultural, es prudente adelantar una aclaración que puede evitar posibles malentendidos. En el título del presente trabajo se habla de “teoría y praxis de la filosofía intercultural”; y, dado que esta manera de formular el tema pudiera conducir a pensar que en la filosofía intercultural se separan los momentos de la teoría y de la praxis, queremos, pues, señalar de entrada que, concordando en este punto con muchas otras corrientes de pensamiento crítico¹⁷, la filosofía intercultural parte de la comprensión – que, si se quiere, se puede considerar

17. Para una visión panorámica del problema de la relación entre “teoría” y praxis” ver las entradas correspondientes en el ya citado *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora; y además: Bien, G. / Kobusch, Th. / Kleger, H., “Praxis”, en Ritter, J. / Gründer, K. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel 1989, págs. 1277-1307; y además: André Tosel/José Barata-Moura, “Praxis” en Hans-Jörg Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, tomo 2, Hamburg 1999, págs. 1310-1318; y Alfred Schmidt, “Praxis” en Hermann Krings / Hans Michael Baumgartner / Christoph Wild (eds.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tomo 4, München 1973, págs 1107-1138. Pero ver también: Hannah Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960; y Siegfried Dangelmayr, *Die philosophische Interpretation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl-Marx und ihre Vorgeschichte*, Meisenheim 1979 (y la bibliografía ahí recogida). Y para el pensamiento crítico al que nos referimos en concreto ver: Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977; Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990; Antonio Gramsci, *Il materialismo storico*, Turin 1975; Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt /M 1974; Max Horkheimer, *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, Frankfurt /M 1974; Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México 1967; y Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México 1980.

como “pre-filosófica” – de que “teoría” y “praxis” son dos correlatos que se fecundan recíprocamente en un proceso abierto de continuada correlación.¹⁸

Por eso en la exposición de los aspectos aquí elegidos para ejemplificar el perfil de la filosofía intercultural no haremos una separación entre unos aspectos que serían “teóricos” y otros que serían “prácticos” sino que intentaremos más bien, como se precisa e el título de este apartado, presentar dichos aspectos como momentos de un discurso filosófico cuya textura es correlativamente teórico-práctica y en cuya autocomprensión es rectora, en consecuencia, la intención de contribuir a que la filosofía mejore su calidad en tanto que saber que conoce cómo ayudar en la mejoría de las realidades.

En este sentido nos referimos con el título de este apartado a un ensayo filosófico que trata de hacer “filosofía para el mundo”¹⁹, partiendo de su diversidad real, temporal, cognitiva, cultural, religiosa, etc.; y para el desarrollo en convivencia de ese complejo tejido de diversidades que llamamos mundo. De aquí que precisemos que se trata de un ensayo filosófico orientado por el aliento de “engrandecer” el mundo, que quiere decir contribuir a elevar el mundo, en y por sus diversidades, a una dignidad ontológica, epistemológica, cultural, religiosa, etc. superior. Se entiende que si el esbozo teórico-práctico de la filosofía intercultural se aplica a aportar su granito de arena a esa tarea de dignificar el mundo, ello se debe a que asume como un desafío prioritario el proceso de empobrecimiento del mundo al que nos hemos referido en el primer punto de este trabajo.

Retomemos, pues, esta idea como marco para situar la propuesta alternativa de la filosofía intercultural que esbozaremos ahora con la presentación de algunos aspectos importantes de su perfil filosófico. Pero tengamos presente al mismo tiempo dos acotaciones.

18. Cabe recordar aquí, además de los aportes de RICHARD HÖNIGSWALD y GEORG SIMMEL, a ERNST CASSIRER con su *Philosophie der symbolischen Formen* (Darmstadt 1977) y su *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Darmstadt 1990); pero sin olvidar los aportes de JOSÉ MARTÍ a lo que él llamó „la filosofía de la relación“.

19. Cf. ENGEL, JOHANN JAKOB (ed.), *Der Philosoph für die Welt*, Berlin 1775-1777.

Primero que, aunque las consideraciones hechas sobre el empobrecimiento del mundo han enfatizado la consecuencia de la pérdida de pluralidad temporal – lo que se explica porque la intención de fondo era la de aclarar la relación entre interculturalidad e historicidad –, el proceso del empobrecimiento no puede reducirse a dicha consecuencia. La consecuencia de la reducción del pluralismo temporal es, posiblemente, un resultado fundamental de ese proceso, que hay que presuponer incluso para poder explicar muchos otros; pero no es la única consecuencia. O sea que el empobrecimiento del mundo es un proceso que engloba muchas dimensiones: material, experiencial, cultural, religiosa, cognitiva, etc. A esta pluridimensionalidad nos referíamos cuando hablábamos de un esbozo para “engrandecer” el mundo en y desde toda su compleja diversidad.

Y segundo que, aunque la filosofía intercultural toma el fenómeno del empobrecimiento del mundo como el contexto mayor en el que debe situar su quehacer hoy, está conciente de que es un proceso antiguo, de largo recorrido y con el arrastre de heridas no cicatrizadas que vienen de muy lejos. ¿Cómo negar, por ejemplo, que este proceso tiene mucho que ver con lo que algunos teólogos llaman la *memoria passionis* de la humanidad y/o la realidad real de los pueblos crucificados?²⁰, ¿cómo no reconocer que tiene que ver también con la denuncia martiana de la conquista de América y de sus consecuencias como acto por el que se le roba al universo una de sus páginas?²¹, o, por poner otro ejemplo, ¿cómo discutir que es el proceso que identifica y diagnostica Walter Benjamin cuando en un dramático aviso nos interpela con la “actualidad” de un desarrollo histórico que nos empobrece porque nos obliga a ir abandonando, trozo tras trozo, nuestra herencia de humanidad?²²

Conciente de ello la filosofía intercultural no eleva ninguna pretensión de paternidad o maternidad en lo relativo al diagnóstico de este problema. Como simple ceguera de vanidad, nos parece, desmiente la evolución social e intelectual de la

20. Cf. Johann Baptist Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002; Jon Sobrino, *El principio misericordia*, Santander 1992; y Reyes Mates, *Memoria de Occidente*, Barcelona 1997.

21. <?> Cf. José Martí, “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas”, en *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, pág. 335.

22. <?> Cf. Walter Benjamin, “Erfahrung und Armut”, en *Gesammelte Schriften*, tomo II-1, Frankfurt/M 1980, pág. 219.

humanidad cualquier pretensión en ese sentido. Pero la filosofía intercultural tampoco reclama que se le reconozca a la respuesta que propone una novedad absoluta, pues también en la “terapia” que esboza para afrontar las consecuencias del proceso de empobrecimiento del mundo está conciente de que hace memoria de memorias y de que sigue, por tanto, en su camino las huellas de muchos caminos bloqueados por la Historia lineal; caminos que, de haber sido reconocidos y respetados, serían muestra de la elasticidad de un universo que, para florecer en toda su realidad, necesita desarrollarse como un *Multiversum*.²³ Pero pasemos ahora al cometido propio de este apartado.

Por lo dicho sobre el proceso de empobrecimiento del mundo como un estado de actualidad de realidades – comprendidas las humanas – en el que la filosofía intercultural percibe un desafío prioritario para todo quehacer crítico hoy, no puede sorprender que comencemos esta aproximación a su perfil destacando el aspecto de la orientación contextual. Puede parecer paradójico, pero la filosofía intercultural empieza con la afirmación de la contextualidad, es decir, dignificando los contextos en tanto que *lugares* que dan *paraje* al mundo porque son lugares culturales con prácticas de vida que fundan maneras de disponer y cobijar mundo.

Con este reclamo de la raigambre contextual para el pensar filosófico la filosofía intercultural no quiere, sin embargo, oponer al globalismo actual²⁴ un localismo romántico ni pretende tampoco sugerir que la respuesta al proceso que Franz Hinkelammert ha analizado y denunciado como el proyecto de un mundo según “el mapa del emperador”²⁵ sea simplemente la fragmentación del mundo según los muchos mapas de los aldeanos vanidosos de los que hablaba José Martí.²⁶ Pues la afirmación de la contextualidad la entiende la filosofía intercultural más bien en el sentido de recuperación de la significación de los *parajes* del mundo como condición indispensable y punto de apoyo para trazar una nueva *topografía del mundo* que sustituya los nombres impuestos, así como las coordenadas según las cuales se determina el lugar de las regiones del mundo en el *mapamundi* imperial,

23. Cf. BLOCH, ERNST, *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, Frankfurt /M 1975, págs. 170 y sgs.; y Heinz Kimmerle (ed.), *Das Multiversum der Kulturen*, Amsterdam 1996.

24. Cf. BECK, ULRICH, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt /M 1997.

25. Cf. HINKELAMMERT, FRANZ, *El mapa del emperador*, San José 1998.

26. Cf. MARTÍ, JOSÉ, “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, pág. 75.

por los nombres originarios y las referencias contextuales propias de los lugares. Dicho con otras palabras, para la filosofía intercultural, la afirmación de la contextualidad es la condición que posibilita un mapa del mundo en el que los lugares del mundo aparecen también como *centros de documentación* de mundo, esto es, como lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo.

Mas, ¿no se cae con ello en el contextualismo que aísla los *parajes* del mundo y hace imposible la comunicación y la búsqueda de la universalidad? Ya decíamos que la filosofía intercultural no asocia esta idea con la fragmentación del mundo pues no se trata de hacer la apología del regionalismo o provincialismo sino de promover un cambio de perspectiva que quiere ayudar a ver precisamente que la diversidad contextual y/o la pluralidad cultural no contradice la búsqueda de universalidad porque es más bien el presupuesto que se necesita para una comunicación sobre posibles universales compartidos en y desde las diferencias.²⁷ Sin diversidad los discursos pretendidamente universalistas serían en realidad discursos tautológicos en los que se repite, ya sea por alienación o por abierta dominación, la visión de la realidad de la cultura hegemónica en una determinada época, es decir, de la cultura que en ese momento ha ocupado la mayor porción de espacio y de tiempo del mundo; o bien serían discursos vacíos en los que únicamente resuena el eco de conceptualizaciones formales desvinculadas de toda “carga” de diferencia contextual.

Lo que quiere decir, en positivo, que para el desarrollo de una universalidad que no sea ni tautológica ni vacía es necesaria la pluralidad. Pero ello significa por su parte que nos estamos refiriendo a una universalidad que crece por la *inquietud* contextual por saber qué se comparte con el otro o el extraño; que es *inquietud* por conocer y reconocer *lo común* que nos identifica como humanos más allá de la comunidad contextual que nos documenta como tales. Ese crecimiento en comunidad, en conciencia y práctica de comunidad, es la universalidad concreta y dinámica a la que apunta la filosofía intercultural con la reivindicación del valor de la contextualidad como categoría que resume los muchos lugares en que tiene lugar eso que llamamos mundo y que impulsa el trazado de una nueva topografía de lo humano en la que se refleje la dignidad de todos los *parajes* del mundo.

27. Cf. ANTWEILER, CHRISTOPH, *Was ist den Menschen gemeinsam?*, Darmstadt 2007; y la bibliografía ahí recogida.

Retengamos, como síntesis de este primer aspecto, que la comprensión de la filosofía intercultural en el sentido de un filosofar contextual quiere destacar su esfuerzo por articularse, en abierto contraste con las formas de pensar y de hacer que empobrecen el mundo, como una filosofía que ayude a leer el mundo en la clave de esa nueva topografía y a formular la cuestión por lo universal a la luz de esa nueva constelación de realidades que saben de su dignidad. Esto último significa – tal como hemos tratado de insinuar (y que mencionamos de nuevo porque nos falta tiempo para seguir el desarrollo de esta reformulación) – plantear la búsqueda de la universalidad no desde una teoría sino desde prácticas que, animadas por la *inquietud* por lo común de la que hablamos, abren un horizonte de defensa común de lo digno, que es al mismo tiempo un proceso de co-dignificación.²⁸ Pero volvamos a nuestro punto.

Su caracterización como filosofar contextual implica, sin embargo, para la filosofía intercultural la revisión de la relación que, en tanto precisamente que no renuncia al nombre de filosofía, mantiene con la universalidad que para sí reclama la razón filosófica tradicional. Pues, para la filosofía intercultural, esa nueva topografía del mundo que se desprende de la dignificación contextual conlleva la necesidad de replantear su relación con la razón filosófica radicalizando las críticas de la razón hechas hasta ahora en Europa (Kant, Feuerbach, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Ortega, Merleau-Ponty, Sartre, Zubiri etc.)²⁹ mediante la elaboración de una topología de la razón filosófica que sería la base para una crítica intercultural de la misma.³⁰ He aquí el segundo aspecto importante que queremos destacar en nuestra presentación del perfil de la filosofía intercultural.

Centrándonos en lo más relevante, nos permitimos destacar que la crítica intercultural de la razón filosófica que propone la filosofía intercultural como parte integrante de esta tarea mayor que es la lucha por una humanidad equilibrada también

28. En varias obras hemos explicitado esta idea de una universalidad que crece desde y con las diferencias contextuales: *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; *Sobre el concepto de interculturalidad*, Mexiko 2004; y *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006.

29. Además de las famosas “Críticas” Kantianas y de las elaboradas por los otros filósofos citados hay que recordar también la crítica que hace Marx desde su categoría del “humanismo real” y de la tradición que lo sigue.

30. Entendiendo que es una crítica más radical que la ensayada por Zimmermann, por ejemplo. Cf. Ernst Zimmermann, *Kritik der interkulturellen Vernunft*, Paderborn 2002.

epistemológicamente³¹, va más allá evidentemente que la crítica del racionalismo o de la razón racionalista – crítica ya realizada, como indican algunos de los nombres antes citados a este respecto –, pero más allá también que el reconocimiento de una pluralidad de racionalidades o de voces de la razón.³² Suponiendo estos avances críticos, que muestran por cierto cómo lo que solemos denominar con el nombre general de tradición filosófica occidental es mucho más complejo de lo que a veces se piensa, la crítica intercultural de la razón filosófica se proyecta como crítica de la historia de gestación de la idea de razón y de la historia del uso de dicha idea para discernir, por ejemplo, lo que significa pensar, conocer, saber, justificar, valorar, etc. Es, por tanto, crítica del racionalismo (occidental), de las racionalidades (eurocéntricas) y de sus sistemas (monoculturales), pero es sobre todo crítica de la historia de constitución de la razón como paradigma o medida para medir todas las medidas (disposiciones prudenciales) que los seres humanos desarrollan para pensar y hacer con medida.

La intención de esta crítica es, por consiguiente, la de rehabilitar lo que, en su historia de constitución y de expansión como regla universal, la razón ha medido y muchas veces “discriminado” (pensamiento mitológico o prelógico, saber místico, conocimiento simbólico, la imaginativa etc.) como ámbitos de inteligencia desde los cuales conviene medir la medida de la razón constituida. Y el método de esta crítica sería justamente el diálogo intercultural en el sentido de un intercambio, abierto y sin prejuicios, en el que, para decirlo con una expresión de Ignacio Ellacuría, “los lugares que dan verdad”³³ se reconocen como contextos y tradiciones capaces de medir la medida de la razón y con ello también como horizontes que redimensionan la idea misma de la razón al proyectarla sobre el espejo del *multiversum* cultural.³⁴ Y no hace falta decir que

31. Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao 2000.

32. Cf. Karl-Otto Apel, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, en *Concordia* 11 (1987) 2-23; y Jürgen Habermas, „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt der Stimmen“, en su libro: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt /M 1989, págs. 153-186.

33. Cf. Ignacio Ellacuría, „El desafío de las mayorías pobres“, en *ECA* 493-494 (1989); Victor Flores, *El lugar que da verdad: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México 1997; y Héctor Samour, *Voluntad de liberación*, San Salvador 2002.

34. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; así como mi artículo “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, en *Diálogo filosófico* 51 (2001) 411-426.

esta crítica intercultural de la razón es también para la filosofía intercultural una manera de luchar contra el empobrecimiento del mundo. Pero sigamos nuestra presentación.

Un tercer aspecto, que hay que ver en vinculación con los dos anteriores, es la especial relación que desarrolla la filosofía intercultural con el hecho de la diversidad cultural. Como su mismo nombre indica el perfil de la filosofía intercultural se caracteriza también no sólo por la afirmación de la pluralidad de culturas sino igualmente, y acaso sobre todo, por la convicción (normativa) de que se trata de una pluralidad en comunicación. No se entiende, por tanto, como continuadora de la gran tradición de la filosofía de la cultura³⁵. Reconoce su deuda con las intuiciones de algunos precursores de la filosofía de la cultura³⁶; pero se perfila como filosofía del diálogo intercultural o, si se prefiere, como filosofía desde el contexto de la comunicación entre las culturas, siendo lo decisivo en ello que su objetivo expreso no es explicar los fenómenos culturales, no es descubrir la génesis de la cultura ni su funcionamiento ni carácter, sino sacar las consecuencias que el encuentro entre culturas tiene para la configuración de la filosofía. Por eso justamente habla la filosofía intercultural de la necesidad de transformar la filosofía y se entiende a sí misma como un método de transformación de la filosofía.³⁷

En tanto que filosofía que hace del diálogo intercultural un lugar filosófico privilegiado, un lugar desde el que deben repensarse todos los contenidos y todas las disciplinas filosóficas – incluida, por supuesto, la filosofía de la cultura – así como la función de la filosofía en el mundo, la filosofía intercultural desarrolla una relación específica con las culturas porque, como apuntábamos arriba, las considera como universos en interacción. Pero, ¿qué significa esta relación intercultural con las culturas?

35. Cf. MALL, RAM A., *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995; Franz M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004; y Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Madrid 2000.

36. Cf. FORNET-BETANCOURT, RAÚL, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, ed. cit.

37. Además de las obras ya citadas de MALL, KIMMERLE, WIMMER Y DE VALLESCAR, pueden verse además: Hyondok Choe, “Praxis of interculturality in Asia”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, Frankfurt /M 2006, págs. 195-212; ESTERMANN, JOSEF, *Filosofía andina*, Quito 1998; y sobre todo las actas de los congresos internacionales de filosofía intercultural editados por nosotros.

Significa, primero, que la filosofía intercultural trabaja con un concepto de cultura que, resumido en una tesis, la sitúa más allá del multiculturalismo, pero más acá del transculturalismo. Pues, por una parte, hace valer contra las posiciones multiculturalistas que el desafío no está en “organizar” la coexistencia cultural en la pluralidad o “gestionar” relaciones de exterioridad entre las muchas culturas, sino en desarrollar entre las culturas una cultura de prácticas interactivas que cualificarían la coexistencia como una convivencia *intercultural*³⁸ en cuyo proceso las culturas pueden experimentar fuertes cambios. Mas, por otra parte, la filosofía intercultural expresa sus reservas frente al transculturalismo al entender que la interacción cultural no lleva automáticamente a la disolución de las culturas y sus referencias identitarias. No es seguro que el encuentro entre culturas desemboque en prácticas culturales híbridas o mezclas insípidas³⁹, sin tronco identitario, porque la convivencia intercultural puede igualmente activar facetas desconocidas de lo propio o enriquecer tradiciones contextuales.

Vemos así que la filosofía intercultural se relaciona con las culturas a la luz de una concepción que trata de evitar el cierre de las culturas en las tradiciones que tienen como fundantes (o sea que su visión no es la de culturas como “contenedores”)⁴⁰, pero a la vez evitar también el abandono total de las tradiciones a dinámicas disolventes (o sea que no considera las culturas como simples estaciones de paso o construcciones gratuitas) que llevarían a su desaparición en una supuesta cultura global.⁴¹

La relación intercultural de la filosofía intercultural con las culturas se inspira en una concepción, por tanto, que quiere evitar los riesgos del etnocentrismo y de la sacralización de las tradiciones, por una parte, y, por otra parte, evitar la tentación de caer en un superficial cosmopolitismo que (sobre todo en el contexto actual de una asimetría de poder que se agudiza cada vez más) sería una particularismo camuflado.

38. Cf. Miguel Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, Barcelona 1999.

39. Cf. Nestor García Canclini, *Culturas híbridas*, México 1989; y Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*, Granada 2003; y la bibliografía ahí recogida.

40. Cf. el libro de Christoph Antweiler, especialmente págs. 135 y sgs.

41. Cf. Juan Barreto, *Crítica de la razón mediática*, Caracas 2006; y Miguel Rojas Mix, *El imaginario*, Buenos Aires 2006.

De donde se desprende, segundo, que la relación intercultural que mantiene la filosofía intercultural con las culturas significa la opción por aprovechar la cualificación de la diversidad cultural como un espacio abierto de interacción para promover en el encuentro o diálogo intercultural momentos de corrección en las culturas, subrayando que, además de la crítica intercultural insinuada antes, la intención es la de fomentar en cada cultura las dinámicas de crítica intracultural. La interculturalidad no debe ser sólo motivo y ocasión que las culturas aprendan a rehacer el mapa de las fronteras (diferencias) que las identifican como tales sino también para que, apoyándose en ese intercambio, revisen igualmente el ordenamiento establecido en su propia casa. Este trabajo de crítica intracultural es de importancia fundamental ya que es por él cómo las culturas pueden abrirse a posibilidades que ellas mismas han marginado en su configuración real y descubrir así que hay también una diversidad “interior”. Es, si se prefiere, la otra cara que complementa la crítica intercultural.

