

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



**RITA SEGATO: UN HORIZONTE
CIFRADO POR LA
VIOLENCIA DE GÉNERO**

Daniela Estefanía
Aya la Córdova

**LA REPRESENTACIÓN LOGOCÉNTRICA
Y EL CONCEPTO JURÍDICO DE
PERSONA**

Hilda Nely Lucano Ramírez

**¿CUÁL MUERTE ES DIGNA DEL
HOMBRE?**

Luis Armando Aguilar Sahagún

RESEÑA

La idea de socialismo.
Una tentativa de actualización

**DESMONTAR EL MANDATO
DE MASCULINIDAD**

Rita Segato

\$80 pesos

ÍNDICE

DOSSIER

Rita Segato: un horizonte cifrado por la violencia de género, la colonialidad y el poder
Daniela Estefanía Ayala Córdova 4

CONFERENCIA

Desmontar el mandato de masculinidad
Rita Segato 16



ESCENARIOS

La representación logozoocéntrica y el concepto jurídico de persona
Hilda Nely Lucano Ramírez 22



Desafíos pastorales a partir de la Encíclica Humanae Vitae
Ricardo Páez Moreno 34



ENSAYOS

¿Cuál muerte es digna del hombre?
Luis Armando Aguilar Sahagún 43



Consideraciones en torno al vacío y la inexistencia del aquí y el ahora
Héctor Sevilla Godínez 48



Filoctetes y la disolución del principio de individuación como pauta de posibilidad de la experiencia trágica en el drama antiguo
Enriqueta Benítez López y Rommel Navarro Medrano 58

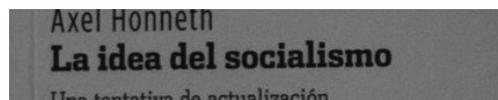


Kierkegaard, el alma vertida en formas
Armando Aguilar A. 65



RESEÑAS

Axel Honneth: *La idea de socialismo. Una tentativa de actualización*
Jaime Torres Guillén 76



Ronald Dworkin: *Religión sin Dios*
Luis Gabriel Mateo Mejía 88



EDITORIAL

En el mes de noviembre de 2018, en el marco de la 8º Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales / Primer Foro Mundial del Pensamiento Crítico celebrado en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, Rita Segato pronunció unas palabras donde resume con mucha claridad, la tarea de su pensamiento crítico: desmontar el mandato masculino. No se trata de una retórica, sino de un problema que requiere ser estudiado y combatido. Las múltiples violencias que se han gestado en el último siglo, han tenido su impronta en las formas masculinas de control. El Estado, los ejércitos, el crimen, las instituciones gubernamentales y educativas, las iglesias, las empresas y en general, las relaciones sociales basadas en el tráfico capitalista de mercancías, han orientado las prácticas históricas a través del mandato de masculinidad. Dicho mandato opera a partir del control de territorios, espacios y poblaciones, por medio de hombres que están formateados para hacer la guerra. La guerra se sufre de muchas maneras y una de ellas la viven las mujeres. La guerra contra las mujeres se intensificó, una vez que estas se han convertido en protagonistas de su historia, a través de sus diferentes luchas con las que actualmente, dice Rita Segato, desequilibran el poder y erosionan la plataforma de todos los poderes.

Por la importancia de este problema, **Piezas** pone a disposición un **Dossier** sobre Rita Segato, a cargo de la profesora Daniela Estefanía Ayala Córdova. Ahí, se expone brevemente los núcleos capitales del pensamiento de Segato con los que critica al patriarcado de alta intensidad y las nuevas formas de violencia de género en América Latina. Esta violencia, dice la profesora Ayala, es “una guerra donde el cuerpo de las mujeres es el bastidor en el que se escribe la destrucción moral de los enemigos contra los que se combate para conservar el poder y el capital”. La importancia de este pensamiento crítico, radica en comprender a cabalidad los fenómenos de violencia contra las mujeres cuya raíz se encuentra, en la estructura, práctica y acción del mandato masculino.