En resumen, pues, la relación intercultural que mantiene la filosofía intercultural con las culturas se concretiza en un movimiento crítico que conoce dos tiempos correlativos: el intercultural y el intracultural.⁴²

En tercer lugar señalemos por último que la relación intercultural que la filosofía intercultural mantiene con las culturas es una relación por la cual la filosofía aprende a relacionarse de otra manera consigo misma porque, al abrirse al diálogo intercultural y reconocerlo como un lugar filosófico, el diálogo entre las culturas se convierte en el espacio donde se le hacen manifiestas a la filosofía las “preferencias” culturales que contienen las referencias que actualmente tienen todavía mayor peso en su desarrollo teórico, metodológico o ético. Aquí se le hace patente a la filosofía la *desproporción* cultural que ha marcado, y marca aún, su desarrollo. Esta experiencia es, en el fondo, la que impulsa al momento ya mencionado de crítica intercultural de la razón filosófica – que se puede entender como un momento específico del desarrollo de una nueva relación de la filosofía consigo misma – y la que explica la exigencia de la transformación intercultural de la filosofía en general.

42. Cf. FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, ed. cit.; especialmente págs. 129 y sgs.

Por ello debemos precisar que, cuando definíamos antes la filosofía intercultural como filosofía del diálogo intercultural, teníamos en mente también este proceso de mutua fecundación por el que la filosofía aplica a sí misma la exigencia de una relación intercultural. Es decir que no es simplemente un filosofar que piensa lo intercultural sino más bien una filosofía que se reconstruye desde relaciones interculturales. La interculturalidad no es, pues, únicamente su objeto de investigación. Es mucho más, es su método para comprender el mundo y su método para comprender de muchas maneras la manera filosófica de pensar y de hacer en el mundo.

Un cuarto aspecto que caracteriza igualmente el perfil de la filosofía intercultural es su empeño en encarnar la hermenéutica intercultural de los contextos del mundo – que, como conviene recordar ahora para conocer el trasfondo de lo que sigue, se inspira en el principio de que el respeto a la alteridad del otro *obliga* a renunciar a “representar” o “suplantar” al otro – en una perspectiva explícitamente política que acompañe las prácticas sociales mediante las cuales los miembros de una cultura intentan mantener vivos los mundos reales en que se plasman los valores de sus memorias. Con el desarrollo de esta perspectiva de acompañamiento a la resistencia cultural la filosofía intercultural quiere asumir el desafío que plantea hoy a la humanidad la globalización de una civilización neoliberal. Se perfila, pues, en este nivel, como contribución a la defensa de alternativas.⁴³ Ante el peligro de que el empobrecimiento del mundo se agudice con la planetarización de un espíritu neoliberal y con la subsiguiente planificación de un mundo en el que el lugar de la diversidad cultural sería el museo o el archivo, la filosofía intercultural se perfila como filosofía política del derecho de las culturas a ocupar mundo, es decir, a crecer con el mundo y a contribuir a que el mundo crezca con ellas.

Por último destaquemos brevemente un quinto aspecto en el perfil de la filosofía intercultural. Es el énfasis que pone en la articulación de una renovada práctica antropológico-pedagógica que contribuya a corregir la revolución antropológica que

43. Cf. FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, ed. cit., y mi trabajo también ya citado: *La interculturalidad a prueba*. Pero ver también: Aldo Ameigeiras / Elisa Jure (comp.), *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires 2006; DORANDO J. MICHELINI, *Globalización, interculturalidad y exclusión*, Río Cuarto 2002; SALAS, RICARDO, *Ética intercultural*, Santiago 2003; y SIDEKUM, ANTONIO (org.), *Interpelação ética*, São Leopoldo 2003.

ha significado la globalización de la concepción del ser humano de la modernidad capitalista (centroeuropea-norteamericana). Frente a las consecuencias antropológicas de la expansión de ese modelo de civilización, que la filosofía intercultural entiende como una dimensión central en el proceso de empobrecimiento del mundo, se propone, por tanto, promover un nuevo giro antropológico que, basado en la relación entre las nuevas topologías de lo humano⁴⁴ que posibilitan el diálogo de culturas y el método de antropologías contextuales⁴⁵, lleve a la *formación* de un tipo humano que repare la pérdida de sustancia humana y cósmica que ha supuesto el desarrollo de un humanismo antropocéntricamente mal entendido. De aquí que este aspecto, como es obvio, conlleve al mismo tiempo una fuerte componente pedagógica y que la filosofía intercultural mantenga un diálogo especial con la pedagogía, y más en concreto todavía, con la educación intercultural.⁴⁶

3. Observación final

En las reflexiones expuestas hemos intentado mostrar que, si queremos superar realmente hábitos de pensar y de hacer que nos impelen a definir las diferencias culturales desde las deficiencias que vemos en ellas al compararlas con lo que somos y tenemos, debemos abandonar todo paradigma viciado por la idea de la suficiencia. Por eso recordamos la justificada crítica de Emmanuel Levinas a la filosofía de la suficiencia del Ser, al mismo tiempo que criticamos el paradigma de la historicidad en tanto que

44. El interesante proyecto “Topologien des Menschlichen” es todavía eurocéntrico. Cf. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak (eds.), *Topologien des Menschlichen*, Darmstadt 2004 y sgs. Proyectada en varios tomos, han salido hasta la fecha (2007) cuatro tomos.

45. Cf. Philippe Descola, *Par-delà la nature et la culture*, Paris 2005; y Fred Poché, *Objet, parole et exclusion*, Paris 1996.

46. Cf. Ursula Klesing-Rempel (ed.), *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México 2002; Juan Ansión / Fidel Tubino (eds.), *Educación en ciudadanía intercultural*, Lima 2007; y Paul Mecheril / Monika Witsch (eds.), *Cultural Studies und Pädagogik*, Bielefeld 2006. Debe notarse que este diálogo con la pedagogía es en realidad un ejemplo concreto del esfuerzo de la filosofía intercultural por “renegociar” desde el horizonte de la diversidad las fronteras establecidas entre las disciplinas del saber. Y anotemos todavía que este esfuerzo es para nosotros parte de la transformación intercultural de la filosofía que se propone. Lo cual además debe tener naturalmente consecuencias institucionales. Una filosofía intercultural necesita nuevas formas de institucionalización y de organización.

intento de sustituir la suficiencia de la Ontología por la suficiencia de la Historia. El desarrollo de relaciones interculturales en la diversidad cultural (que merezcan es nombre) exige en ese sentido una inversión paradigmática que sería justamente una vuelta a las experiencias de insuficiencia en toda tradición y/o práctica cultural.

El diálogo intercultural, por tanto, se malentiende si se piensa que con él se busca una nueva manera de lograr la suficiencia. No se pretende sustituir la suficiencia de la Historia por la suficiencia de la interculturalidad. La filosofía intercultural es consciente de que el diálogo entre culturas que se comprenden insuficientes y que se comunican desde esa experiencia no anula la insuficiencia no “completa” las culturas, sino que las transforma en sus insuficiencias y les abre nuevas perspectivas para el trato con la insuficiencia en su propia configuración. Es verdad que por este diálogo las culturas, aunque no ganan en suficiencia, sí ganan universalidad; y es por eso también que insistimos en la idea de que la filosofía intercultural no renuncia a la reconstrucción de la universalidad. Sólo hay que tener en cuenta que se trata de una universalidad abierta, sin firma,⁴⁷ y que sólo una universalidad consciente de su insuficiencia es una universalidad que *cuida* su calidad abierta.

A la luz de esta aclaración queremos volver, para terminar, a la idea del empobrecimiento del mundo para insistir en que la alternativa que la filosofía intercultural intenta desarrollar ante este proceso con la metáfora de “engrandecer” el mundo poco tiene que ver con un “programa” de enriquecimiento, de aumento de productividad de cosas o de eficiencia en la gestión de riquezas. Decíamos que el horizonte para la crítica del proceso de empobrecimiento lo marcaba el principio de la dignificación, no de la riqueza. Y ahora queremos precisar que en ese sentido el “engrandecimiento” del mundo mucho tiene que ver también con prácticas de “vaciamiento” del mundo que frenen eso que ya Hölderlin denunció como “el paso de la máquina” que llena el mundo de cosas prescindibles.⁴⁸

47. Cf. FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, ed. cit.; pág. 74.

48. Cf. HÖLDERLIN, FRIEDRICH, “Über die Religion“, citado según HEIDEGGER, MARTIN, *Die Armut*, Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992, pág. 4. Ver también: KUSCH, RODOLFO, *América profunda*, Buenos Aires 1975; y PAGANO, CARLOS MARÍA, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)*, Aachen 1999.

Estamos, pues, ante un gran desafío, pero tenemos que afrontarlo porque como dice Gabriel García Márquez, los pueblos condenados a cien años de soledad no tienen una segunda oportunidad en esta tierra.⁴⁹

49. Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*, Madrid 122002.



MEMORIAS DEL V FORO DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA E INTERDISCIPLINAR: *La Constitución del Sujeto entre tradición y ruptura*

PRESENTACIÓN

Luis Fernando Falcó Pliego, msp

Bienvenidos al **V Foro del Instituto de Filosofía – IFFIM**, *La Constitución del Sujeto entre Tradición y Ruptura*. Bienvenidos a compartir y pensar juntos en este espacio que abrimos cada año para hacer una reflexión en alguna medida común entre los ponentes que hemos convocado, los alumnos del Instituto de Filosofía y quienes se han querido unir a nosotros.

Tenemos la esperanza de que nuestro **V Foro** se cualifique, no únicamente por la calidad académica de quienes nos van a exponer y guiar las reflexiones, sino también por cuanto logremos tejer una reflexión más compartida e interactiva entre los que participamos y nuestros ponentes.

En esta ocasión hemos elegido como tema para el **V Foro**, *La constitución del Sujeto, entre Tradición y Ruptura*, como un asunto que en primer lugar nos desafía vitalmente, de manera práctica y en la realidad y por supuesto también en lo reflexivo. Nos desafía en cuanto involucra la identidad misma de nuestra institución y la identidad de los que aquí se forman. El IFFIM tiene una tarea eminentemente formativa: con la mediación y por el camino de la filosofía se avoca a colaborar en la constitución de una persona creyente y crítica, que sea susceptible de recibir una sabiduría y recrearla para sí mismo y para otros; capaz de sostener convicciones y de abrirse a un diálogo inteligente; de acoger una misión y encontrar un lenguaje para hacerla audible. En otras palabras, la identidad que se construye en este Instituto tiene siempre que ver con apropiarse una *tradición* y al mismo tiempo con asumir las *rupturas* en el entrecruzamiento de tres dimensiones que expresan nuestra razón de ser, la filosofía, la teología cristiana que

* Licenciado en filosofía, psicoanalista (Asociación Psicoanalítica, Jalisciense, Guadalajara, Jalisco); Maestro en ciencias sociales por la FLACSO, actualmente es rector de la IFFIM.

subyace nuestra manera de concebir la vida y en ella, el modo de vivir consagrado, que motiva existencialmente a buena parte de los que aquí nos encontramos.

Es evidente que se trata de un asunto de suyo problemático, no fácil de conjugar, en términos existenciales, histórico-culturales y ontológicos. Constatamos que en otros espacios académicos y formativos aunque se sienta el apremio de la cuestión, no se la plantean de manera formal y suficientemente reflexiva. Las más de las veces tiende a decantarse por uno de los términos, tratándola como una disyuntiva, más que una tensión. Como si asumir una *tradición* que ordena y confiere un sentido recibido del pasado supusiera necesariamente dar la espalda a la libre creación, o por el contrario, como si situarse innovativamente en la generación de pensamiento y respuestas creadoras implicara desechar la tradición, entendida burdamente como una mera repetición mecánica de lo anterior.

A nosotros, nos ha animado la organización de este **V Foro**, con este tema específico, la convicción intuida de que no podemos separar los términos de la problemática, que es imposible renunciar al potencial creador de la *tradición*, es decir, de aquello que se *entrega*, a condición de que se la entienda en referencia a reconstruir una relación con el presente, que en última instancia es la que desafía la inteligencia creadora y aquello que recibimos como legado.

El **V Foro** se propone hacer su trayectoria de la siguiente manera. Como en otras ocasiones deseamos partir de la vida, antes de embarcarnos en la reflexión más formal. Por eso nuestra primera presentación será de carácter sociológico y por tanto de base empírica. El Dr. Igor González, especialista en temas de juventud nos ayudará a acercarnos a tocar de más cerca algunas de las formas en que los jóvenes de nuestros entornos se relacionan y reformulan prácticamente la tradición, ante condiciones culturales inéditas.

En un segundo momento, hoy mismo por la mañana buscaremos situarnos dentro de una reflexión de corte filosófico en la línea de adquirir un panorama. El Mtro. Rommel Navarro nos ubicará cara a algunos rasgos del pensamiento posmoderno y la manera en que éste se considera ante los referentes de un legado, que es la idea misma de sujeto.

Si las dos primeras ponencias tienen un papel de ubicación y contextualización, las dos siguientes (y últimas) exposiciones tienen una finalidad propositiva, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico. Con la exposición del Dr. Luis Armando Aguilar se nos ofrece un humanismo que sin claudicar de la experiencia y de la crítica se remonta metódicamente a algo más allá del verbalismo y de la experiencia sensible para encontrarse con el ser del hombre. Lo mismo sucede respecto a esa parte esencial de la experiencia cristiana que es la Tradición, como se expone en la ponencia que nos ofrece el Dr. David Bobadilla, ofm; profesor de nuestro instituto hermano, el IFTIM (Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México) de la ciudad de México. Estos trabajos se proponen como ejercicio de síntesis que busca ir más allá de las aparentes contradicciones en las que con frecuencia se quiere encajonar irremediabilmente a la experiencia humana y cristiana.

¡Bienvenidos!



METÁSTASIS DEL TIEMPO: EL SUJETO Y LA TRADICIÓN EN LA EXPERIENCIA CULTURAL CONTEMPORÁNEA

J. Igor Israel González Aguirre¹

“Podemos por fin hablar de contemporaneidad, sólo que la diversidad del mundo se recompone a cada instante, y ésa es la paradoja de hoy. Debemos pues hablar de mundos y no del mundo, pero también debemos saber que cada uno de esos mundos está en comunicación con los demás, que cada uno posee por lo menos imágenes de los otros, imágenes a veces truncas, deformadas, falseadas, imágenes a veces reelaboradas por quienes, al recibirlas, buscaron primero en ellas (con riesgos de inventarlos) los rasgos y los temas que les hablaban ante todo de sí mismos, imágenes cuyo carácter referencial es sin embargo indudable, de suerte que ya nadie puede dudar de la existencia de los otros”.

Marc Augé. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.*

1. Es Doctor en Ciencias Sociales. Actualmente es profesor investigador en el Departamento de Estudios sobre Movimientos Sociales (DESMOS), de la Universidad de Guadalajara. Fue director de investigación del Centro de Estudios de Mercadotecnia y Opinión (CEO), de la U de G.

I

Sin duda, con el advenimiento de la modernidad se erosionaron las certezas de una tradición que hasta entonces parecía inmutable. La desaparición del «Paraíso» *qua* metáfora de lo religioso abrió la vía para la construcción de un proyecto volcado hacia el futuro y centrado en el ser humano. El itinerario del Yo en la modernidad tendría como puertos de llegada la creación de sujetos autosuficientes, y el establecimiento de la solidaridad entre mundo y palabra. Una mayor racionalidad en todos los campos de la vida posibilitaría el progreso, en tanto meta última del ideal emancipatorio del proyecto modernizador. Es innegable, pues, que los contornos de la modernidad han atravesado los límites de toda geografía, etnia, nacionalidad o ideología. Desde la urbanización a gran escala hasta el papel crucial de la ciencia y la tecnología; desde la emergencia de los Estados nacionales hasta la creciente adopción de regímenes democráticos en todo el orbe, se pone de relieve la mundialización de los procesos que dan cuerpo a *lo moderno*.²

-
2. En Habermas se encuentra expresada, quizá en su forma actual más refinada, el discurso de la modernidad. Éste consistía en la correspondencia positiva entre una cultura científica y una sociedad ordenada de individuos libres de toda coacción. La relación entre la acción humana y el orden del mundo estaría fundamentada en el triunfo de la *Razón*. De lo anterior se deriva lo que para Habermas constituyen las tres grandes dimensiones de la cultura: las estructuras de la racionalidad cognoscitiva-instrumental, de la moral-práctica y de la estética-expresiva. Cada una de estas estructuras se subsumiría a especialistas que aparecerían como más diestros en el ámbito de la lógica de aquellas, con el objeto de "...liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas". Con ello se lograría utilizar la acumulación de los saberes para la organización racional de la vida cotidiana. Era firme la expectativa que se tenía acerca de las artes y las ciencias, ya que ambas promoverían tanto el control de las fuerzas naturales como la comprensión del mundo, de la justicia, y sobre todo, de la felicidad de los seres humanos. En suma, Habermas observa que el proyecto de la modernidad esbozado en el siglo XVIII por los filósofos de la ilustración consistió en una serie de esfuerzos encaminados a desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales, así como un arte autónomo acorde con sus propias lógicas internas. *Cfr.* HABERMAS, JÜRGEN, "La modernidad, un proyecto incompleto" en FOSTER, HAL, *et al.* *La posmodernidad*, Kairós, Colofón, México, 1988, p. 28.

A raíz de la creciente diferenciación de los diversos sectores de la vida social se posibilitaría la creación de distintas esferas con fronteras supuestamente bien delimitadas (i. e. la ciencia, la moral y el arte). No cabe duda de que la esperanza de la modernidad radicaba en la autonomía de dichas esferas. Ello permitiría la especialización en los distintos campos del saber y, por ende, el desarrollo y el progreso guiados por la luz de una Razón providencialista. La técnica desplazaría, pues, a la metafísica y la teología en tanto elementos proveedores de sentido, consolidando así los ideales emancipatorios del proyecto moderno.³ Pero el aumento en la racionalización de casi todos los aspectos de la vida dejó tras de sí una estela de profundo desencanto: el sentido ya no estaría dado por una entidad etérea e inasible (i. e. Dios; el Espíritu), sino por la Ciencia. En adelante, la modernidad se convertiría en el faro y guía de los destinos de la humanidad, dándole así una dirección a la Historia. Más que una simple operación gramatical, la escritura con mayúscula de estas «grandes palabras» implicaba que el velo místico que cubría al mundo había sido corrido; el ser humano ocuparía, en adelante, el centro del escenario. Así, la tesis fundacional de la modernidad, tal como lo ha destacado Touraine, anunciaba que la humanidad: “...al obrar según las leyes de la razón, avanza

-
3. Tanto la fe religiosa como el racionalismo ilustrado han pretendido descubrir la naturaleza intrínseca del ser humano. Quizá desde Hegel, el giro historicista que operó sobre todo en el campo de la filosofía ha intentado desprenderse de las explicaciones metafísicas o teológicas aduciendo que no existe un elemento anterior a la historia que sea definitorio de lo humano. Al respecto, autores como Rorty han señalado que ello ha producido una escisión dentro de las ciencias sociales. El mencionado autor argumenta que algunos pensadores que han permanecido fieles a la Ilustración perciben que la pugna entre ciencia y religión aún tiene vigencia. Mientras tanto, existen otros que consideran que la Verdad es algo que se descubre y no algo que se construye. Aludir a esta discusión es importante en la medida en que se conecta con los enfoques que han intentado unir lo público con lo privado al considerar que las fuentes de la realización privada y las de la solidaridad humana son las mismas. En términos del análisis del campo político puede decirse que, por una parte, los historicistas en los que predomina el deseo de creación de sí mismo consideran que la socialización es contraria a la construcción de un Yo profundo. Por otra parte, los historicistas en los que es mayor el deseo de una comunidad más justa y más libre piensan que el deseo de perfección privada es irracional. En el primer rubro se sitúan autores como Heidegger o Foucault. En el segundo estarían, por ejemplo, Dewey y Habermas. *Cfr.* RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, España, 1991, pp. 16-25.

a la vez hacia la abundancia, la libertad y la felicidad”.⁴ En este contexto, puede decirse que, al igual que ocurre con el tiempo, la categoría de modernidad avanza negándose y se niega avanzando —asegura Valenzuela en su lúcido análisis—. ⁵ Bajo un concepto que abarca un abanico histórico extendido desde el renacimiento hasta nuestros días cohabitan el conservadurismo y la ruptura. Así, no resulta extraño que la modernidad sea un fenómeno aparejado con la idea de crisis: se busca aprehender un presente que resulta inasible mientras que la razón iluminista deviene irracionalidad. El mencionado autor plantea que la idea de modernidad sigue la lógica de «renacimientos» y «retornos», es decir, la linealidad histórica que transita por la vía de la superación: confianza en el desarrollo industrial y tecnológico; el progreso como certeza social. Aunque cabe aclarar, junto con Valenzuela, que la idea de modernidad vinculada con el progreso no alude necesariamente a una posición económica. Más bien, la modernización es la que remitiría a los procesos económicos, mientras que el modernismo refiere al ámbito cultural. Modernidad, modernismo y modernización constituyen, pues, la triada que marca la historia de occidente, una mixtura en la que, desde una especie de *nostalgia del porvenir*, *el hoy nos habla* como si fuera *el ayer* y viceversa, es decir, somos testigos de lo que bien podría llamarse una *metástasis del tiempo*.⁶

4. De manera específica, en un primer acercamiento a lo que será su crítica de la modernidad, Touraine se interroga lo siguiente: “¿En qué medida la libertad, la felicidad personal o la satisfacción de las necesidades son racionales? Admitamos que la arbitrariedad del príncipe y el respeto de las costumbres locales y profesionales se opongan a la racionalización de la producción y que ésta exija que caigan las barreras, que retroceda la violencia y que se instaure un estado de derecho. Pero esto nada tiene que ver con la libertad [el ideal emancipatorio de la modernidad], la democracia y la felicidad individual...”. Cfr. TOURAINE, ALAIN, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 9.
5. Valenzuela indica que no hay que perder de vista esta distinción entre modernidad, modernismo y modernización. El mencionado autor argumenta que, por ejemplo, existen dos ideas fundamentales que constituyen el núcleo de las teorías de la modernización. La primera alude a una visión de la historia como una serie de etapas (i. e. de lo tradicional a lo moderno). La segunda remite a la penetración de los patrones culturales, actividades, capital, medios de comunicación, etc., de los países desarrollados hacia aquellos en vías de desarrollo. Cfr. VALENZUELA ARCE, JOSÉ MANUEL, “Modernidad, postmodernidad y juventud”, en *Revista mexicana de sociología*, núm. 1, año LIII, enero-marzo, 1991, pp.167-175.
6. Entiéndase aquí la metástasis desde la retórica: como el empleo de las formas verbales del presente, para significar ya sea el pasado, o el futuro. En otras palabras, la Tradición hablando a través de la modernidad y la postmodernidad.

Por otra parte, autores como Berman han sugerido que la modernidad cumpliría el papel aglutinante y unificador de la humanidad entera. Sin embargo, tal unidad resultaría, en última instancia, paradójica: a la vez que lo vinculaba, arrojaba al ser humano a una vorágine de perpetua desintegración y renovación; al tiempo que se universalizaba, también generaba ambigüedad y angustia constantes. Si para Rimbaud, desde la poesía, había que ser «absolutamente modernos» abandonándose al flujo de esta vorágine,⁷ para Berman —aludiendo a la quizá más famosa frase de Marx—, ser modernos implicaría formar parte de un universo en el que «todo lo sólido se desvanece en el aire».⁸ Así, tras los primeros destellos de *la luz de la razón* quedaba el rastro de un oscuro escepticismo: con las rupturas que produjo el pensamiento moderno sobrevino el descubrimiento de que el orden humano era vulnerable, contingente y carente de certidumbres. Dios había muerto. Ello tuvo como respuesta el ideal de una ciencia unificada de la sociedad, la cual tendría como propósito brindar certezas, y hacer del orden algo confiable y obligatorio. Se problematizaría y se resolvería lo contingente y lo azaroso. El desarrollo y el progreso de la humanidad estarían guiados por un programa *fuerte* de las ciencias humanas.⁹

Ahora bien, desde una perspectiva que demarca una franca oposición con respecto a lo anterior, existen autores como Lyotard.¹⁰ Éste ha sugerido que el ideal emancipatorio inherente al proyecto de la modernidad le ha dado forma a un *Gran Relato*, es decir, una *metanarrativa* que se mitificó a sí misma. Esto fue así en la medida en la que el proyecto de la modernidad se fundamentó en una concepción lineal y teleológica, desde la cual la humanidad progresaría hacia la plenitud del *Ser*. Según Lyotard, ante el estrepitoso fracaso de la modernidad, es posible observar la instauración de un nuevo orden que

7. Cfr. RIMBAUD, ARTHUR. *Hay que ser absolutamente modernos*, Mondadori, España, 1998.

8. Cfr. BERMAN, MARSHALL, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1989, p. 2.

9. El programa fuerte de la ciencia social puede resumirse, en palabras de Laplace, como “una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos. Todos los esfuerzos del espíritu humano por buscar la verdad tienden a aproximarlos continuamente a la inteligencia que acabamos de imaginar”. Laplace, *cit. pos.* MOLES, ABRAHAM A., *Las ciencias de lo impreciso*, Porrúa, México, 1995, p. 37.

10. Cfr. LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, España, 2000, p. 35 y siguientes.

está *más allá* de lo moderno. Así, la condición postmoderna —como la llama Lyotard— es definida como el escepticismo hacia las metanarrativas, es decir, hacia las verdades presuntamente universales que propugnaban —a partir de la autonomía de las esferas del saber— la liberación de la humanidad.¹¹ Si en lo moderno *la razón* ocupó el lugar de *lo divino* y un Sujeto omnicomprendivo era el centro del futuro, con el advenimiento de la postmodernidad operaba un giro significativo: de la Historia se transitó a las historias; la Razón sería de ahora en adelante sólo —y cuando mucho— racionalidad instrumental; estallarían toda certeza, dejando tras de sí un inenarrable vacío. El Sujeto, es decir, el centro ausente de este vacío, se convertiría en una multitud de subjetividades descentradas, desancladas, carentes de toda ontología.

De manera similar, Touraine ha sugerido que la afirmación de que el progreso consiste en el avance hacia la abundancia, la libertad y la felicidad no es más que una ideología que ha sido constantemente desmentida por la historia. Así visto, resulta insuficiente plantear que los elementos que cohesionan la sociedad moderna —la autoridad legal racional, la economía de mercado, la democracia, la libertad, entre otros— están unidos por la fuerza de la razón. Por el contrario, para Touraine estos elementos están ligados por su lucha común contra la tradición y la arbitrariedad. En este sentido —subraya el autor—, la liberación de los controles y de las formas tradicionales permite la felicidad pero no la asegura; apela a la libertad sólo para someterla a la organización de la producción y el consumo. En última instancia, nos dice Touraine, el reinado de la razón consiste en la dominación creciente del sistema sobre los actores: “...en todos los casos esta modernidad, sobre todo cuando apela a la libertad del sujeto, tiene la finalidad de someter a cada uno a los intereses del todo...”¹²

Como veremos más adelante, aludir a este debate aparentemente abstracto no es gratuito. Ello se debe a que las repercusiones que ha tenido en términos de la producción

11. El mismo Lyotard, con sus comentarios acerca de la forma en que procedió para redactar *La condición posmoderna*, ha elaborado lo que a nuestro parecer resulta uno de los argumentares posmodernos más representativos, ya que ilustra la ambivalencia del pensamiento posmoderno. Lyotard dice: “Me inventé historias, me refería a una cantidad de libros que nunca había leído, y por lo visto, impresionó a la gente; todo eso tiene algo de paranoia...”. *cit. pos.* PERRY, ANDERSON, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, España, 1998, p. 40.

12. Cfr. TOURAINE, *op. cit.*, pp. 9 y 10.

de la subjetividad no son de orden menor. Más que una consecuencia marginal, lo anterior es un elemento constitutivo de la vida social actual, puesto que hace visibles los cambios que atraviesan la arquitectura de los sujetos. En última instancia, pone de relieve el tránsito hacia una condición de fluidez, fragmentada, contingente y azarosa, en la que la subjetividad está inmersa, navegando en la incertidumbre, habituándose a la perplejidad.

Ahora bien, desde una perspectiva menos radical, autores como Bauman señalan que la experiencia cultural en un contexto de postmodernidad remite a una visión del mundo que se sustenta en sí misma, sin sujeciones a ningún plan específico: ni teologías como la de la Segunda Venida, ni metafísicas como la universalización de una condición civilizatoria, constituyen vías adecuadas para el trashumar humano. Más bien, la perspectiva postmoderna estaría marcada por la imagen de un mundo irrevocablemente plural, fragmentado en una multitud de unidades, sin jerarquías ni órdenes delimitados *a priori*. El mencionado autor argumenta que el advenimiento de la postmodernidad lleva aparejado una especie de «disipación de la objetividad». De manera que la ausencia más conspicua de la presente época histórica radicaría en [la falta de] una referencia supracomunal que sirviera de base a las ideas de Verdad y Sentido (así, con mayúscula). Como lo veremos más adelante, el ejemplo más claro de esta instancia supracomunal era el Estado. En cambio, el horizonte postmoderno pondría de relieve un mundo compuesto por una infinidad de lugares/agencias generadoras de múltiples significados, las cuales responderían a su propia lógica y tendrían mecanismos particulares para la validación de *su* verdad. Detrás de todo ello operaría un desplazamiento que erosionaría la hegemonía de la institucionalidad sólida. Dicha hegemonía sería reducida al estatus de «una más entre tantas otras»: en lugar de proclamas universalistas se tendrían significaciones de alcance parroquial y una validez exclusivamente local.¹³

Una lectura superficial de lo anterior llevaría en sí el riesgo de considerar que el concepto de postmodernidad es redundante/tautológico. Ello en la medida en que parece legitimarse a sí mismo a partir de términos que con anterioridad han pretendido nombrar aquello que es nuevo en la época actual. Así, a partir de nociones como «sociedad postindustrial» o «sociedad postcapitalista» se han destacado aspectos que

13. Cfr. BAUMAN, ZYGMUNT, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londres, 1997, pp. 35 y 36.

remiten a experiencias inéditas, es decir, a lo que marca una discontinuidad con el pasado. La postmodernidad sería en este sentido un concepto cuando menos hueco e inútil. De tal forma, Bauman se ha interrogado sobre si ¿realmente el advenimiento de la postmodernidad constituye una invitación al replanteamiento profundo de nuestros modos de ser, o simplemente es la repetición de un debate ya añejo? Para el mencionado autor, la noción de postmodernidad permitiría captar y articular un tipo diferente de «novedad» que aquellos otros términos han dejado de lado. Bauman plantea, pues, que la postmodernidad tiene un valor propio en tanto que permite teorizar las discontinuidades y rupturas que marcan nuestra época: posibilita captar la intrincada relación entre las condiciones sociales del presente con aquellas que le dieron origen.¹⁴

En última instancia, la postmodernidad no sería una desviación de la trayectoria seguida por la modernidad, ni una modernidad entrando en una fase crítica. Más bien constituiría una condición social con características propias, entre las que destaca la fluidez. En este sentido, es difícil resistir la tentación de afirmar que la disolución de las metanarrativas y el derrumbe de las ontologías han terminado con la idea de un lenguaje transparente y unívoco. Aunque ello sería como inferir que la postmodernidad se ha instalado, desde ya, entre nosotros. No obstante, a nuestro parecer, el núcleo de la cuestión radica más que en el advenimiento de una era postmoderna, en la problemática tensión entre lo tradicional, lo moderno y lo postmoderno, es decir, entre la lógica institucional sólida y la contingente condición de fluidez que impera en nuestros días.

II

¿De qué manera se conecta este debate con los aspectos más concretos [del análisis] de la realidad social? ¿Qué es precisamente lo que cambia con el traslado de una sólida institucionalidad hacia una condición de fluidez? ¿Cuáles son los contornos del sujeto que emerge en el contexto de la experiencia cultural contemporánea? ¿Qué elementos dan cuerpo a dicha experiencia? En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault sugiere que el eje analítico de cualquier historia del pensamiento debería poder captar el momento en que un fenómeno cultural considerablemente significativo constituye un parteaguas decisivo

14. *Ibid.*

en el cual se compromete nuestro modo de ser.¹⁵ En este sentido, para el caso que nos convoca aquí, antes de continuar, vale la pena circunscribir nuestra contemporaneidad y los elementos que le dan coherencia. De acuerdo con Hobsbawn, el siglo XX fue demasiado corto: comenzó en 1914, con el estallido de la Primera Guerra Mundial, y finalizaría en 1991, con la desaparición del bloque socialista y la terminación de la Guerra Fría. Para el mencionado autor, la característica conspicua del siglo XX fue una fuerte contradicción entre capital y trabajo. ¿Sigue siendo pertinente esta contradicción para delimitar nuestra época?

Pareciera que el binomio conformado por el capital y el trabajo se ha agotado en tanto factor explicativo de la conflictividad que tensa nuestra experiencia. En este sentido, se precisa pensar la subjetividad en lo que, desde ya, puede llamarse la *era de la fluidez*. Así, junto con Lewkowicz, puede decirse que estamos frente al agotamiento de algo. No se sabe bien qué es ese algo. Pero se intuye. Por ello resulta pertinente interrogarse acerca de ¿cuál es la línea de conflictividad que tensa nuestra experiencia como sujetos que habitan la perplejidad y se habitúan a la incertidumbre? Las respuestas a esta pregunta demarcarían los contornos de lo actual. Así, pensar nuestra conflictividad, hablar del “signo de los tiempos”, a estas alturas del siglo XXI, resulta extremadamente prematuro. No obstante, podríamos arriesgar algunas conjeturas. Es posible aventurarnos a decir que nuestra experiencia cultural de lo contemporáneo está mediada por la tensión que existe entre una creciente dinámica fragmentaria, que atomiza y dispersa los anclajes de la vida social, y la aparente solidez de una raigambre institucional. Es en el centro de este conflicto entre lo sólido y la fluidez en el que se produce la subjetividad en nuestros días.¹⁶

De modo que las condiciones que demarcan nuestra experiencia actual tienden a desarticular el universo de prácticas, significaciones, representaciones y subjetividades fundadas en la institucionalidad cuyos cimientos estaban situados en la Tradición. Sin duda, la triada Tradición/Modernidad/Postmodernidad hundía sus raíces en el Estado *qua* figura institucional, es decir, configuradora del pensamiento. Esta triada ha ido

15. Cfr. MICHEL FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2002, p. 26.

16. Cfr. IGNACIO LEWKOWICZ, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Paidós, Argentina, 2004.

perdiendo su sentido, su peso específico, en la medida en que el Estado deja de proveer supuestos para la subjetividad. En otras palabras, las bases sobre las que estuvo sentada la construcción de los sujetos se desfondan. Como decíamos antes, tiene lugar un tránsito que va de una lógica institucional sólida hacia una condición de fluidez, de dispersión, carente de sustancias coagulantes.

Pero no hay que confundirnos. No se pretende decir que la Tradición haya desaparecido por completo. Sigue vigente y su impronta está visible en prácticamente todas las áreas de la vida social, y su parte más visible, sigue siendo el Estado.¹⁷ Sus funciones son las que se transforman. Tal como lo señala Lewkowicz, de lo que hablamos aquí es del agotamiento que atraviesa a la institucionalidad de la Tradición, de su (in) capacidad para instituir subjetividad y organizar el pensamiento. En última instancia, como se verá más adelante, lo que se intenta hacer aquí consiste en exponer algunos elementos que permitirían comprender de qué modo(s) los hábitos de pensamiento, los esquemas lógicos, las instituciones, las certezas subjetivas, etc., que antes se derivaban de los modos estatales de producción de la realidad, se han ido dispersando. A ello se suma un intento por comprender cómo nuestra estructuración de sujetos, la arquitectura de nuestro propio ser, se desconfigura de maneras inesperadas, y se reconfigura en la contingencia.

Vale la pena aclarar que tampoco estamos argumentando aquí acerca de la miseria de las instituciones. Lo que pretendemos aclarar aquí es del agotamiento de la institucionalidad en tanto productora o anclaje de las subjetividades. Partamos pues, de una premisa básica que resume de manera adecuada este argumento: cuanto menos cohesionado esté el mundo simbólico, más heterogéneos resultan los lugares desde los que se piensa. En otras palabras, la arquitectura de la subjetividad en la cultura contemporánea se define por las prácticas y discursos que organizan la consistencia de dicha cultura. Pero tales prácticas y discursos se emiten desde una infinidad de lugares, y ya no emanan del Estado. La ruta que se intenta trazar aquí transcurre entre el agotamiento de la tradición como instancia productora de subjetividades, y la alteración de la propia arquitectura del sujeto.

17. Cfr. OSORIO, JAIME, *El Estado en el centro de la mundialización*, FCE, México, 2004.

III

Es innegable que el proceso de desfundamiento descrito hasta aquí tiene sus expresiones concretas en diferentes sectores de la sociedad. Si estamos de acuerdo con que el andamiaje de la subjetividad en la época contemporánea se define por las prácticas y discursos que organizan la consistencia de dicha época, entonces encontraremos en los núcleos temáticos de esta discursividad una buena fuente para entender los cambios sociales a los que nos hemos venido refiriendo. En este sentido, no cabe duda que uno de los sectores en los que se pone de relieve con mayor claridad el tránsito hacia la era de la fluidez, se encuentra en la juventud.

Basta señalar que lo anterior se pone de relieve al analizar los procesos de incorporación del joven a la sociedad, es decir, la serie de etapas que tradicionalmente atravesaban los jóvenes para adquirir el estatuto de adultos. Es evidente que la inserción de los jóvenes en lo social se ha hecho cada vez más compleja. En México, en las décadas de los sesenta y setenta era común la idea de que el tránsito de las nuevas generaciones hacia la adultez se vincularía con el «circuito» que empezaba en la familia, continuaba en la escuela, y derivaba en el ingreso al mercado de trabajo y en la participación política. Típicamente, eran cuatro las condiciones para delimitar la «frontera final» del ser joven [denominada como emancipación]: 1. La independencia económica; 2. La auto-administración de los recursos disponibles; 3. La autonomía personal y; 4. La constitución de un hogar propio.¹⁸ En el imaginario social de nuestro país, lo anterior constituía la vía más adecuada para obtener la «certificación social» de adultez.¹⁹

Este imaginario tendió a diluirse en el transcurso de las décadas de los ochenta y los noventa. Ello se debió, entre otras cosas, a la incorporación de la mujer a los mercados de trabajo; al aumento de los niveles de escolaridad y a la relación [inversamente proporcional] de éstos con las opciones de empleo; a la diversificación de los mercados de trabajo; a los nuevos intereses de vinculación con distintas causas ciudadanas, a la mayor participación política y social, etc. Todo ello contribuyó tanto a «romper» el significado

18. JOSÉ LUIS DE ZÁRRAGA, *cit. pos.* CIEJ-CIEM. “Documento marco. Planteamientos generales de la Encuesta Nacional de la Juventud”, en CIEJ-IM]. *Jóvenes mexicanos del siglo XXI. Encuesta nacional de la juventud*, CIEJ-CIEM, México, 2002, p. 16.

19. *Ibid.*, p. 15.

del «circuito ideal» que demarcaba la inserción de los jóvenes en la sociedad, como a ampliar subjetiva y objetivamente el periodo que constituía la etapa de juventud.²⁰ Como lo hemos venido diciendo, en la era de la fluidez, emergen, pues, nuevas arquitecturas del sujeto.

Ahora bien, si la institucionalidad ya no interpela, si el circuito tradicional que demarcaba el ingreso en la adultez ya se ha agotado, produciendo un profundo desencanto entre la juventud, no está de más interrogarse acerca de ¿qué aspectos se articulan discursivamente desde la «trinchera» del desencanto juvenil? ¿Cómo los jóvenes dotan de sentido a la brecha que se abre entre este sector poblacional y aquello que antaño constituía la tradición? Entre buena parte de los jóvenes, las instituciones vigentes son percibidas como entidades distantes, que no atraen en tanto elementos para la conformación de un proyecto identitario que se sienta propio. Así, podemos decir de entrada que, entre buena parte de este sector poblacional, las diferentes instancias que permitían producir la subjetividad no se conciben ya como anclajes. Sin embargo, sí se postulan como aristas problemáticas que se «cuelan» en el devenir cotidiano. Específicamente, si se analizan los esquemas narrativos estructurados por la juventud, puede decirse desde ya que el horizonte institucional tradicional no parece tener vigencia *qua* entorno favorable para la conformación del propio ser.

Pero no sólo eso. Sin duda, el desencanto juvenil no necesariamente significa inmovilidad. En este sentido, también sería interesante poner el acento en aquellos otros tópicos que se tematizan en el hablar juvenil, es decir, aquellas prácticas discursivas que ocurren en los espacios en los que habitualmente se desempeña este sector poblacional, los cuales son fragmentarios, caóticos y diversos (tal como lo es la era de la fluidez). Esto es importante porque, sin duda, sirve como eje estructurante de la emergencia de nuevos lugares en los que la subjetividad adquiere una sustancia efímera e incide en la transformación de la Tradición Ello en la medida en que buena parte de los tópicos que interpelan a los jóvenes están posicionándose, por ejemplo, como parte de la agenda pública (i. e. la sexualidad, el aborto, la drogadicción, etc.), y comienzan a colarse como elementos cruciales del discurso institucional.

20. *Ídem.*

Sin intención de sobredimensionar nada, es pertinente destacar que la relación «efímera» que la juventud establece con respecto la Tradición no es unívoca; no está dada de una vez y para siempre: las rupturas y los vínculos entre la juventud y la institucionalidad son ambiguos y pragmáticos, y tienen un arreglo tanto con las temáticas que se verbalizan como con el contexto en el que ello se lleva a cabo. En otras palabras, hay ocasiones en las que, de acuerdo con el contexto, los jóvenes *sí* asocian la Tradición con la producción de la subjetividad. Es pertinente insistir en que de ningún modo se pretende argumentar la existencia de un «universo mágico» en el que la tradición y la subjetividad tiendan a armonizarse, a converger. Más bien al contrario: nos interesa esbozar una *perspectiva paralítica*,²¹ lo cual implica desplazar la mirada y observar la realidad social desde otros puntos de vista, es decir, indagar la relación que se establece [en los intersticios situados] entre la subjetividad y sus anclajes, para señalar que en muchas ocasiones este proceso resulta conflictivo y se negocia.

Sin duda, una de las aristas que permite diferenciar el universo simbólico juvenil de otros (i. e. la adultez) se encuentra en los modos que algunos jóvenes instrumentan para plantarse frente a la sociedad, es decir, en los diferentes posicionamientos que adoptan los sujetos. Para escudriñar los contornos del mundo de la juventud, habría que efectuar, en consecuencia, una exploración más profunda de las relaciones que se establecen entre las diferentes esferas en las que este sector de la población se desenvuelve. De entrada, puede decirse que una de las aristas más significativas muestra que el cuerpo se postula como la arena por excelencia en la que se condensa la emergencia de la era de la fluidez. En otras palabras, en un contexto marcado por una modernidad tardía (i. e. en el que predomina una fuerte tensión entre el horizonte de la tradición y la fluidez de la postmodernidad) se observa un vaciamiento de la esfera pública. O mejor dicho, un desplazamiento de los lugares en los que de modo tradicional se producía la subjetividad. Cuando esto se problematiza desde la perspectiva de los sujetos jóvenes, puede concluirse que la dimensión formalmente instituida, tradicional, muestra un profundo agotamiento, así como una retirada de aquéllos hacia el dominio privado. Pero a la par de lo anterior,

21. Cfr. ŽIŽEK, SLAVOJ. *The parallax view*, MIT, E. U. A., 2006. En lo básico, una perspectiva paralítica implica una especie de desplazamiento de la mirada. En otras palabras, consiste precisamente, en aproximarse a los objetos de estudio tradicionales desde otros puntos de vista, “descentrándolos”, bordeando sus márgenes, haciendo de éstos un “nuevo” centro.

al tiempo que se desentienden de aquella dimensión, algunos segmentos de la juventud también postulan otros territorios como arenas políticas. El consumo, la ludicidad, la intimidad, la afectividad, el cuerpo, todo ello constituye «nuevos» lugares desde los cuales se resignifica de manera contingente la arquitectura del sujeto.

Esto queda claro cuando se señala que en la discursividad juvenil resulta más que evidente la relación entre la apariencia personal y las posibilidades de, por ejemplo, ingresar de manera eficaz en el mercado de trabajo. Además, basta echar una mirada a la sección de ofertas laborales de cualquier diario de circulación para constatar que la «buena presencia» es un «requisito indispensable». En este sentido, el mismo ser joven se vuelve un problema, puesto que las «marcas de identidad» asociadas con esta etapa de la vida son estigmatizadas socialmente; se sancionan, pues, de manera negativa. Esto pone en marcha una serie de mecanismos discriminatorios que inciden de modo directo en la construcción de la subjetividad, en los contornos que adquieren los mundos juveniles. La adopción de una postura con respecto a ello, por parte de los individuos jóvenes, muestra con claridad la inscripción de los dictámenes institucionalizados en la esfera privada. Ello a través de las tácticas que instrumentan los sujetos mediante la postulación del cuerpo, de la apariencia, como una expresión de su posicionamiento a favor o en contra de aquello que les es importante.

Vemos pues, que existen prácticas juveniles que confrontan a ciertos grupos de jóvenes con el resto de la sociedad. La causa a la que se atribuye este carácter conflictivo puede ser definida como la falta de espacios para expresar la diversidad. En otras palabras, estaríamos frente al agotamiento de la Tradición. Así, la necesidad que muestran los jóvenes de situarse en el mundo, de hacerse oír, puede ser vista como una arista que pertenece al dominio privado. Pero también tiene una inscripción —literal— en lo público. Ello en la medida en que se pone en duda la institucionalidad vigente y se suspende el circuito tradicional que demarca las “vías correctas” que el joven debería transitar para convertirse en ser un «humano completo», en un adulto. En fin, todos aquellos aspectos que tradicionalmente pertenecían a la intimidad, relacionados con el cuerpo, se postulan en los discursos juveniles como elementos dispersos, atomizados, pero que ejercen un papel transformador fundamental frente a la Tradición. Así, en la era de la fluidez, los jóvenes, con mayor intensidad, aunque no exclusivamente, ponen en suspenso las demarcaciones que tradicionalmente indicaban los modos correctos de ser

en el mundo. De manera específica, los “nuevos” posicionamientos de los jóvenes frente a aspectos como la sexualidad, la homosexualidad, las drogas, el aborto, la virginidad, etc., ilustran, sin lugar a dudas, que estamos inmersos en plena era de la fluidez.

IV

Para terminar, vale la pena recordar que uno de los objetivos del ideal iluminista de la modernidad consistía en descubrir un orden *qua* entidad normativa fija, universal, dada de una vez y para siempre; como si aquél tuviese una existencia por fuera del devenir histórico. En la medida en que se lograra una mayor diferenciación de los sectores de la vida social, también se posibilitaría la creación de distintas esferas con límites bien definidos. Ello facilitaría la especialización de los principales campos del saber y, por ende, se detonaría el progreso y se alcanzaría el desarrollo de manera eficaz. Sería factible emancipar al ser humano, liberarlo de todas sus «oscuras» ataduras. Desde luego, este proceso estaría conducido por la «luz» de una Razón providencialista (así, con mayúscula). La ciencia y la técnica desplazarían, pues, a la metafísica y la teología en tanto elementos proveedores de sentido, dándole cuerpo a los ideales emancipatorios del proyecto moderno. El siglo XIX mexicano —y buena parte del XX— estuvieron atravesados por completo por estas ideas. Aún cuando es parte de otra discusión, lo anterior es de crucial importancia puesto que las imágenes culturales decimonónicas y positivistas que aún en nuestros días hacen visible a la juventud hunden sus raíces, precisamente, en dichos periodos.

Ahora bien, más que el fin de la historia —por decirlo *á la* Fukuyama—,²² la emergencia de una era de la fluidez ha traído consigo un efecto paradójico, una especie de «universalismo particularizante» que articula, en última instancia, un orden frágil y vulnerable. Éste, a la vez que vincula, también desancla al ser humano [de sí mismo y del Otro]. En otras palabras, el inacabamiento del proyecto moderno pone de manifiesto

22. Desde luego, entendiendo el fin de la historia en el sentido de que la implantación de una economía capitalista y la adopción de una democracia liberal eliminarían los conflictos derivados de «la lucha de clases», la cual fungía —según la perspectiva marxista— como el motor de la historia. Cfr. FUKUYAMA, FRANCIS, *The end of history and the last man*, Penguin Books, Reino Unido, 1992, p. xxii.

que las instituciones [que girarían alrededor del supuesto orden universal, encarnado en el Estado] se crean y actualizan de manera cotidiana en el ámbito de la interacción social. No son entidades que cuentan, pues, con una existencia tangible y compuesta por una serie de valores y creencias [que *están ahí* circulando en el mundo], sino que se hallan marcadas por la contingencia y la situacionalidad.²³

De modo que la esfera pública es el ámbito en el que la institucionalidad se construye, se actualiza y adquiere vigencia; y también es la instancia donde la Tradición se transforma. Por ello, al revisar de manera panorámica la discursividad juvenil, tal como lo hicimos aquí, es posible sugerir que la producción de la subjetividad tiene que ver con lo que se tematiza en la vida diaria, con las posturas que los sujetos adoptan frente a aquello que los interpela. Desde esta perspectiva resulta crucial comprender aquello que se dice y se hace en el ámbito de lo cotidiano, desde las trincheras, por ejemplo, de la apatía y el desencanto que se muestra entre buena parte de la juventud. Lo anterior desborda las fronteras formales de la Tradición, puesto que se enfoca en el reflujo que tiene lugar en los límites de lo público y lo privado.

A partir de las coordenadas trazadas aquí, puede señalarse que aquellas “reglas del juego” que no se verbalizan resultan cruciales para el entendimiento una esfera pública evanescente²⁴ como la nuestra. De modo que, al final de este trayecto podemos afirmar que la pregunta que interroga por la producción de la subjetividad juvenil, por ejemplo, ya no puede ser respondida por el «relato clásico» que iniciaba con la adolescencia y terminaba con la integración del joven al mundo laboral, con la formación de un nuevo núcleo familiar y que por extensión derivaba en la adultez. La diversidad que caracteriza a las narrativas juveniles evidencia una amplia brecha entre las múltiples necesidades de este sector poblacional y el proyecto unitario planteado por el Estado. Es por ello que puede decirse que la importancia de las prácticas habituales y la rutinización de la

23. Cfr. RORTY, RICHARD, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, España, 1996. Desde luego, el “ritmo” en el que cambian las instituciones es extremadamente lento, por lo que pareciera como si éstas tuviesen una existencia fija, fuera del devenir histórico.

24. Cfr. ELIASOPH, NINA, *Avoiding politics. How americans produce apathy in everyday life*, Cambridge University Press, Reino Unido, 1999 (segunda edición).

vida diaria adquieren una relevancia crucial en tanto veta de análisis. Tanto los distintos posicionamientos de los jóvenes con respecto a las temáticas que los interpelan, como el ingreso de dichas temáticas en la agenda pública, revelan una arena sumamente compleja y, por ende, unas dinámicas que sobrepasan lo formalmente instituido. Dicho de otro modo, se entreve el surgimiento de «nuevos» lugares de condensación y producción de los sujetos.

En otras palabras, para conectar nuestros argumentos con la discusión abordada al principio, puede argumentarse que la estructuración de la sociedad tiene que ver tanto con la *mise en scène* de la institucionalidad vigente, como con la creación de las imágenes institucionales que delimitan los contornos de los universos simbólicos; y a su vez, recursivamente, en todo ello desempeña un papel significativo el hacer cotidiano de los sujetos sociales. En relación con el sector juvenil de la población, a esto se debe que las aristas que perfilan el horizonte en el que los jóvenes *se mueven* (i. e. los vínculos con la alteridad; la relación que los sujetos establecen con sus valores, etc.) nos hayan permitido interpretar algunas de las causas del desencanto y la apatía con respecto a la tradición, y poner de relieve el rol que ello cumple en términos de la arquitectura de la subjetividad. Partimos del supuesto que indica que los posicionamientos que la juventud adopta frente a aquello que la interpela, así como la rutinización y tematización de determinados tópicos y prácticas inciden, entre otras cosas, en la configuración contingente de diversas subjetividades.

En este punto vale la pena reiterar que los esquemas narrativos verificables en los procesos de subjetivación de los sujetos juveniles están relacionados con un profundo desencanto frente a la institucionalidad formal. En consecuencia, puede mencionarse que se ha generado un «desapego apasionado» entre la juventud, es decir, una especie de repliegue pragmático hacia el territorio de la vida privada, desde el cual tales sujetos se empeñan minuciosamente en desligarse de lo público. Desde luego, esto puede estar relacionado con la crisis que experimentan los principales referentes (i. e. los partidos, las elecciones, los Estados nacionales, las identidades asignadas), los cuales *ya no* constituyen una oferta que interese a buena parte de este sector poblacional. Así, es cada vez más evidente la brecha que se abre entre la juventud y las partes más reificadas del sistema. Cabe señalar, por otro lado, que esta retirada hacia el dominio privado puede interpretarse

como un proceso altamente politizado —por decirlo *à la* Beck²⁵—: el desmarcaje que los jóvenes enarbolan deja entrever que el «recogimiento hacia sí mismo» se hace de manera enfática, aludiendo a una sanción predominantemente negativa, a una separación ético-política clara entre un *ellos* y un *nosotros*, a partir de la cual toda distancia se presenta como irreducible. Aunque esto no quiere decir que se genere un movimiento contundente de resistencia juvenil, desde el cual se pretenda «hacer la revolución» y «tomar el poder», como parece haber sucedido en épocas anteriores.

Más bien, los grandes colectivos asociados con las movilizaciones sociales masivas tienden a difuminarse. En este sentido, contemplamos un espacio público con propensión a «evaporarse», que se discute en privado, que adquiere contornos fugaces y poco nítidos, los cuales varían en función del contexto en el que lo político se tematiza. Ello no implica que emerja una «tercer esfera» distinta de la pública y la privada. En su lugar, lo que se manifiesta es que dichos ámbitos se hallan vinculados de manera inextricable: cada vez más lo público se tematiza en privado; cada vez más la esfera privada se torna un asunto público.

Por otro lado, es evidente que la relación de la juventud con lo público no es unívoca, sino ambivalente y pragmática. Como ya lo dijimos, al enfocar el punto de vista en el desencanto observable en el universo juvenil se percibe que cada vez resulta más lejano el [ideal ingenuamente habermasiano de un] espacio deliberativo transparente y desideologizado; en éste —tradicionalmente—, el interés público se definiría por los acuerdos logrados por un tipo de ciudadanos omnisapientes, poseedores de una razón [comunicativa] cuasi-perfecta.

25. Cfr. BECK, ULRICH, “Hijos de la libertad: contra las lamentaciones por el derrumbe de los valores”, en BECK, ULRICH, (comp.). *Hijos de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1999, pp. 9 y siguientes.

En vez de esto, pareciera que la dislocación entre el sector joven de la población y la institucionalidad formal refleja una propensión a «estabilizar» la esfera privada y a desligarse de lo público; a construir discursivamente la subjetividad desde una «sana distancia». Sin embargo, como vimos atrás, el asunto es más complejo: a la par de la tendencia a privilegiar lo individual, existe un proceso recursivo en el que los tópicos que se tematizan en la esfera privada también se van filtrando como elementos constitutivos de la agenda pública. Se perfilan así los contornos liminares de los «nuevos» lugares donde la era de la fluidez se condensa intensamente.



SUJETO Y TRADICIÓN EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Rommel Navarro Medrano¹

I.- La realidad es tan compleja para comprenderse bajo el esquema de la unidad subjetiva del hombre

La historia del pensamiento filosófico ha permitido a lo largo del tiempo ir descubriendo una extraña necesidad, algo que realmente se convierte en una exigencia demandante, que consiste en una insaciable búsqueda que el hombre hace de sí mismo generando un concepto que lo defina en su interrelación con el mundo. Es aquí en donde hablamos del concepto de *sujeto*.

Pero ¿qué es el *sujeto*? una realidad, una imagen que el hombre hace de sí, una representación entre otras representaciones, una fantasía, un ideal, en fin, por lo pronto podemos decir que la posible definición del término constituye en sí mismo un problema.

Uno de los planteamientos filosóficos más recurrentes del pensamiento contemporáneo, especialmente del pensamiento filosófico continental, es sin duda la discusión en torno a *la dimensión de la subjetividad* al interior de las prácticas culturales, artísticas, políticas, económicas y sociales. La nota distintiva de la reflexión que gira alrededor de la pregunta ¿qué significa hablar de *sujeto* en el mundo contemporáneo? o podríamos decirlo de forma más precisa ¿cuál es la imagen que el hombre hace de sí mismo como *sujeto* para seguir sobreviviendo a las prácticas cotidianas del mundo actual?

1. Licenciado y Maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, es profesor de la misma universidad y del IFFIM.

constituye el germen de la perspectiva polifacética que se exige la filosofía para seguir reflexionando y salvaguardar un concepto que el hombre desarrolla en su situación actual de permanente *extrañamiento de sí, de su entorno y del mundo*.

De manera implícita en éste comentario nos acercamos a una de las formas en que la filosofía contemporánea aborda el problema, es decir, dejando de lado a la tradición heredada del discurso de la Modernidad² que describía al *sujeto* como una substancia, como una realidad cuya esencia consiste en pensar y se identificaba plenamente con la Conciencia, una subjetividad que en el proceso de la reflexión y búsqueda de sí se manifestaba como una especie de encuentro. Arribamos ahora a una imagen muy distinta de la que el pensamiento moderno de los siglos XVII al XIX nos invitaban a llevar a cabo, se habla ahora de un *sujeto* que ha sido des-substancializado, esto significa que al interior del discurso de la filosofía contemporánea se ha eliminado la concepción de éste como una realidad trascendente y, si seguimos hablando de *subjetividad*, hoy en día nos referimos más a una práctica, a un proceso o a un efecto más que a un mero encuentro con una realidad dada. Por lo pronto, aunque es difícil imaginar esa pérdida de centro del núcleo de subjetividad fundada en la conciencia, vamos dando paso a una nueva interpretación cuya imagen se proyecta mediante la transfiguración de multiplicidades que intentan descubrir una especie de identidad fundada en algo más que razón y pensamiento, en algo más que la realidad de la conciencia (como si pudiéramos hoy en día hablar de la conciencia como si ésta fuera una realidad), en algo que trasciende la imagen estable de un sujeto autónomo, permanente, invariable ante el flujo de experiencias. Lo que estaríamos diciendo es que la noción de *sujeto* no ha sido definida de una vez y para siempre, antes bien, parece ser una especie de categoría histórica que dibuja la imagen del hombre en situaciones específicas de experiencias ante la complejidad del propio mundo.

2. Es necesario aclarar que en este contexto por *Modernidad* se describe particularmente el pensamiento filosófico que abarca del siglo XVII al XIX conocido también como la *era de la razón*. Lo más característico de esta época se constituye por la imagen revolucionada que el hombre hace del mundo en el que, ha diferencia del pensamiento medieval, el hombre como persona e individuo obtienen un papel central en la reflexión y fundamentación sobre la Naturaleza, sobre sí mismo y sobre Dios.

Los ideales que tradicionalmente le permitían al hombre forjar una explicación de sí mismo como *sujeto*, ideales que han constituido el fundamento de la formación de su propio concepto, podrían ser caracterizados de la siguiente manera: *Constancia, Permanencia de su ser, Eternidad, Espíritu, Orden, Razón, Bien, Justicia, Unidad de la mente*, entre otros, imágenes cuya trascendencia hacen sobrepasar a la propia naturaleza humana en sus límites y, rebasando sus propias expectativas, solamente expresan una mera ilusión. De tal manera, se presenta irremediamente un nuevo orden de elementos conceptuales que parecen tomar un lugar determinante para que el hombre rediseñe una nueva imagen de sí, de tal forma que los ideales tradicionales se transfiguran en otra clasificación que describe un grado más alto de dinamismo: *el Cambio, la Variación y la Multiplicidad, el Tiempo, el Cuerpo, la Organización, el Poder, la Apariencia, las formas plurales de la interioridad de sí mismo*. El hombre contemporáneo se ve envuelto en prácticas múltiples y dinámicas de la recreación de una imagen de sí mismo obligando al pensamiento a dar cuenta de su concepción de las cosas, de sí mismo y de sus ideales en medio de la vorágine de una realidad de la apariencia y de la simulación. El devenir virtual en la era de la digitalización, siendo esta una expresión o una forma de hablar de los tiempos modernos diseñados por el impacto mostrado por los avances científicos y tecnológicos que moldean nuestra vida diaria, nos llevan a vislumbrar un movimiento general de virtualización que ha comenzado por afectar tanto los campos de la información y la comunicación (pensemos en el omnipresente uso de Internet) así como nuestra presencia física y nuestras actividades económicas que se moldean más allá de las clásicas formas de representación como lo son la unidad espacial y temporal en la continuidad de los acontecimientos, siendo estas formas de unidad espacial y temporal principios de representación que poco a poco han sido reemplazados por las nuevas estructuras del discurso en el mundo actual: la interconexión y la sincronización.

El *sujeto* ha perdido el centro que le permitía ser la imagen inamovible e inalterable capaz de organizar bajo el sólo discurso racional el orden de todas las representaciones, y poco a poco se ha convertido en una especie de multiplicidad, es decir, el resultado de una emergencia de la organización de la información producto de la acción intertextual del uso de los nuevos medios de comunicación en el que, según las prácticas que hacemos de los mismos, prácticas que tienen que ver más con una interpretación que con una lectura textual de las referencias, nos obliga a ser llevados a la instauración paulatina de una constante fabricación del significado de las cosas. Dichas prácticas nos llevan

continuamente a modificar la forma de nuestras propias representaciones haciendo del mundo un perpetuo flujo de imágenes y, tal y como lo expresa Félix Guattari, *la única finalidad aceptable de las actividades humanas es la producción de una subjetividad que enriquezca de manera continua su relación con el mundo...* a lo que el mismo autor agrega en un discurso paradójicamente oscuro pero revelador: *la definición provisoria de subjetividad puede definirse como el conjunto de condiciones por las que instancias individuales y colectivas son capaces de emerger Territorio existencial*. La subjetividad se produce expresando sus propias necesidades (concientes e inconcientes) generando una imagen original y nueva cada vez que se afirma en sus diferencias, en sus prácticas diferenciantes, en su entorno existencial.

Si seguimos las pautas del legado posmoderno y post-estructuralista podríamos perfilar la circunstancia de la reflexión del hombre en los problemas que le acontecen actualmente en un marco que muy bien podríamos llamarlo: etapa *post-humanista*.

II.- La situación contemporánea de la filosofía posmoderna

Aunque es bien sabido que la filosofía posmoderna no agota las posibilidades de lo que bien podría llamarse filosofía contemporánea, podemos afirmar que en el discurso de la Posmodernidad se debaten algunos de los ideales más importantes de la tradición filosófica como lo son la Verdad, la Realidad y el Sujeto. Dicho discurso se trata de una especie de re-escritura de la Modernidad, es decir, de una visión crítica que hace manifiestos problemas generados en la conocida *era de la razón* que, en cuanto problemas, siguen vigentes hasta nuestros días pero cuya respuesta se diluye ante nuestra experiencia actual del mundo.

La reflexión crítica expuesta en el pensamiento Posmoderno se encuentra dibujada en tres negaciones fundamentales: en primer lugar la ***negación de totalidad***, es decir, la negación de los discursos omniabarcantes capaces de dar cuenta de la esencia de la naturaleza humana, o cuyo optimismo intelectual hacía residir en el seno del discurso racional una imagen de las metas alcanzadas por la humanidad colectiva (i.e. el llamado *perfeccionamiento moral e intelectual*, una figura que se permitía ajustar ante la más profunda fe en el progreso); en segundo lugar la ***negación de la teleología***, una negación del reino de los fines y de la guía de una finalidad directriz de nuestros actos y de nuestras

expectativas cuya imagen legitimada en el discurso de una supuesta realización del destino humano se ha ido diluyendo al interior de la desconfianza en lo que el filósofo Jean François Lyotard en su libro *La condición posmoderna*³ llama los *metarrelatos* del saber en general (un saber que tiende naturalmente hacia una armonía del pensamiento y la realidad que engloba tanto a la ciencia, a la filosofía, las artes, y todas las prácticas llevadas a cabo por el hombre); y finalmente la *negación de la utopía*, en la que parece que el hombre se ha negado la alternativa positiva de vislumbrar mundos posibles favorables a su realización humana, una negación que no aparece en el seno individual del hombre, sino en el diseño mismo del desenvolvimiento del mundo, esta negación de la utopía se trata de una actitud escéptica ante las posibles visiones de un mundo cuya tensión parecería tender hacia un orden que, aunque no se posee aquí y ahora, se encontraría en algún momento de la realización de las acciones del hombre. Estas tres negaciones fundamentales, aunque expuestas en un abierto pesimismo, demarcan el camino crítico que asume el discurso del pensamiento contemporáneo conocido como Posmodernidad cuyo fundamento se encuentra en los términos de *apertura, multiplicidad, pluralidad, heterodoxia, contingencia*, y expuesto en un sentido más amplio *hibridación*, un término que tanto nos recuerda los conceptos post-estructuralistas de intertextualidad y virtualidad de la realidad.

Para algunos pensadores este movimiento intelectual que como ya lo hemos señalado, no solamente describe las fronteras teóricas de la filosofía sino también las prácticas cotidianas de las manifestaciones culturales y científicas, es definido como *una teoría unificada definida por la diferenciación*, es decir, una teoría que en su actitud crítica asume la unificación de los campos de acción a través de un impulso de la proliferación de las diferencias. La Posmodernidad hace explícita la visión de una naturaleza fragmentada y heterogénea del mundo contemporáneo en donde, con palabras de Gilles Deleuze *el sujeto se vuelve nómada*, es decir, la subjetividad se describe como un devenir cuya función se describe en el terreno de la diferenciación pura que define su concepto en términos de *afectos* (la afirmación de sí mismo a través del devenir que atraviesa la constitución del hombre como subjetividad) y *perceptos* (que sin ser percepciones, nos hablan de la multiplicidad de sensaciones que bajo un acto de organización permiten diseñar la imagen de las cosas mediante un acto voluntario o involuntario de unidad de representación).

3. LYOTARD, JEAN F., *La Condición Posmoderna*, Madrid, Cátedra, 2004.

En resumen, el *sujeto* nunca permanece siendo el mismo y su identidad no se funda en la sola racionalidad o conciencia de sí, y su referencia al *mundo* no nos habla de una permanencia estable de la representación de las cosas sino de un completo dinamismo en el orden de la representación.

Algunos de los leitmotiv de la Posmodernidad son (1) *la dereferencialización de lo real*, o dicho en otras palabras: la falta de referencias estables que permitan al hombre legitimar bajo un solo discurso una imagen completa de sí cuyas formas teóricas se pueden ver dibujadas bajo el rostro de algunos pensadores representativos que han consituido las bases del pensamiento filosófico actual, por ejemplo, en la obra del gran lingüista *Ferdinand de Saussure* bajo el tema del quebranto de la referencia lingüística de la unidad completa del signo; el psicoanálisis de *Jacques Lacan* cuya práctica se sitúa en la sustitución de la tradicional historia actual del paciente por una historia imaginaria (recordemos que las nociones de lo Real, según Lacan se encuentran divididas en tres términos radicales: lo *Real real* que hace alusión a la dimensión de lo real irrepresentable que determina de manera extraña el reino del deseo, lo *Real simbólico* como aquellos momentos conceptuales que definen nuestra experiencia indirecta del mundo a través de la ciencia y otras formas conceptuales de expresión, y lo *Real imaginario* que constituye el reino de lo Real en la ilusión misma); en la compleja pero cautivadora obra de *Jacques Derrida* que en la frase *no hay un afuera-del-texto* nos habla de la exposición de la teoría de la *Reconstrucción*, de la imposibilidad de una teoría trascendentalista que salvaguarde el orden del signo representado como *texto*; (2) *la dessubstancialización del sujeto* descrita por la transmutación del viejo y estable *ego* (*cogito* cartesiano), rediseñado por la imagen fracturada de la dimensión de la subjetividad envuelta en la construcción discursiva de los medios de comunicación y en los discursos sociales que originan espacios de poder que permiten proliferar distintas imágenes que los hombres hacen de sí; (3) *el desacuerdo más que el consenso* como la expresión de la diversidad de las comunidades en la integración de sus diferencias en el que el desacuerdo no nos habla del alejamiento del orden predeterminado de la naturaleza de las cosas, sino que, antes bien, por desacuerdo entendemos la expresión más íntima de las relaciones interpersonales que manifiestan una tendencia hacia una organización creativa a partir de la interrelación de las diferencias en su multiplicidad y no en el reagrupamiento de las diferencias en una falsa imagen de unidad. La Posmodernidad genera líneas de convergencia y divergencia entre la tecnología, la subjetividad y la textualidad que obligan a pensar al hombre mediante el

único ejercicio del proceso de transformación de sí mismo, es decir, buscar el principio del cambio no solamente en el llamado hombre, en su individualidad, en su voluntad y plena conciencia de sus actos, sino más bien en sus prácticas, en las figuras institucionales que lo rodean, en los espacios de poder que lo dominan o, para borrar la imagen opresiva de la expresión, en los espacios de poder que describen sus márgenes de acción.

La filosofía tradicional que fijaba sus metas en las imágenes estables de la contemplación, la fe en el progreso, el acceso a la estabilidad lógica (la idea de Verdad) y la estabilidad ontológica (la idea de Realidad), transmuta hacia un discurso filosófico dominado por la exigencia de la reflexión del devenir y del valor de la existencia. En una época en la que se escucha un sordo eco que nos habla con las trágicas figuras del fin de la razón y de la ciencia (como el alejamiento de la ilusión de un conocimiento de las leyes que regulan la ciencia de estabilidades en un mundo teórico bañado por la entropía y el avance significativo de las distintas formas del caos), el fin del tiempo y de la historia (como el desgarramiento del ideal del escenario de la realización del plano de perfeccionamiento moral del hombre cuya inspiración se forjaba en la imagen de una finalidad trascendente), el fin de la familia y de los pueblos (mediante ese cruel ejercicio de singularización inscrito en un mayor margen de acción individual en un menor margen de responsabilidad social) un momento en el que la dignidad de la vida es pensada bajo la forma de la libertad, una libertad que se define como justicia... en una época caracterizada por estas circunstancias emerge una imagen del sujeto que ya nada tiene que ver con la singularidad de su representación ni con la simplicidad de su realidad.

El planteamiento de todas estas circunstancias que expresan el problema de esta nueva forma de vislumbrar el problema de la dimensión de la subjetividad, o dicho en otras palabras, la situación actual del concepto de *sujeto*, expresa más que cualquier otra cosa el esquema general del problema y, más que buscar una salida inmediata al problema, exige ser comprendido en todas sus dimensiones que nos llevan a concebirlo desde la dimensión hypercompleja del mundo contemporáneo. Siguiendo las palabras del filósofo Jean Luc Nancy en su libro *El olvido de la filosofía*⁴, seguimos de cerca la delimitación de

4. NANCY, JEAN-LUC, *El olvido de la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2003. Véase también, *Corpus*, Arena Libros, Madrid, 2003.

nuestra relación emocional e intelectual con el problema de la crisis del mundo actual, un mundo en el que en éste momento todos nosotros estamos habitando: *hemos conocido una crisis del mundo griego antiguo, una crisis del mundo romano, una crisis del mundo cristiano y conocemos hoy en día (en la historia del siglo XX) una crisis del mundo moderno* una crisis cuya posición coyuntural dibuja para sí misma una única alternativa: la ilusión de un regreso al humanismo, la ilusión de un lugar común filosófico, sin embargo, ¿a qué clase de humanismo hemos de acercarnos para salvaguardar la armonía de nuestra reflexión?... si se establece esta pregunta es por una razón particularmente comentada a lo largo de la filosofía continental del siglo XX, una idea cuya crítica consiste en decirnos que el concepto de hombre al interior de este humanismo no es más que una imagen inconsistente que no crítica y no piensa su propia referencia, sino que solamente deja sobrevivir la ilusión del humanismo, siendo esta circunstancia una ilusión que no piensa sus propia procedencia, una idea que no piensa su propia relación con la realidad. Esta crisis debería ser descrita por el pensamiento contemporáneo como un momento de la apertura de un espacio de reflexión para pensar las circunstancias problemáticas que atraviesan nuestro tiempo, circunstancias que nos recuerdan el apego tan grande que conciente o inconcientemente seguimos teniendo con la tradición de la filosofía moderna, es decir, un tiempo que no ha podido superar el seguir pensando los problemas actuales bajo la estructura de la tradición moderna, bajo el diseño de una Realidad estable, de una Verdad absoluta y de la invariabilidad y autonomía del sujeto definido por la razón.

La reflexión contemporánea cuya metafísica puede prescindir de la idea de finalidad para forjar sus propios criterios, describe al humanismo como un sistema completo de auto-donación de sentido, pero ¿qué significa eso? El hecho de decir que al humanismo no debe definirlo una imagen prediseñada de hombre a través del cual encuentra su satisfacción teórica que, aunque injustificable al margen de ella misma, permite dar una definición que permita sobrellevar el proyecto que designa lo humano y la humanidad antes bien, el humanismo debe de tratarse como una especie de estructura cuyo funcionamiento consiste en expresar su propia voluntad de donación de sentido la filosofía contemporánea ya no busca la verdad como una si ésta fuera una figura trascendente, sino que produce sentido desde la más clara forma de producción immanentista.

III.- La idea de *fragmentación* en el contexto contemporáneo de la *dimensión de la subjetividad*

Tal y como lo hemos venido comentando a lo largo de esta presentación, la imagen del *sujeto* es fundamental para la determinación de lo que pudiésemos llamar mundo, verdad y realidad.

Es así que, a lo largo del pensamiento moderno, en el momento en el que se definía al hombre como realidad, como una realidad pensante, es decir, una realidad cuya naturaleza definitiva consiste en pensar y cuyo concepto queda definido por la invariabilidad de su representación y la universalidad de la conciencia, depositaba a la reflexión filosófica en una especie de aletargado sueño de complacencia en la constante estabilidad del sujeto en medio de la gran diversidad de representaciones que constituyen la imagen del mundo. Dicho sujeto, invariable ante el influjo de la pluralidad de las ideas brindaba a la reflexión filosófica la estabilidad de su propia definición y la armonía de su relación para con el mundo. Su única exigencia para conservar la dignidad de ser definido *hombre* consistía en el llamado a la racionalidad cuya esencia permitiría alcanzar en él los fines más altos y aspirar a la perfección de sus conocimientos y de sus actos. No obstante, al interior de dicha concepción se alojaba un discurso metafísico que en cualquier momento podría tener consecuencias negativas cuando se exigiera en él una explicación del origen y legitimación de sus principales postulados.

Desde esta perspectiva, la idea del hombre se iba perfilando y diseñando poco a poco bajo la forma del ideal de racionalidad, o como diríamos en otros términos, mientras más racional sea el sujeto en sus actos y pensamientos en mayor medida satisface la realización de su propia naturaleza, sin embargo, acaso es la sola conciencia lo que convierte al hombre en humano, acaso no hay elementos al margen de la conciencia que se encuentran implícitos en nuestras representaciones más íntimas. La sola conciencia, entendida como *unidad racional de representación*, no es suficiente para satisfacer los intereses humanos para la creación de su propia definición de subjetividad.

Hablar de *fragmentación* en la concepción contemporánea del problema del *sujeto* significa, en primer lugar, hablar de la imagen descentrada que el propio hombre tiene de sí. Cuando el hombre para satisfacer a su propia imagen hace depender de su naturaleza

una doble dimensión, una dimensión conciente y una inconciente, una real y una ideal, una actual y una virtual, una impregnada del dominio de lo inteligible y otra impregnada del dominio de lo sensible, dicha dimensión parece ser una práctica que consiste en mantener una dialéctica de los conceptos contrapuestos, sin embargo, abandonando esta idea se considera esta práctica más bien como un ejercicio de coexistencia que permite mantener paralelamente la interrelación de estas dualidades. En segundo lugar, concebir que dicha imagen descentrada del núcleo del sujeto obedece no solamente a un conflicto interno sino también a una configuración en relación con otras subjetividades en un orden individual y al mismo tiempo en un orden intersubjetivo y social. Finalmente, la imagen de fragmentación aparece como una actividad que define al hombre y que solamente se describe en el orden práctico, es decir, en sus propias acciones y la forma en que se afirma en cada una de las experiencias que lleva a cabo. En otras palabras, la imagen de un yo que acompaña a todas las representaciones que pudiese tener de cualquier experiencia no se encuentra depositada en mí como una especie de realidad autónoma, antes bien, la imagen de un yo solamente sobreviene al interior de la relación constante con la pluralidad de representaciones, con la multiplicidad de experiencias, con la creación de regiones existenciales que definen la circunstancia individual de la propia subjetividad.

Ante la pérdida de una identidad substancial del *sujeto*, el hombre se encuentra a la deriva generando procesos de subjetivación que le permitan dar cuentas de sus circunstancias como individuo, como persona, como humano. Sin embargo, el legado filosófico de la modernidad le ha dejado al hombre contemporáneo la necesidad de encontrar unidad ahí donde en él mismo solamente hay pluralidad. Frente a la imposibilidad del encuentro con la unidad originaria de la razón como punto de partida de la subjetividad, el hombre encuentra un yo figurado siguiendo de cerca la lectura del libro *Diferencia y Repetición* de Gilles Deleuze⁵ nos encontramos la siguiente idea: *el sujeto ya no puede representar su propia espontaneidad sino como la de Otro* en esta cita se expresa una especie de marca distintiva en el problema de la subjetividad en el que para alcanzar la representación de él mismo tradicionalmente se indagaba su búsqueda mediante mecanismos de carácter introspectivo, dicha marca es como una especie de regla que nos indica que mientras más queramos acercarnos a forjar una idea del sujeto, y lo

5. GILLES DELEUZE, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Argentina, 2002; ver también: *Mil Mesetas*, Pre-textos, Madrid, 2000.

hagamos de esa forma introspectiva, más nos alejaremos de un posible esclarecimiento del concepto y esto nos lleva a pensar al sujeto fragmentado, o dicho de una manera más precisa, disuelto por lo menos en dos o más partes dice el autor *no nos contemplamos a nosotros mismos, pero no existimos más que contemplando*, lo que en otros términos podríamos decir que no nos concebimos como REPRESENTANTES sino como MIRADA. El sujeto se diluye en un sin fin de experiencias, de acciones, de formas de expresión que le permiten emitir una imagen de sí como efecto y no como causa. El *sujeto* se vuelve ese extrañamiento del mundo que paradójicamente intenta representar lo irrepresentable, es decir, una especie de imagen íntima que no descansa en su naturaleza sino en su ilusión. Si cabe hablar de *sujeto* en la reflexión filosófica contemporánea se ha de hablar de un *sujeto práctico*. Las prácticas que obligan al hombre a mostrar la imposibilidad de presentar una imagen de sí como *sujeto* no se encuentran depositadas en alguna especie de resentimiento implícito de sus pensamientos para con alguna figura autoritaria, o como una forma personal de mostrar una actitud rebelde y problemática, peor aún, el diseño de la imposibilidad de regresar la mirada a aquel discurso dotado de elementos ontológicos y teleológicos de carácter trascendente, que satisfacían su armonía en el marco de la representación del mundo, se encuentran depositados ya no sólo en el seno de la filosofía, sino en las redes complejas del marco de las diversas expresiones intersubjetivas como lo son el arte, la cultura, la sociedad y la economía.

Si Friedrich Nietzsche en su ampliamente comentado aforismo 125 del libro *Die fröhliche Wissenschaft*⁶ anuncia el mensaje oscuro de la muerte de Dios, y Michel Foucault, a través del análisis genealógico que lleva a cabo en las páginas de su obra principal *Les mots et les choses*⁷ describe el status actual del pensar a partir de *la muerte del hombre*, no es de extrañar que una de las inquietudes principales de la filosofía contemporánea consista en proponer una nueva forma de subjetividad. Una subjetividad sin la forma definida y substancial del *sujeto* moderno. El *sujeto* comprendido como un proceso de subjetivación, el *sujeto* comprendido como efecto.

Indirectamente alejado de la esperanza y de la fe en el reino de la finalidad y la trascendencia, el hombre contemporáneo emerge en medio de una actitud creativa que lo lleva a buscar una imagen de sí en la afirmación de su finitud cuya realidad

6. FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2002.

7. MICHEL FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1998.

no es otra más que la intensidad de su vivencia y la posibilidad de la ampliación de su marco vital de referencia, una imagen que el filósofo alemán Peter Sloterdijk llamaría en su libro *Experimentos consigo mismo*⁸ bajo el término de *auto-intensificación* a ese descubrimiento de la ampliación de los horizontes de la existencia humana regidos por un doble movimiento: auto-experimentación y auto-conservación. Pensar al hombre en su situación contemporánea nos llevan a concebir la imagen de la subjetividad en sus distintos procesos de diferenciación más allá de los conceptos de estabilidad, invariabilidad y conservación.

8. PETER SLOTERDIJK, *Experimentos con uno mismo*. Valencia, Pre-textos, Valencia, 2003; Véase también: *Normas para el parque humano*. Barcelona, Siruela, Barcelona, 2000 y *Extrañamiento del mundo*, Pre-textos, Valencia, 2001.



EL SUJETO EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA HUMANISTA: MÁS ALLÁ DE LA FRAGMENTACIÓN

Luis A. Aguilar Sahagún¹

Las siguientes reflexiones están nutridas de una tradición humanista judeo-cristiana que pretenden presentar la posibilidad de concebir al sujeto más allá de la fragmentación. Cuando se habla de unidad del hombre puede aludirse a una unidad metafísica, constitutiva, ontológica; a una unidad biográfica, de vida, que se concretiza en la respuesta al “quién soy” de una unidad narrativa; puede hablarse también de una unidad interna o subjetiva, la que se refiere a la vivencia y estructura profunda de la subjetividad de la persona, su mejor caracterización será la de integración; hay, finalmente, una unidad de carácter ético, indesligable del ser persona, que puede ser caracterizada más adecuadamente como integridad. En cualquier caso, es importante tener en cuenta que se habla de la unidad de un sujeto en la totalidad de su persona, en cuanto ser inacabado, ser en relación con otros, con el mundo y, pensamos, también con Dios; así mismo, de un ser histórico, ser finito. El orden de exposición parte del planteamiento de una hipótesis en la que se plantea lo que nos parece que se pone en juego con el desafío de la fragmentación. Para ello, comenzaremos con el análisis de lo que en un primer momento se presenta como una metáfora. En un segundo momento analizaremos, a grandes rasgos, el origen de la llamada “muerte del sujeto” y del humanismo asociado a él, para proponer el tipo de humanismo que consideramos necesario en nuestro tiempo y, por consiguiente, la posibilidad del tipo de sujeto que

1. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994; y, *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM), en Guadalajara.

en nuestro tiempo pueda encarnarlo. En los siguientes apartados se examina la unidad de la persona como ser inacabado, quien, no obstante su fragmentación, sigue siendo responsable de la historia, receptor de una tradición, y enfrentado a la tarea de reelaborarla y entregarla a partir de la unificación de su propio ser.

0. Unidad y fragmentación: lo que está en juego

¿En qué orden del discurso es posible dar respuesta a la pregunta? ¿Qué es lo que está en juego en esta pregunta y por qué apelar a una tradición humanista? ¿A qué alude la metáfora de la fragmentación? ¿A qué tipo de experiencia? ¿Por qué plantearse la pregunta por la unidad del sujeto como si su unidad se pusiera en riesgo, en lo que aparece como una disyuntiva entre ruptura y tradición?

En una primera aproximación nos parece que podemos plantear la siguiente hipótesis. Parece que lo que está en juego es la confianza en el hombre. La comprensión de sí mismo, como un ser con una identidad real, como ser capaz de integrar la totalidad de las fuerzas que lo constituyen; como un ser capaz de dar sentido a la totalidad de su vida y sus experiencias; como un ser consciente y libre capaz de recibir y acoger lo que recibe en la historia; de reconocerse receptor de tradición o tradiciones, de reelaborarlas creativamente, y de entregarlas a sus sucesores de manera responsable; lo que está en juego es, por tanto, el hombre como un ser vinculado a los demás en el tiempo; como ser capaz de recordar, agradecer y aprender; y como ser de esperanza: en el que se puede confiar y esperar, y que él mismo es capaz de hacerlo. La confianza fundada en que la dignidad humana no se reduzca a un mero postulado, sino una apreciación suprema de su realidad; de ser reconocido y tratado como tal, y no como una cosa, un animal hábil o un mero elemento de un sistema; la confianza de poder actuar y desarrollarse de acuerdo con sus posibilidades, de las exigencias de la realidad, siempre cambiantes, cada vez mayores, de todo lo que es capaz de crear, de la capacidad de recrearse como ser que recibe recreando y entregando.

1. La metáfora de la fragmentación

Sólo se puede fragmentar lo que tiene unidad. La unidad del sujeto, de cada persona, se pone en entredicho ante distintas experiencias: la vivencia interna de las propias contradicciones, que pueden ser de carácter moral –incoherencia, incongruencia–; fragmentación de tipo intelectual –ideas y creencias; la vivencia de no poder abarcar la realidad bajo una visión unitaria, de la que hay muchos ejemplos en la tradición filosófica. La fragmentación puede aludir también a las múltiples opciones relativas a la concepción del hombre y de la vida, de lo bueno y lo malo; en este contexto el sujeto experimenta la fragmentación de las concepciones de lo que constituye una vida buena o vida lograda, de lo correcto y lo incorrecto, quedando en entredicho el carácter objetivo del bien y del mal; la fragmentación se refiere también, a lo que se nos presenta como verdadero campo de libre opción, y lo que se nos impone por la fuerza de un sistema que acaba por dividir nuestro ser: nuestros deseos, aspiraciones, visiones de la vida que ya no son compartidas, apreciación y comunión de lo que vale la pena. Se fragmentan así mismo las identidades culturales, bajo el proceso civilizatorio que se presenta como irreversible, de imposición violenta de unas culturas sobre otras o bien, de un mercado sin límites. La metáfora de la fragmentación es entonces más que una figura de dición: es la descripción de lo que se hace pedazos: la posibilidad de vivirse como “hombres de una sola pieza”, que alude al ideal de la integridad moral; la posibilidad de formarse una visión coherente y ordenada de la vida y, como algo que se desprende naturalmente de ella, la posibilidad de actuar de acuerdo con un orden estable de valores, criterios, principios. El principio es el cambio, que se enuncia como lo único permanente. En la trepidante experiencia de los cambios en que se halla sumergido el mundo moderno, las personas no sólo se viven como sujetos fragmentados. “Trituración”, “pulverización”, podrían ser una metáfora más cercana a la realidad de muchos. La metáfora está entonces abalada por la experiencia.

Por lo que toca a este seminario, cuando se alude a la experiencia de la fragmentación, entre ruptura y tradición, parece que lo que se pone en juego es, entre otras cosas, la posibilidad de que las personas asumamos lo que recibimos como algo valioso y, por tanto, como un polo de referencia sin el cual no podemos ni entendernos a nosotros mismos, ni desarrollarnos como personas, ni mucho menos ser verdaderamente constructores de una historia, individual o colectiva. La posibilidad de “construirnos”

como sujetos históricos. Con esto pareciera que el sujeto o la persona queda como mutilada (“fragmentada”) de su dimensión histórica, social y ética. La “crisis del mundo moderno” pareciera insuperable. Pareciera que su punto de llegada fuera, justamente, la consagración de la fragmentación de los ideales, los valores, las identidades, sin caminos de salida.

Por otra parte, la tradición humanista que se afinsa sobre la creencia en la preeminencia del hombre, en la afirmación de su carácter de sujeto individual como ser que se entiende a sí mismo desde la razón como criterio incommovible y último que determina la realidad, se viene abajo. Se viene abajo, así mismo, la creencia en una verdad absoluta, como pretensión y logro de una razón desmedida. Verdad asociada al modo en que ha operado la razón o racionalidad que caracteriza a la llamada edad moderna que es la propia de las ciencias naturales y de una filosofía racionalista cuyos límites y ambigüedades ya ha sido puesto en evidencia.

Como es sabido, la crítica al tipo de humanismo fincado sobre estas bases constituye en buena medida lo que se conoce como discurso posmoderno. Este tipo de pensamiento se ha encargado de “desmontar”, bajo la guía de los grandes maestros de la sospecha, los ideales que sirvieron de base a toda una época y que hoy parecen ya insostenibles. Entre otras cosas, el pensamiento posmoderno ha contribuido a una criba necesaria de un conjunto de creencias que ya no pueden seguir siendo la base de la vida ni individual ni colectiva. Sujeto, historia, verdad y valor objetivos, futuro, son, entre otros, conceptos fundamentales de una comprensión integral del ser humano. Sobre ellos ha recaído la sospecha con toda su fuerza y necesitan ser repensados nuevamente. Pareciera que, por igual, su efecto mina las bases del humanismo. ¿De cuál humanismo? Sobre este mismo concepto, sin embargo, no hay claridad suficiente. Por eso se hace necesario establecer algunas aclaraciones terminológicas, para poder precisar no sólo qué es lo que está en juego con el “reto de la fragmentación” al que ya se ha aludido, sino a la manera en que es necesario entender al humanismo como una tradición en la que el sujeto es entendido como un ser unitario, sino como ser llamado a lograr la unidad de su ser en relación con otros en una historia común.

2. Tradición y humanismo

Por humanismo entendemos la manera como el hombre, comprende, hace valer y expresa su sentido de la dignidad humana, en un momento de su historia y en una cultura determinada. Podemos decir que cada cultura y cada corriente de pensamiento, no sólo tienen una idea del hombre, sino que trata de formar al hombre a su manera.

Empecemos por distinguirlo de los Humanismos que en otros tiempos ilusionaron al hombre, pero que ahora, sin devaluarlos, ya no son la meta de nuestros esfuerzos. Hubo un humanismo clásico, que trataba de formar al hombre en el gusto por las bellas artes, la poesía y la literatura. Hacía del hombre un artista. Exigía una cierta calidad de vida. Era, naturalmente, elitista, hubo un humanismo que podríamos calificar como burgués, que buscaba formar al hombre en el buen gusto, de todo género, con lo que lo distinguía de la masa, que venían siendo la gente sin educación, sin clase, sin dignidad ni cultura. Ofrecía un refinamiento de costumbres, una aristocracia. Era el vértice de una pirámide formada por el pueblo en condiciones infrahumanas. También hubo un humanismo de tipo liberal, que tenía por meta la formación del hombre consciente de su responsabilidad de ser, o llegar a ser libre: independiente de toda realidad superior o inferior. Era un humanismo personalista, o mejor, individualista. Donde lo único que preocupaba era el desarrollo personal. Hoy podemos preguntarnos si es posible ser verdaderamente humano cuando la vida se desarrolla a expensas de una gran masa de hombres oprimidos. Por eso necesitamos un nuevo tipo de humanismo, más integral.

El humanismo se remonta, históricamente, al pensamiento y posición renacentistas, en las que comienza el “giro antropológico” o, mejor dicho, “antropocéntrico” de comprensión de la realidad. Es, dicho simplemente, la afirmación de la centralidad del hombre en un clima de cierta exaltación. Es lo “humano” con prevalencia sobre el factor que determinaba el horizonte de occidente hasta el otoño de la Edad Media: Dios, el Dios cristiano, el Dios de la cristiandad. Prevalencia que, en un primer momento, no niega a Dios, sino que lo pone en un segundo plano. Preeminencia en la que, poco a poco, lo humano va absorbiendo, por decirlo así, lo divino, y lo va comprendiendo más y más por relación al hombre. La relación hombre Dios se pensará desde el hombre mismo. En la modernidad, desde el sujeto, cuya centralidad no dejará de lado a Dios, al menos como garante de la nueva certeza, distinta y clara, que el hombre logra de sí mismo al dudar y

pensar (Descartes). El humanismo personalista de un Kant, relativizado por Hegel, cuya concepción del absoluto absorberá al hombre en la totalidad del Espíritu. El punto más álgido de este desarrollo será la divinización del hombre, ocurrida con Feurbach: *homo homini deus*. El hombre es Dios para el hombre. Marx afirmará al hombre como género y clase, estableciendo con claridad las bases y condicionamientos del hombre como ser enajenado; condicionamientos económicos, políticos y sociales que ponen en cuestión que lo humano ya haya sido alcanzado. El hombre vive en la prehistoria de la libertad. Las condiciones materiales que aseguren la igualdad real será la base para el verdadero comienzo de la historia del hombre libre. Más tarde, se dirá que el marxismo, en sus distintas variantes, es un humanismo.

Humanista se considera así mismo al pensamiento que engloba a los llamados existencialismos, cristianos, ateos o agnósticos. La preocupación será el hombre, afirmando la centralidad de la libertad (Sartre). Los estudios antropológicos, sociológicos, psicológicos, pondrán en cuestión “al hombre” como sujeto libre, transparente a su propia conciencia, totalmente dueño de sí, etc. Serán las críticas del estructuralismo, del psicoanálisis, del nietzsheanismo las que lleven a dar a la palabra humanismo un tinte de sospecha, llegando al rechazo. Heidegger, por ejemplo, pondrá en tela de juicio al humanismo, en distanciamiento crítico a un antropocentrismo asociado al desarrollo de la técnica, como factor fundamental en el olvido del ser. Michel Foucault proclama emblemáticamente “la muerte del hombre”, invitando a dejar a un lado la pregunta por el sujeto, y abriendo la ruta de la preocupación por el sentido de un “nosotros” y de un “cuidado de sí”. En ese “antihumanismo” late la propuesta de un nuevo tipo de humanismo.

La libertad y la conciencia son cuestionadas. Es la constatación creciente de los límites de estas facultades o capacidades. En estudios serios como los de Paul Ricoeur (*Le volontaire et l'involontaire, L'homme fallible*), el estudio del hombre lleva a constatar un dramatismo, acentuado no sólo por la dualidad interna del sujeto, entre lo que quiere y puede, entre lo voluntario y lo involuntario, sino por el mal que comete a pesar suyo. La idea de unidad del hombre queda como idea reguladora de sus estructuras y posibilidades

fundamentales, así mismo como “idea-límite”. La libertad no es creadora, sino encarnada, motivada, contingente, situada por un cuerpo.²

Las diversas, a veces divergentes tradiciones humanistas, convivieron en el contexto de las grandes guerras del Siglo XX, en las que se vivió su fracaso frente a los hechos, “el olvido de la humanidad” (Finkielkraut). El mayor enemigo del hombre pareciera ser el hombre mismo, confirmándose así la tesis de Hobbes. El mayor enemigo del hombre, el verdadero anti-humanismo, habita al ser humano.

Así, la muerte del sujeto cartesiano, autopoieseído, consciente y lúcido o luminoso, transparente para sí mismo, translúcido es algo positivo. Ya había recibido muchas heridas en su narcisismo, y murió desahuciado. Copérnico le hizo ver que no era el centro del universo, Darwin le hizo ver que venía del mismo *phylum* genético que los primates, Freud le hizo ver que no todo en él era consciente.

El sujeto, la persona, quedan como un ser desvalido. El anti-humanismo, no es sólo lo que el sujeto es capaz de cometer, una vez que se diluye en “masa”, que se identifica con “la clase”, “el partido”, la “raza”, etc. Hay otra fuente que pareciera tener su propia dinámica imparable: la técnica, en su compleja relación con la ciencia y con el capital. La dinámica imparable de esta tecno-ciencia arrasa con las personas. Pareciera que el humanismo entra en pugna irreconciliable con la técnica y con la metafísica. Mauricio Beuchot cree, por ejemplo, que esa pugna la ganó la técnica, que somete al sujeto o prácticamente lo deja inválido. (Medios de comunicación, televisión, etc.).

Cuando Foucault hablaba de la muerte del sujeto, de la muerte del hombre, no podíamos evitar comparar su proclama con lo que decía Nietzsche de la muerte de Dios que se parodiaba así: “El sujeto ha muerto, nosotros lo hemos matado”. “Nosotros, que nos decíamos sujetos, los que debíamos ser sujetos, hemos roto y tirado por tierra la posibilidad misma de ser sujetos” -comenta Beuchot, y se pregunta: ¿qué *nosotros* ha matado al sujeto? Y cree, siguiendo a Heidegger, que lo ha matado la técnica, dado que la metafísica, el humanismo y la técnica aparecen como enemigos irreconciliables. Si

2. Cf. BENAYES, HIDALGO-*Hermenéutica y existencia humana, El pensamiento de Paul Ricoeur*, Salamanca, 1996, p. 19.

gana alguno de ellos, mueren los otros dos. Y aquí ha ganado la técnica.³ El examen de los ataques y críticas al sujeto moderno conducen a la conclusión, según Mauricio Beuchot, de que *no hay un solo modelo de sujeto*. La crítica lleva a pensar que ese único modelo de sujeto es el que ha caído. Un nuevo camino para recuperar al sujeto sería la hermenéutica, que lo entiende analógicamente, en distintos modelos, como sujeto interpretativo, “más reducido y modesto que el que murió, pero suficiente; firme en su constitución, más flexible en la manera de comprenderse y de comprender la realidad y su sentido (frente al sentido y la referencia).⁴ En esta línea José Gómez Caffarena encuentra en la referencia al lenguaje la clave más satisfactoria para dar salida a la “crisis del sujeto”. Por el lenguaje se hace patente la apertura de cada sujeto a la intersubjetividad. El lenguaje es un carácter esencial de la autoconciencia humana: cada “yo” debe vivirse como “yo”, decirse “yo” (siempre ya, entonces, frente a un “tú”, interlocutor). No hay pensamiento sin lenguaje; y el “pienso luego existo” tiene en su fondo el “hablo, luego existimos”.⁵

El debilitamiento del sujeto moderno rompe con la tradición de un humanismo antropocéntrico que exaltaba la razón, sus sueños y el poder de la individualidad. Este sujeto debilitado sigue en condiciones de reconstruirse y fundar las bases de un nuevo tipo de humanismo que saca del “yo” y subraya la urgencia de formarnos en la sensibilidad a los problemas humanos, particularmente los de aquellos que forman el mundo de los más necesitados; a los problemas que plantea la división, la guerra, la pobreza, la improductividad,

3. “... El humanismo, frente a la técnica, más precisamente, frente a la tecnocracia, nada puede; está inerte y a merced de ella. Lo vemos en la muerte del sujeto que han realizado los medios de comunicación. El cine, la televisión, etc., han acabado con nuestra posibilidad de subyacer, de ser, como decían los latinos, *subjectum*, y los griegos, *hypokeimenon*, lo que está puesto sólidamente en la base, asentado en el fundamento. En definitiva, el sujeto ha muerto, y nosotros lo hemos matado.” Cfr. MAURICIO BEUCHOT, *Antropología filosófica, Hacia un personalismo analógico-icónico*, Colección persona, Madrid/México. pp. 81-82.

4. “Sujeto como la interpretación misma: a medias despierta, a medias dormida, casi soñando, en duermevela, sujeto analógico. Es sujeto en el sentido de estar sujetado o sujeto a condicionamientos, y es también sujeto en el sentido de ser fuente de operaciones y raíz de sentimientos. Con esa doble situación de autonomía y de dependencia, un sujeto análogo adivina y comprueba, conjetura y refuta, abre los ojos y la luz de las cosas casi lo ciega, y por ello recoge algo de sombra con la hermenéutica, para poder mirarlas.” MAURICIO BEUCHOT, *Antropología filosófica*, op. cit.

5. Cf. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *Enigma y Misterio*, 2007, p. 174.

la violación a los derechos humanos, la falta de unidad, de paz, concordia y amor. Este sujeto se vuelve a reconocer capaz de acercarse y colaborar con otros para buscar solución a nuestros propios problemas, sin desentendernos de las repercusiones que puedan tener para los demás. Este humanismo supone un sujeto que reconoce y vive, de alguna manera, su dimensión religiosa, pero que pone su religiosidad no sólo en las prácticas culturales, sino en los valores, principios y actitudes que determinan la conducta de los hombres. Se trata de un humanismo de lucha por la dignidad, no de los privilegiados, sino la del hombre de la calle; ayudar a todos a descubrir lo mejor de sí mismos. Es fácil luchar por la dignidad de los poderosos, de los privilegiados, pero puede convertirse en cuestión de vida o muerte el tomar partido por los desprotegidos.⁶

3. La unidad de un ser inacabado

Cuando preguntamos por lo que da unidad al sujeto buscamos una “comprensión viva”, es decir, de nosotros mismos que indagamos queremos comprendernos, y no del “hombre” como si fuera una cosa. El concepto de sujeto da cuenta de nuestra peculiaridad en la medida en que se refiere a nosotros, que nos preguntamos e indagamos por lo que le da unidad. El hombre es un ser inacabado. Al preguntarnos por lo que le da unidad a este ser, buscamos parámetros o referentes vivos, dinámicos, no estáticos. El hombre es un ser plural en múltiples sentidos, por sus experiencias, fuerzas, dinamismos, etc. Es también un ser en desarrollo, en quien ocurren procesos de integración y desintegración. Y así, el hombre constituye una totalidad. La unidad de esa totalidad, por una parte,

6. Creemos que este tipo de humanismo debe llegar no sólo a todas las personas, sino también a la sociedad, a la política y a las estructuras de la economía. Hoy necesitamos una solidaridad no solamente afectiva, sino inteligente, reflexiva, querida y buscada con perseverancia. El verdadero humanismo consiste en indicar al hombre, a cada hombre, cuáles pueden ser sus posibilidades, para que, entre ellas, él elija las mejores, las haga suyas, las desarrolle y las ponga al servicio de los demás. En esta línea encontramos en el catolicismo la intención de promover este tipo de humanismo. “Somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia” (Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, N. 55) Esta corresponsabilidad colectiva conduce a una “madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia” (Ídem).

es algo dado: estoy entregado a mí mismo, en mi condición y unicidad específica, con mi historia, facultades, etc. Por otra parte, la unidad es *telos*, fin, a ella apunta mi ser, a ella se orienta mi historia, la historia de cada sujeto personal. Es, por tanto, tarea de integración. Cualquier sujeto se tiene que realizar. Lo peculiar de la subjetividad humana está en el cómo de su realización: En que el ser humano no sólo es una realización, sino que vive esa realización de tal modo que le compete, lo forja de una nueva relación, de una “relación con la relación”: de la que tiene consigo mismo en tanto se relaciona con lo otro (que es lo que lo constituye como sujeto). Entendemos por espíritu humano o subjetividad espiritual la capacidad constitutiva de la persona para ser quien es y desarrollarse en la totalidad de su ser, en conciencia y libertad responsable y solidaria. El espíritu es la fuente inaprehensible de la unidad de la persona en la totalidad de su ser y de sus actos. También se le puede caracterizar como la energía configurante de la totalidad de la persona humana. Podemos decir que el espíritu es la cualidad específica de toda la persona en su realidad corpórea, relacional e histórica. El “alma espiritual” puede ser caracterizada como el sustrato último que hace posible que el hombre sea sujeto: que se relacione consigo mismo, con los demás, con el mundo y con Dios, en la conciencia, la libertad y en el amor.

4. ¿Cuál es la índole de la unidad de la persona?

Ser uno. Siendo único el hombre no tiene su unidad desde sí mismo. Es desde los otros. Es ser con. *Esse est coesse* (Marcel). Es con otro y por otros, por esos otros por los que va descubriendo, constituyendo y configurando su “sí mismo” partir de sus propias acciones y respuestas. En la medida en que estas son conscientes, libres, responsables, se trata de respuestas personales. Su unidad está dada en buena medida por la unidad a la que aspira, la unidad posible a un ser inacabado. Sus fracturas y divisiones son las propias de un ser que está siendo (*in fieri*). Su unidad se la da el ser amado. El amor funda y unifica a la persona, sin suprimir su pluralidad interna ni fundirla en totalidad de una pieza. El hombre es el ser necesitado de la benevolencia de los demás para ser un sí mismo, para constituir un yo. En este sentido la unidad posible al ser humano es unificación. Ser siendo desde, recibiendo el ser. Ser entregando su ser, que, en cuanto persona, es capacidad de autoposición, y en cuanto realización de la persona,

es autoposición para la entrega. Porque lo único que tiene es su tiempo, pero este se le va de las manos en cada instante vivido. Lo que le es más propio –su ser, su vida, su tiempo- no le pertenece.⁷

Lo que lo hace uno es lo que lo hace feliz, y eso es el amor. Soy amado luego soy. Existo en virtud de actos de benevolencia, de gratuidad. La unidad de un hombre fragmentado proviene de esa certeza. La constitución del sujeto marcado incluso por experiencias de signo contrario puede revertirse en el momento en que es amado. Cuando el amor se instala en su ser como posibilidad y sentido nace en el sujeto la capacidad de convertirse en artesano de su propia unificación o integración, que nunca será plena y total, sino que quedará como tarea, como una sinfonía inconclusa. La unidad proviene de eso más íntimo que su propia intimidad, del fondo o venero de su subjetividad, cuya naturaleza no puede ser sino amorosa –“amor agraciante” (Gómez Caffarena). Hablamos así de la unidad de un ser plural, polifónico, dividido y contradictorio que se hace uno –sujeto- al vivir la vida como recepción y entrega. Es el motor de la unidad de la persona, y también su fin, que acaba siendo, por vocación, un ser en comunión. El hombre descubre su unidad al descubrir su valor: saberse único y valioso, necesitado y amado, al descubrirse interpelado por otros, y al ahondar en la conciencia de sus vínculos con todos los demás hombres y mujeres de todos los tiempos. El hombre encuentra su unidad donde encuentra su ser. Somos recepción y donación. Somos recibiendo, recipientes; recibimos y entregamos el ser desde la concepción hasta la muerte; somos donantes, donadores, don real y don posible. Nos dan la vida y la vamos dando, hasta el final. Final que, en esperanza, es culminación de donación y entrega. Comunión.

5. La persona, sujeto responsable de la historia

El individuo está profundamente inscrito en la dimensión de la historia. Con los demás, es un ser histórico. La toma de conciencia de su propia identidad pasa por el relato de lo que ha sido “su historia” como una historia entretejida con la historia de otros.⁸ Por ser histórico, el hombre encuentra su unidad en vinculación temporal

7. Cf. HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA, *Man is not alone, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York, 1979 1ª.*

8. Cf. RICOEUR, PAUL, *Éthique et Responsabilité*, Neuchatel, 1994 p. 20.

e histórica, es decir, en acogida de una tradición y en comunión con quienes lo han precedido. Es receptor de lo que se le entrega. Existe una solidaridad ocultamente presentida, pero real con todos los hombres y mujeres. La historia puede ser entendida como una aventura humana común a través del tiempo. Se caracteriza por la continuidad cultural junto con un movimiento de novedad y creatividad. Hay historia cuando en el hombre tiene lugar algo nuevo, algo no predeterminado en las causas. Tensión dinámica hacia el futuro.⁹ La historia activa entendida como algo vivo, es lo que se construye en el presente, lo que se hace aquí y ahora. Esta acción sólo es posible en receptividad de una tradición. Tradición que no es sólo entrega de cosas, sino de creencias, concepciones, prácticas, significados elaborados en largos períodos de tiempo y que dan cohesión a grupos, pueblos, etc.

- Vivimos en una tensión entre pasado ya realizado y nuevas posibilidades del futuro a realizar personalmente y con otros.
- Todo ser humano puede intervenir en el devenir histórico por su decisión libre y su trabajo.
- Todo hombre puede asumir la historia como una tarea propia, con responsabilidad histórica, de cara al futuro de la humanidad.

En este sentido la “ruptura” o bien es el intento deliberado de cortar con vínculos reales para dar inicio a lo “absolutamente nuevo”, o bien un proceso que acontece imperceptiblemente, dando lugar a lo aparentemente inédito, desvinculado de todo cuanto ha sido entregado, minimizando su significado y trascendencia. El hombre es una presencia cuyo pasado está constitutivamente abierto al futuro. Historicidad significa tener un futuro “grávido de nuevas posibilidades”. El pasado se presenta como realización parcial y provisional que hay que superar y recuperar en niveles superiores. No es posible ni asumir la tarea de continuar y de humanizarse a sí mismo, de humanizar la cultura, sin el acto de recepción respetuosa, atenta y crítica frente a cuanto se hereda. Además, el presente no puede dissociarse de la presencia interpersonal. El pasado y el futuro, la presencia y la esperanza son realidades esencialmente interpersonales y sociales. El pasado, la cultura, las posibilidades heredadas son fruto de las acciones de

9. Seguimos aquí a JOSEPH GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 2003..

los hombres. Necesitamos asimilar para adoptar, adaptar, criticar, renovar y crear. Hay una continuidad cultural por encima de las discontinuidades. Hay una solidaridad con el pasado y también una con el futuro.

Al estar abierto a los demás y a sus expresiones, las nuevas opciones constituyen una invitación a tender a nuevos valores y situaciones. La libertad es el auténtico lugar en que la situación se transforma en historia y donde el hombre asume su responsabilidad ante el pasado y el futuro, es decir, frente a los demás hombres.

El significado positivo de la historicidad no es el relativismo, sino la tarea a realizar durante el tiempo histórico. El conjunto de los valores y de la verdad humana es una tarea confiada a la libertad humana. Decir que el hombre es un ser histórico significa decir que debe trabajar con otros en el mundo para que la verdad y los valores auténticos puedan realizarse y manifestarse. Existir como ser histórico significa vivir llamado a construir un futuro más digno del hombre. Significa poder trabajar en esa dirección apoyado en una solidaridad básica con las generaciones anteriores.

6. La unidad como tarea, recepción e integración

El hombre es un ser en situación. La pregunta por la unidad tiene que plantearse en su situación concreta. Las situaciones pueden ser cambiantes, como pueden serlo sus respuestas, al grado de poner en riesgo su identidad o aquello que más parece integrarlo. Ante situaciones cambiantes, inéditas, el hombre siempre cuenta con la posibilidad de la creatividad y la fidelidad. En medio de las condiciones más fuertes y cambiantes, el hombre puede conservar la unidad de su vida como vocación a ser cada vez más humano gracias a esa posibilidad de “fidelidad creadora”.

La unidad es algo que se realiza, y el modo más pleno de realizarse es por la comunión. La comunión con quien nos da el ser; la comunión por quien se nos da el ser; la comunión que realiza el ser comunión. La comunión creciente del hombre a la medida del hombre uno, de la única humanidad, unificada. La gran pregunta de nuestra época es si el hombre, sujeto siempre dividido, es capaz de vivir en pos de este ideal, y, más radicalmente, cuál pueda ser la índole de ese ideal, para que no perezca en el arsenal de las grandes ilusiones y relatos.

La disposición, la voluntad, el deseo de escuchar constituyen una manifestación de la unidad de nuestro ser. Por la voluntad, a través de la acción, el hombre busca su integración de la pluralidad de su ser, de su vida y sus experiencias. Recíprocamente, el hecho mismo de que pueda hacerlo, hace patente que su ser no se agota en la pluralidad de actos, funciones, experiencias. A todas ellas, como condición última de posibilidad de su ser, puede atribuirse una fuerza, lo que podríamos llamar “lo espiritual”, el alma, el principio de unidad de su ser. Si bien puede argumentarse con la filosofía clásica que en el hombre hay una dimensión espiritual –psiqué, alma- que, metafísicamente constituye a la persona en su unidad sustantiva (Ratzinger 1978)¹⁰, el “principio de unidad” no es algo que el hombre tenga, sino que *el hombre es* y también algo que realiza. La unidad es más algo que se realiza en él y que, al mismo tiempo, ha de realizar, que algo que ya lo constituye. Es trabajo de unificación dado a un ser inacabado y escindido, plural. Y sobre todo, puede decirse que el hombre mismo es principio de unidad en sí mismo, y se constituye como tal en la medida en que es capaz de conciliar y re-conciliar cuanto encuentra dividido en sí mismo y en otros. Cuando él mismo se convierte en factor de unidad, obrero o artesano de integración. “Una casa dividida no puede mantenerse”.¹¹

Por otra parte el hombre recibe la unidad tanto desde sí mismo, por su conciencia y libertad, como por la acción, en que se concretiza lo que es, se expresa. La acción es factor de unificación. Esta depende de su intencionalidad y correlato, de su *telos*, de aquello que persigue, hace, ejecuta. “...es por la acción como el alma toma cuerpo y el cuerpo toma alma; ella es su vínculo sustancial, con ellos forman un todo natural. En nosotros la trascendencia implica immanencia.”¹²

10. JOSEPH RATZINGER (1978 3a). Eschatologie –Tod und ewiges Leben Vol. IX de la obra coeditada por Johannes Auer y Joseph Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Friedrich Pustet, Regensburg, pp. 125-126. En esta obra el autor remite a Schneider, comentarista de la aportación tomista al problema de la unidad alma-cuerpo. . “El espíritu en el hombre es tan plenamente uno con el cuerpo, que el término “forma” puede aplicarse a él en su pleno sentido. Y al revés: la forma de este cuerpo es tal que es espíritu y con ello constituye al hombre como persona.... Separar al alma del cuerpo va contra su naturaleza y disminuye su semejanza con Dios, su Creador. El ser del cuerpo no es una actividad sino una autorrealización del alma. El cuerpo es la visibilidad del alma, pues la realidad del cuerpo es el alma.”

11. Evangelio de Marcos, Capítulo III.

12. Cf. MAURICE BLONDEL, *la Acción* (primera edición 1893), Madrid, B.A.C, 1996, p. 225. Blondel abunda sobre la “sinergia interior y la constitución de la vida individual por medio de la acción, 219-239.

El hombre es uno y se hace uno en la medida en que se convierte en receptor de unidad. La unidad no es sólo dato, lo dado, es tarea (acción) y acogida (pasión). Recibir la unidad quiere decir abrirse a lo que no es él, y que lo sostiene y hace ser. Es recibir el ser desde el ser mismo. Dicho de modo menos abstracto, es reconocer que su existencia es recepción, lo a él encomendado. La humanidad –de cada persona, del género- se refrenda en cada relación, como recepción, acogida y donación. Lo recibido es lo entregado cuando descubrimos que lo que somos es dado. En palabras de Maurice Blondel: “No podemos nunca bastarnos a nosotros mismos. Para lograr mejor y más completamente ser uno, no se debe ni se puede permanecer solo.”¹³ Lo que le da la unidad al hombre es su propio ser. Ser creado, ser persona, ser de relaciones. Particularmente, la conciencia de ser, como ser que recibe desde los otros, por el amor y por la unidad en el tiempo, con quienes le han precedido y con quienes vendrás después de él. La unidad con todos, con quienes se va unificando, en medio de las grandes rupturas y divisiones (Teilhard). La conciencia de ser uno con la humanidad por vocación, y por la participación en la obra común (historia), en el ser común (humanidad).

7. Unificar lo fragmentado

Uno de los retos más grandes que plantea la fragmentación a todo ser humano consiste en llegar a descubrir que puede vivir su ser de esta manera en medio de lo que parece una masa amorfa de seres que carecen de subjetividad, en medio de un sistema terriblemente contradictorio y destructivo. La posibilidad de ser sujeto se juega en la capacidad de transformar todo lo que amenaza la identidad más profunda del yo y del nosotros en campo de encuentros; en mundo de personas, de semejantes, de reconocimiento. El ser humano, la persona es ya un ser unitario. Es el ser capaz de reconocer que sus experiencias pueden ser vividas fragmentariamente, de modo inconexo

13. Cf. MAURICE BLONDEL, *op. cit.* p. 237. “En nosotros hay un sentimiento oscuro y permanente de todas las vidas ajenas a la nuestra, de esas vidas que, a través del conocimiento, se han concentrado en él para alimentar y sostener nuestra propia actividad.... Si salimos de la vida individual, si nos adherimos a algo distinto de nosotros, entonces nos poseeremos mejor... No podemos pertenecernos ¿A quién se lo daremos? La ilusión del egoísmo es precisamente pretenderlo.... “Para actuar de alguna manera hay que “alienarse en los demás, entregarse a unas fuerzas que no podemos dominar...” (Ídem).

o incoherente; de reconocer cierto tipo de impotencia en medio de una cultura de unos sistemas que le imponen formas de vida, que lo inducen a formas de comportamiento, que lo pueden alienar, dañar, destruir... Pero en todo caso, es el ser capaz de darse cuenta de ello, de reconocerlo, de oponerse a que esa sea su situación definitiva y de aceptar su condición. En todo caso, esa capacidad, la capacidad del ser que padece su propia fragmentación (expresión retórica, si no se le comprende), ese poder buscar un sentido a todo cuanto vive y padece; la capacidad, por débil que sea, de respuesta, de darse cuenta, de interpretar, y de preguntar quién soy aun cuando no encuentre las respuestas adecuadas; de interpretar su ser y su vida, aun cuando esas interpretaciones se muestren como falsas, insuficientes, etc., ese pequeño poder que puede crecer de manera impredecible, de recuperarse, de poder decir “yo” frente a un ti, frente a lo otro y los otros, y de reconocer sus actos como propios, de enfrentar y poder responsabilizarse, así sea mínimamente, de lo que es y llega a ser; la capacidad incluso de indignarse frente a cuanto amenaza y lo destruye, a él y a otros; Este pequeño poder muestra claramente que el sujeto ES, que el “hombre no ha muerto”, que vive, trabaja, se afana, busca, pregunta, celebra y padece el sinsentido cuando no es capaz de encontrarlo. Es el ser capaz de reconocer sus propias imposturas, sus propios errores, ante sí mismo, ante los demás, ante el misterio de Dios; ser capaz de corregirlos, de cambiar, de la autenticidad. Ser que puede amar el bien, capaz de la virtud, de la santidad con todos sus defectos y carencias. Ser que lucha.

La unidad de la persona se basa en la experiencia de lo ajeno, lo que no es suyo ni brota de sí, sino que está asociado con vivencias de gratuidad: soy recepción, mi ser más íntimo me es dado; existo porque soy amado. Esta es quizá la experiencia en la que la persona descubre lo más profundo de su intimidad, sin atinar a descifrarlo, incluso, sin necesidad de hacerlo. La gratuidad es el amor de los demás en mí; supone el reconocimiento de todo lo que ha hecho posible que yo sea el que soy y puedo ser más allá del desarrollo de mi propio esfuerzo. Ser persona no es sólo ser único, irrepetible por mis cualidades o méritos, sino por el amor que recibo, que me mantiene en el ser, desde incontables fuentes, muchas de las cuales me pueden ser incluso desconocidas. Ser insustituible, como objeto del amor. Cuando ese amor es vivido a profundidad, se abre la posibilidad de atribuirle o reconocerle un origen sagrado, divino. Ser amado “por Dios” es la expresión de esta vivencia.

En este clima, la pregunta por la propia identidad, por la posibilidad de ser sujeto en medio de un mundo que tiende a negar la propia individualidad, tiene su punto de apoyo incommovible. Desde la originalidad de ser amado, incondicionalmente, el sujeto puede expandir su ser como donación. Su originalidad es entonces indisociable de la gratitud. *Su unicidad radica en ser objeto insustituible de un amor a partir del cual puede ser, sentir, pensar, crear, darse.*¹⁴

Es el ser que anhela el amor y puede amar, por pequeña que sea su capacidad, por frustrados que sean sus intentos; es el ser capaz de emprender, así sea impedido una y otra vez. Es el ser cuyo horizonte es el ser, es mayor que todo cuanto parece abarcable y comprensible, dominable y disponible. Sobre esta base la Teología podrá afirmar que el hombre es el ser capaz de abrirse al misterio de Dios, en adoración y entrega, y también de rechazar esos actos explícitos.¹⁵

14. A propósito del amor erótico, Benedicto XVI señala que se da una dependencia respecto de la constitución del ser humano, compuesto de alma y cuerpo. “El hombre –afirma el Papa– es más él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del eros puede considerarse superado cuando se logra esa unificación...” (Deus est Caritas, No. 5). Ni el cuerpo ni el alma aman. La persona, en la unidad de su ser –una y única– (“como criatura unitaria”) es la que ama. La unidad del amor permite comprender más a fondo la unidad –metafísica– de la persona, como uno en cuerpo y alma. Esta unidad está dada y, al mismo tiempo, ha de ser lograda a través de un ejercicio: “Sólo cuando ambos (cuerpo y alma) se funden verdaderamente en una unidad (*nur in der wirklichen Einswerdung von Beiden*: sólo a través de la unificación real de alma y cuerpo), el hombre es plenamente él mismo”. A esta afirmación subyace una concepción dinámica no sólo del amor, sino de la persona y de su constitución fundamental. La persona es una, al mismo tiempo, ha de lograr su unificación interna, en este caso, en la vivencia y la práctica del amor. La compenetración recíproca de alma y cuerpo añade un plus de valor y de sentido al ser humano en su totalidad.

15 El pensador judío Abraham Joshua Heschel señala que la experiencia de ser requerido llamado (“requested” Cf. A. J. HESCHEL (1975). *Who is man?* Nueva York, p. 109) lleva a una nueva certeza, mucho más fundante del ser y de la unidad del yo: algo se demanda de mí, luego soy (Ídem., p. 111). El sentido del asombro, del pasmo, del misterio, de la extrema maravilla de ser, son la condición para descubrir esta experiencia. La conciencia de ser requerido puede ser fácilmente reprimida, dado que se trata de un eco de una intimación pequeña y quieta. El desértico vacío en el corazón resulta insoportable. No podemos sobrevivir a menos de saber qué es lo que se espera de nosotros. “Hay una sentido de deuda inscrito en la conciencia del hombre, un darse cuenta de deber de gratitud, de ser requerido en ciertos momentos, a la reciprocidad, a la respuesta, a vivir de una manera compatible con la grandeza del misterio de vivir.” (Ídem).

8. A manera de conclusión

El hombre es ser con otros. Es ser histórico, es un ser inacabado. De aquí se desprende ya que la unidad de su ser no se agota en la de su individualidad, en sí misma insustituible y preciosísima, sino que es unidad en desarrollo, camino de unidad, salida de sí, unidad en el otro, con el otro, posibilitada por y con los demás a través de la acción. El hombre es una totalidad y su entrega será entrega del todo de su persona a la tarea común que libremente decida construir con los demás, de forma solidaria y responsable. En esa medida, podrá ser “uno” con los demás. Tal vez el hombre encuentra su unidad en sí mismo, por cuanto es una totalidad corpóreo-espiritual, capaz de conocer, amar, decidir, etc. Más fundamentalmente, el hombre encuentra su unidad fuera de sí, en la entrega de sí al otro, en el amor. Las formas de unidad, y sus grados, son prácticamente ilimitados, van de la amistad y la pareja a la humanidad entera, y como condición de posibilidad, en Dios concebido como amor. La apertura del hombre es condición de su unidad en los otros y en el Otro: en Dios a quien el hombre se abre expresamente *como homo religiosus*.¹⁶ Quizá el hombre sólo sea capaz de salir de sí, de un solipsismo en el que se profundiza su escisión interna, si se da en él la apertura a un absoluto como

16. Benedicto XVI ha definido la oración como la confluencia donde nuestras esperanzas y aspiraciones son expuestas a la Palabra de Dios, se sumergen en el diálogo con Aquel que es la verdad, y salen libres de mentiras ocultas y compromisos con las distintas formas de egoísmo.... “La verdadera oración – ha dicho el Santo Padre– es el motor del mundo”.... “y sin ella no hay esperanza, sino sólo ilusiones”. “Sin la dimensión de la oración, el yo humano termina por cerrarse en sí mismo, y la conciencia, que debería ser el eco de la voz de Dios, corre el riesgo de reducirse a un espejo del yo, de tal manera que el coloquio interior se convierte en monólogo dando entrada a mil auto justificaciones. La oración, por tanto, es garantía de apertura a los demás: quien se hace libre para Dios y sus exigencias, se abre contemporáneamente al otro, al hermano que toca a la puerta de su corazón y pide escucha, atención, perdón, a veces corrección, pero siempre en la caridad fraterna. La verdadera oración no es jamás egocéntrica, sino siempre centrada sobre el otro. Como tal, ella ejercita al orante al “éxtasis” de la caridad, a la capacidad de salir de sí mismo para hacerse cercano al otro en el servicio humilde y desinteresado. La verdadera oración es el motor del mundo, abierto a Dios. Por esto, sin oración no hay esperanza, sino sólo ilusión. No es de hecho la presencia de Dios quien aliena al hombre, si no su ausencia: sin el verdadero Dios, Padre del Señor Jesucristo, las esperanzas se convierten en ilusiones que inducen a evadirnos de la realidad. Hablar con Dios, permanecer en su presencia, dejarse iluminar y purificar de su Palabra, nos introduce en cambio en el corazón de la realidad, en el íntimo motor del devenir cósmico; nos introduce así por decirlo en el corazón pulsante del universo”. Audiencia del Miércoles, 6 feb (Radio Vaticana).-

polo amoroso a quien el hombre puede dirigirse y encontrar. Si su origen está en Dios; si la persona recibe el ser, la vida y el poder vivir y realizarse en comunión con los demás del misterio al que llamamos Dios, su dimensión histórica implica la apertura y entrega del hombre a un Dios de alguna manera reconocible en la historia y con lo que en ella es decisivo para el ser humano; un Dios, por tanto, que tenga que ver directamente con los anhelos de justicia, solidaridad, unión e igualdad entre todos los hombres; un Dios que sea la condición de posibilidad de unificar a la persona, como sujeto y persona en su totalidad, y al mismo tiempo condición de posibilidad de unificar a los hombres en sus relaciones, sus encuentros, sus diálogos, su construcción de la ciudad y de la sociedad.

El factor de unidad del hombre, de todo hombre con todas sus divisiones internas y externas –la gran casa dividida- es la comunión como su mayor posibilidad. Ser por gracia para hacerse con y por los otros. La unidad del hombre es el hombre integral. Ese es “el hombre que buscamos”, la humanidad buscada, el sujeto del nuevo humanismo necesario. El ideal de ser sí mismo, de ser uno, de ser con y por otro, de ser en comunión es capaz de mover a todo ser humano. Es, tal vez, la máxima posibilidad de humanización que el hombre pueda concebir, imaginar, buscar, vivir y promover. La experiencia más originaria por la que podemos captar nuestra unidad es la relación con los demás. Somos humanos recibiendo el ser y entregándolo. La comunión realiza la unidad.¹⁷

El ser inacabado que es el hombre, el sujeto por que se construye a sí mismo de la mano de los demás, en el tiempo y en el espacio, diacrónica y sincrónicamente, es el actor, el posible oyente de la palabra, y el ser capaz de responder a ella. El que esa respuesta sea por la entrega de sí, el que sea capaz de amar, supone al amor mismo como fundamento de esa capacidad. El amor de un Dios espíritu tendrá que ser abalado por un Dios de la historia.

17. “Nuestra vida es el concurso de todo lo demás, nuestra persona es nuestra expansión y nuestra dedicación a todos; nuestra acción es la colaboración del universo y el triunfo de la impersonalidad.” (Cf. BLONDEL, *op. cit.* p. 239).

La formación del individuo en el contexto cultural contemporáneo, caracterizado por el primado de la experiencia, en un fuerte arraigo empirista, pragmatista, relativista comprobarlo por sí mismo, vivirlo en carne propia, hacer por sí mismo las experiencias, pensarlo según el propio criterio, podría partir de la confianza en el que el sujeto marcado por esta creencia, vuelva sobre sí y, al hacerlo, se de cuenta de que, al intentarlo, está ya volcado sobre los otros, y los otros a él; está abierto a ellos y ellos a él, en una receptividad y entrega que abarca a las generaciones, que supone la aceptación de verdades ya descubiertas, probadas y comprobadas por otros; la obediencia al ser y la llamada a hacer de la historia lo que parece que hoy no estamos en condiciones de descubrir que ya es: morada de un sujeto trascendente.



EL OYENTE DE LA PALABRA. SUJETO Y TRADICIÓN EN LA TEOLOGÍA Y LA PRÁCTICA CRISTIANA ACTUAL

David Bobadilla¹

*«La Tradición es la memoria de la teología
porque ella es la memoria de la Iglesia»*

Ángel Cordobilla.

Introducción

Al abordar el tema de la visión cristiana del ser humano, se nos plantea, de entrada, una pregunta: ¿la fe cristiana habla del hombre, y hay, pues, lugar a interrogarla sobre este punto? ¿No es ella un discurso sobre Dios, una teología, y no una antropología?

Ante la pregunta: ¿habla la fe cristiana acerca del hombre?, el teólogo debería responder en seguida que la fe cristiana no habla del hombre. Pero que tampoco habla de Dios. Ella no habla del hombre, ni habla de Dios: la fe cristiana habla de la *relación* del hombre y de Dios. Ese es su tema principal y del cual obtiene su único derecho y su única pertinencia para decir algo de Dios y del hombre. Esa es su gramática: tú no sabrás quién soy («Yo soy el que soy», Ex 3,14), tu sabrás solamente lo que yo soy para ti («Yo estoy contigo» Ex 3,12).

1. Doctor en teología por la universidad de Lovaina. Profesor del IFTIM (Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México).

Cuando la Escritura o la fe cristiana parecen hablar efectivamente de Dios, no es para calificarlo, sino para calificar su relación con nosotros, y, así, a nosotros mismos. Cuando la fe, por ejemplo, llama a Dios misericordioso (o todopoderoso, o justo, etc.) no lo es primera y directamente para decirnos con ello una verdad sobre Dios, sino para decirnos que el hombre se encuentra con la feliz buena nueva de saber que es el objeto de la bondad (de la atención, de la solicitud) de Dios².

Por otra parte, definir al hombre como «el oyente de la Palabra», nos remite necesariamente a la obra publicada en 1941 por un joven teólogo alemán llamado Karl Rahner, en la que proponía los «fundamentos para una filosofía de la religión». Como el título lo indica, el tema central de este libro es el de la capacidad del hombre de escuchar la revelación que puede hacerle de sí mismo el Dios desconocido. Pero como el hombre es un «espíritu en el mundo y también un ser histórico», esta revelación de Dios se hace igualmente acontecimiento de una palabra que el hombre es capaz de escuchar.

Este lazo entre la preocupación trascendental y el respeto de la dimensión histórica es capital en toda la obra de Rahner. Este libro, *Oyente de la Palabra*, junto con su estudio, aún más filosófico, *Espíritu en el mundo* (1939), expresan una orientación de fondo que el autor nunca renegará: el llamado «giro antropológico». La preocupación primera del teólogo nunca será la de solamente retomar las grandes cuestiones de la teología en sí mismas, sino la de siempre interrogarse, a propósito de cada una, sobre las condiciones de posibilidad de ser acogidas por el hombre. Estas ideas fueron retomadas por Rahner en el desarrollo de la «primera etapa» de su *Curso fundamental de la fe* (1976)³.

Para apreciar mejor los aportes significativos de este «giro antropológico» al abordar el tema de la relación entre el sujeto y la Tradición, veamos algunas de las características de la teología anterior, aquella que fue superada con esta nueva perspectiva.

-
2. Cf. A. GESCHÉ, «Christianisme: un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», en K. AGHA, A. GESCHÉ, A. GUIGUI, J. SCHEUER, *L'être humain au regard des religions*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1999, p. 81.
 3. Cf. B. SESBOÛÉ, *Karl Rahner* (Introductions aux théologiens), Paris, Cerf, 2001, p. 66-77; 111-114.

1. La apologética de los manuales⁴

Los concilios Vaticano I (1869-1870) y Vaticano II (1962-1965) pueden considerarse como los dos términos históricos dentro de los cuales se realiza la pericia histórica de los manuales. El momento dorado, que condicionará el desarrollo de la teología y conocerá la imposición de esta metodología, puede verse en la publicación de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, el 4 de agosto de 1879. El contexto histórico en que se sitúa la encíclica sigue siendo el que veía en la *Dei Filius* del Vaticano I su expresión más significativa: la condenación del racionalismo y del fideísmo.

En el horizonte se perfila para el papa la solución que había encontrado ya acogida en los espíritus libres y disponibles de las épocas históricas anteriores: la filosofía y su uso correcto. No ya una filosofía cualquiera, sino la que había alcanzado la cumbre de toda posible especulación en este sentido, la de Tomás de Aquino. Respecto a la teología, en particular, la filosofía tiene –siempre según las enseñanzas de la encíclica– un papel constitutivo: tiene que garantizarle a la teología su estatuto epistemológico. «Se requiere el uso de la filosofía para que la teología posea la naturaleza, la forma y las características de una verdadera ciencia» (DS, 3137).

La Escritura y la Tradición tendrán en esta teología un lugar cronológicamente primero, pero limitado solamente al hecho probativo que se expresa en una larga y minuciosa cita de datos y de textos. El verdadero centro de esta teología será, por el contrario, la asunción de la teología del Magisterio, que se convierte en garantía de la producción teológica en virtud de su propio carisma de infalibilidad. La apologética es la característica predominante de este periodo, que se expresa además en la distribución en tres partes del tratado. La materia se exponía normalmente siguiendo la siguiente estructuración:

1. La *demonstratio religiosa* buscaba la demostración del valor objetivo de la religión y señalaba la necesidad que todos tienen de creer. El destinatario privilegiado de esta demostración era normalmente el ateo. Tratado: *De vera religione*.

4. Para este apartado me he basado principalmente en: R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental* (Introducción al estudio de la teología, 4), Verbo Divino, Estella, 1993, p. 13-36.

2. La *demonstratio christiana* se refería esencialmente al valor salvífico del cristianismo y a su superioridad respecto a las otras religiones. Se tocaban dos problemáticas: a) Jesús había declarado que era el enviado de Dios; b) esta declaración y esta pretensión se había visto confirmada con signos milagrosos, que garantizaban al creyente haber alcanzado un «juicio de credibilidad». Esta demostración iba dirigida especialmente a los no cristianos. Tratado: *De Christo legato divino*.

3. La *demonstratio catholica*, trata de mostrar no sólo que la única Iglesia querida por Cristo es la católica, sino que para obtener la salvación se necesita entrar en dicha Iglesia. El destinatario de esta demostración era el no católico. Tratado: *De vera ecclesia*.

Estas tres demostraciones constituían la estructura básica y de contenido de la apologética. El método peculiar que se utilizaba era esencialmente el «apologético», que había de entenderse en una doble acepción: puesto en estado de ataque contra toda posición que se apartase de las premisas asentadas anteriormente y en situación de defensa de las adquisiciones asumidas por la teología del Magisterio⁵.

2. La experiencia, punto de partida de la teología

A partir del concilio Vaticano II se opera un cambio radical en la manera de comprender el quehacer teológico. Así, por ejemplo, en la «Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy», se trata de la misión que la Iglesia debe realizar en cuanto está «en» el mundo. La preposición «en» indica que no se trata de la Iglesia «y» el mundo, ni de la Iglesia «contra» el mundo, pero tampoco de la Iglesia «con» el mundo. No hay ni paralelismo, ni apologética, ni contubernio.

La constitución enuncia, concisa y claramente, el dinamismo básico de su reflexión y su discurso al aplicar una renovada metodología teológico-pastoral. El documento afirma categóricamente que es «un deber permanente de la Iglesia, escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a

5. Esta problemática puede profundizarse consultando el artículo de H. FRIES, «De la apologética a la teología fundamental», en *Concilium*, 46 (1969) 384-396.

cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura, y sobre la mutua relación de ambas» (n. 4).

De aquí se desprende, para todos los cristianos, la exigencia de conocer y comprender de una manera experiencial y reflexiva, no meramente teórica y pasiva, las realidades sociales en las que vive (n. 4). De manera que los cristianos deben capacitarse para interpretar los acontecimientos en su contexto histórico-social y hacer de ellos una lectura de fe. Por eso, el concilio presenta como un deber de todo el Pueblo de Dios, no sólo de la Jerarquía, «discernir, en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participan juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (n. 11).

Con este impulso del concilio, la teología deja de comprenderse como ataque y defensa para poner de relieve el «diálogo». Abandona su talante ahistórico para afirmar que la «experiencia humana» es el punto de partida de su reflexión. Así en 1965 –el mismo año de la clausura del concilio– Henri Bouillard publicó un importante artículo titulado: «La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental»⁶. En él define la experiencia humana como «la conciencia que toma el hombre de la relación entre sus diversas actividades y el sentido global de su vida». Y precisa que se trata de «la experiencia de la vida en su totalidad y en su significación»⁷.

En esta perspectiva, como bien señala J. B. Libanio, la experiencia expresa un contacto directo con la realidad que no es un simple fenómeno pasajero, sino que amplía y enriquece el modo de pensar y de ver la realidad. Es la conciencia inmediata de la realidad, es decir, de todo lo que existe: cosas, personas, acontecimientos, un sentimiento, un querer, una acción, un pensamiento. Se caracteriza, pues, por ser una aprehensión

6. H. BOUILLARD, «La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental», en *Concilium*, 6 (1965), p. 84-96. En esta misma línea, ver los estudios de: D. MIETH, «Hacia una definición de la experiencia», en *Concilium*, 133 (1978) p. 354-371; D. TRACY, «Revelación y experiencia. Particularidad y universalidad de la revelación cristiana», en *Concilium*, 133 (1978) p. 431-444; M. GELABERT BALLESTER, *Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de teología fundamental* (Teología y pastoral), Paulinas, Madrid, 1983, p. 14-18.

7. H. BOUILLARD, *op. cit.* p. 88.

inmediata. La experiencia no puede ser resultado de investigaciones, sino que supone un contacto directo con algo o con alguien⁸. Al final de su artículo, Bouillard subraya: «conviene mirar la existencia humana no sólo en su aspecto individual, sino en su dimensión social e histórica. El hombre es un ser histórico en el sentido de que se realiza a sí mismo mediante elecciones efectuadas en el tiempo. Pero lo es más exactamente aún en el sentido de que se realiza en el seno de una historia humana colectiva»⁹. Por supuesto, desde la publicación de este artículo, la comprensión del lugar que ocupa la experiencia en teología ha evolucionado, pero al mismo tiempo ha contribuido a replantear el conjunto de los tratados teológicos.

3. Experiencia y Tradición

3.1. *Experiencia y revelación*

Antes de analizar la relación entre experiencia y Tradición, en teología debemos plantear su presupuesto: la «revelación». Entendemos por revelación la manifestación que Dios hace de sí mismo y de su plan de salvación al hombre. Se trata, así, a la vez, de una auto-revelación y de un acto salvífico, pues cuando Dios se revela lo hace salvando.

De hecho, en la actualidad, se establece entre la experiencia humana y la revelación un verdadero círculo hermenéutico. El hombre interpreta la revelación a partir de su experiencia, y la revelación a su vez ilumina, critica y amplía el horizonte de la experiencia. Desde esta óptica se pretende manifestar el significado, para el hombre de hoy, del misterio revelado en su totalidad. La misma Escritura solamente habla de Dios a partir de su acción para nosotros, los hombres. No hay revelación, en el sentido profundo del término, si el don de la palabra inédita de Dios no habla a lo más íntimo del hombre.

Sin embargo, reconozcámoslo, la revelación no siempre ha convivido ni convive fácilmente con la corriente filosófica que enfatiza la experiencia. Consignada en un libro, la revelación tiene la tentación de convertirse en un *depositum fidei*—depósito de la

8. J. B. LIBANIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade* (Fé e realidade, 31), Loyola, São Paulo, 1992, p. 199.

9. H. BOUILLARD, *op. cit.* p. P. 96.

fe—meramente conceptual en disonancia con la movilidad y fluidez conceptual de la experiencia. El Magisterio se proclama guardián e intérprete oficial de la revelación, en tensión con los sujetos intérpretes, alimentados por las experiencias cotidianas. Además, toda institución desconfía de las experiencias que perturban su estabilidad y confianza. Las experiencias, en cuanto a su origen, su contexto histórico y social y la mediación de factores inconscientes e incontrolables de personas, difícilmente se pueden encasillar en marcos teóricos bien definidos, mientras que la doctrina de las Iglesias reclama claridad y rigor¹⁰.

3.2. *Concepto general de Tradición*

Antes de señalar los rasgos característicos de la comprensión teológica de la Tradición, conviene recordar algunos elementos generales respecto a este término¹¹.

a) **Etimología:** La palabra Tradición corresponde al término griego *parádoxis* (de *para-didomi*), que significa entregar, tanto en el sentido de dar algo, como de dar a alguien. Más directamente, el término proviene del latín *traditio* (de *tradere*), cuyo significado es el mismo del griego.

b) **Objeto y sujeto:** Pero el concepto de Tradición tiene mayor riqueza que el simple significado etimológico. Tradición puede indicar ya sea el «objeto» constitutivo de una tradición —aquello que se transmite—, ya sea el «hecho» mismo de la transmisión, o sea, el «proceso» de transmitir algo. Este proceso está constituido por personas agentes de la Tradición, que pueden considerarse en conjunto el «sujeto» de la Tradición.

c) **Tradición como concepto cultural:** Tanto el objeto como el sujeto de la Tradición pueden tener diversidad de contenidos y de agentes culturales. Ello debido a que la Tradición es de por sí un elemento esencial de toda cultura, sea laica o religiosa.

10. Cf. J. B. LIBANIO, *op. cit.*, p. 197-198.

11. Cf. A. BENTUÉ, *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental* (Lux mundi, 62), Sígueme, Salamanca, 1986, p. 125-128.

No hay cultura sin Tradición; es decir, sin un «contenido recibido» y no simplemente inventado en un momento determinado. Todo presente y, por supuesto, todo futuro, lleva en sí un pasado.

Este mensaje esencial que constituye la Tradición es, sin embargo, vehiculado a través de elementos de tradición secundaria. A medida que un mensaje esencial (la Tradición) va ubicándose en diversos lugares y en distintas épocas, con culturas cambiantes, las tradiciones o «envoltorios» de la Tradición van mostrándose como caducos o inadecuados para vehicular el verdadero contenido de la Tradición. De ahí que, por fidelidad a ese contenido, habrá que cambiar las formas tradicionales, no sea que por conservar el envoltorio, se eche a perder el contenido, es decir, no llegue al hombre para quien la Palabra fue dada a la Tradición. Y lo que constituía una mediación para hacer llegar el mensaje, se convierta en obstáculo o escándalo.

3.3. El principio de la Tradición en el cristianismo

Si la revelación no es en primer lugar y ante todo comunicación de verdades, sino auto-comunicación de Dios, el cual quiere hablar con los hombres como amigo, la Tradición no puede ser comprendida exclusivamente como depósito de verdades provenientes de la enseñanza de los apóstoles, sino como la «presencia viva de la Palabra de Dios» por la que el Padre, que habló en otro tiempo con su pueblo elegido, quiere seguir conversando con la Iglesia de Cristo. Esta presencia llega a nosotros por medio del Espíritu; no en vano, es el mismo Espíritu quien hace oír su voz en la Iglesia y en el mundo por medio del Evangelio.

a) **Acto:** El tema de la Tradición hace referencia, en primer lugar, al acto de la transmisión de la revelación, pues el acontecimiento de la auto-comunicación escatológica de Dios tiene que anunciarse y transmitirse fielmente a todas las generaciones. En este punto, resulta obligado destacar la importancia que adquiere el principio cristológico y pneumatológico de la Tradición. Cristo, en toda su realidad, es el que se entrega y se da en sus palabras, en sus acciones, en su comportamiento y en su pasión. En el origen no se encuentran las palabras escritas, sino la Palabra en su plena y consumadora realidad. Y sin embargo, es el Espíritu el que actualiza esta Palabra en la historia.

b) **Contenido:** Si Cristo entregado y comunicado mediante el don del Espíritu es el acto original de la Tradición, también es su contenido esencial. Un contenido nuclear que se explicita en el anuncio del Evangelio y de la Palabra de la verdad (*kerygma*), en la celebración del misterio y los sacramentos (*leiturgia*) y en el ejercicio y la vida de caridad con el prójimo desde el despliegue de las virtudes teologales o la existencia cristiana (*diakonia*). Cuando el Concilio afirma que la Tradición es todo aquello que la Iglesia es en el culto, la doctrina y la vida, está ensanchando y ampliando una perspectiva excesivamente objetiva y doctrinal de la Tradición. La Tradición es transmisión de realidades antes que comunicación de textos.

c) **Sujeto:** Al hablar de la Tradición también estamos haciendo referencia al sujeto que realiza esta acción de transmisión. Un sujeto que, en sentido original y primario, es la Palabra misma de Dios, hecha carne en Jesucristo y presente de forma viva en el Espíritu Santo. Y en sentido derivado, en cuanto Cuerpo de Cristo, es la Iglesia. Ella es el sujeto ministerial, que gracias al aliento y la fuerza del Espíritu, y mediante el culto, la doctrina y la vida –es decir, lo que ella es y cree–, transmite a las generaciones futuras la revelación de Dios en Jesucristo¹².

La distinción entre tradiciones escritas y no escritas llevó a lo que más tarde se llamó la teoría de «las dos fuentes de la revelación», la cual afirma que hay dos fuentes distintas de verdades de fe: la Sagrada Escritura y la Tradición, cada una de ellas conteniendo afirmaciones que la otra podría muy bien desconocer. La revelación se contendría, entonces, en parte en las Escrituras Santas y en parte en las tradiciones no escritas, las cuales vendrían a ser una especie de «suplemento» de verdades no contenidas en los Libros Sagrados. En consecuencia, la necesidad de la Tradición quedaría justificada por la conveniencia de que exista una segunda «fuente» de verdades reveladas.

De lo anterior se desprende un principio complementario que juega el papel de presupuesto fundamental de la teoría de las dos fuentes: el «principio de la insuficiencia material de la Escritura», según el cual ésta no contiene todas las verdades reveladas

12. Estas distinciones han sido tomadas de: Á. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Verdad e Imagen, 173), Sígueme, Salamanca, 2007, p. 137-170. Ver también J. M^o. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología* (Sapientia Fidei. Serie de Manuales de Teología, 14), BAC, Madrid, 2003, p. 229-243.

necesarias para la fe. Actualmente nadie sostiene seriamente la teoría de las dos fuentes. Hoy, la relación entre Escritura y Tradición se considera bajo otro punto de vista. Ninguna de ellas es «fuente» de la revelación, pues la sola fuente es Dios mismo; ambas son, más bien, “dos modos distintos de recibir esa misma realidad fontal que se revela” (Rovira Belloso). Son en suma «dos modos de transmisión» –escrito y no escrito– de un solo y único acontecimiento revelador.

A manera de conclusión

En la modernidad, la experiencia se erige como fuerza normativa, en tensión y, a veces, en oposición a la Tradición y a la autoridad. La verdad no encuentra su fuente solamente en el pasado. La experiencia presente ejerce una función mediadora en el hallazgo de una nueva verdad. Esto es evidente en el campo de los conocimientos científicos. Las nuevas experiencias hacen avanzar los conocimientos de las ciencias exactas, o corrigiendo conocimientos anteriores, o creando nuevos. Esa mentalidad ha invadido también los conocimientos teológicos que encuentran su fuente primera en la Tradición. La experiencia significa una nueva relectura de esa Tradición lo que produce nuevos conocimientos teológicos.

En este sentido, notemos que la teoría de los «cambios de paradigmas» propuesta por Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), fue introducida en el campo de la reflexión teológica por Hans Küng en un capítulo de su libro *Theologie im Aufbruch*¹³. La teoría de Kuhn supone que un modelo interpretativo que deja de ser operante debe ser abandonado y sustituido por uno nuevo. Sin embargo, los cambios operados en las revoluciones científicas no son de la misma naturaleza y, por tanto, no conllevan las mismas consecuencias en el campo de las ciencias humanas en general y de la teología en particular¹⁴. En esta última, no se da propiamente una sustitución de paradigmas, más bien a lo largo de la historia vemos surgir nuevos «horizontes estructurantes» que integran crítica y creativamente los modelos del pasado en orden a responder a los interrogantes contemporáneos.

13. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München, 1987.

14. Cf. C. THEOBALD, «Les “changements de paradigmes” dans l’histoire de l’exégèse et le statut de la vérité en théologie», en *Revue de l’Institut catholique de Paris*, 24 (1987) 79-111.

No se puede olvidar, por otra parte, que la Tradición se ha constituido a base de experiencias hechas en el pasado. Por consiguiente, se trata de confrontar estas experiencias pasadas, insertas en la Tradición, con experiencias nuevas, y de esta manera reinterpretar esa Tradición. La proximidad o la distancia de las experiencias facilita o dificulta la comprensión de la Tradición. En la medida en que las experiencias recogidas en una Tradición encuentran nuevas generaciones que viven todavía dentro de una misma homogeneidad cultural, serán entendidas por ellos. Pero a medida que las nuevas generaciones se distancien de las experiencias que generaron la Tradición, ésta les resultará incomprendible. Dar valor a las experiencias actuales significa querer hacer comprensible una experiencia pasada, cristalizada en la Tradición.

Otra tensión fundamental atraviesa la relación entre experiencia y Tradición, sobre todo cuando ésta ha sido guardada y transmitida de manera autoritaria. La experiencia se refiere a una situación bien determinada en la que el sujeto, el individuo, es absolutamente insustituible. Nadie tiene una experiencia en lugar de otro. Y, además, ésta siempre supone una novedad en relación a las interpretaciones anteriores. Por su parte, la Tradición, la institución tienden a estructurar algo de manera que sea supra-situacional y supra-individual¹⁵.

15. Cf. J. B. LIBANIO, *op. cit.*, p. 203-204.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
es una publicación semestral que se terminó
de imprimir en los talleres gráficos de
Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457,
Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco,
Tel. 01 (33) 3826-2726.
E-mail: prometeoeditores@prodigy.net.mx
en Mayo de 2008.

En su edición fueron usados los tipos de la familia
Garamond

Impreso en México - *Printed in Mexico*