La guerra se sufre de muchas maneras. Y como se decía líneas arriba, las mujeres sufren un tipo de guerra. Pero esta no sólo es contra la vida humana, también afecta a la naturaleza y a los animales no humanos. En esta perspectiva de crítica, el texto “La representación logozoocéntrica y el concepto jurídico de persona” de la maestra Hilda Nely Lucano Ramírez, se centra en cuestionar el antropocentrismo que casusa violencia hacia los animales no humanos, a partir de exponer el caso de la chimpancé Cecilia, quien había sido privada ilegítima y arbitrariamente de su derecho a la libertad ambulatoria, así como a una vida digna por parte de las autoridades del zoológico de la ciudad de Mendoza, Argentina. El argumento central de la profesora supone que es posible el reconocimiento jurídico de algunos animales, una vez que replantea la categoría de persona a partir de una investigación histórica del derecho.

Para contrastar, en la sección de **Escenarios** y **Ensayos** el artículo del doctor Ricardo Páez Moreno ofrece algunas líneas hermenéuticas para un abordaje cristiano sobre la moralidad sexual. En efecto, en su “Desafíos pastorales a partir de la Encíclica *Humanae Vitae*”, el profesor Páez Moreno discute el tipo de orientaciones y criterios que habría

que seguir en una postura católica al respecto de la sexualidad humana. Enfatiza que el acoger las voces y experiencias de los fieles y de diversas conferencias episcopales que apelan en sus búsquedas a la conciencia, al bien posible, al mal menor, al conflicto o a las consecuencias para la salud, se avanza en una pastoral sexual más comprensible, creíble, consistente y cristiana.

En esta misma tesitura cristiana, el doctor Luis Armando Aguilar Sahagún en “¿Cuál muerte es digna del hombre?” cuestiona que la eutanasia pueda ser un tópico de la bioética, pues no apela al sentido del ser hombre, en cuanto encuentro y misterio sagrado. Esta es la razón por la que plantea que “quien decida en favor de la eutanasia tendría que preguntarse si en realidad sabe lo que está en juego y ha aprendido a venerarlo

Por su parte, el doctor Héctor Sevilla Godínez escribe en “Consideraciones en torno al vacío y la inexistencia del aquí y el ahora”, una disertación sobre la idea de que la vacuidad, contiene momentos de plenitud aun en la soledad y que la vivencia humana se desarrolla en una suerte de combinación de momentos y de espacios del estar. Por tal motivo no hay razones para limitar la subjetividad en el aquí y el ahora como dinámica por excelencia del estar humano.

En su artículo, la profesora Enriqueta y el profesor Rommel, desde una reflexión estética, ejemplifican a través de la tragedia Filoctetes de Sófocles, un drama “cuya lección ética y estética no se circunscribe exclusivamente en la Grecia antigua, sino que rebasa cualquier barrera cultural”, por medio de una experiencia estética que es capaz de asimilar el carácter trágico de la historia. El caso ejemplar, dicen los autores, es la paradójica despersonificación individual del protagonista con la que alcanza la sublimación de su experiencia como realización simbólica o *máximo exemplum*.

“Kierkegaard, el alma vertida en formas” es el ensayo del doctor Armando Aguilar A. con el que finalizamos estas secciones. Se trata de una síntesis del pensamiento de Søren Kierkegaard a partir de reflexionar sobre la forma en la que expone sus ideas, y la relación que tienen con los acontecimientos biográficos que lo condicionaron como sujeto de la historia. El texto destaca los aspectos más significativos de este pensador, como incentivo para evaluar algunas de las experiencias menos sublimes de la época en que nos encontramos.

Por lo que corresponde a la sección de reseñas, agradecemos al profesor Luis Gabriel Mateo Mejía por su trabajo y empeño en acompañar esta parte de Piezas.

El director

RITA SEGATO: UN HORIZONTE CIFRADO POR LA VIOLENCIA DE GÉNERO, LA COLONIALIDAD Y EL PODER

DANIELA ESTEFANÍA AYALA CÓRDOVA*

* Licenciada en Filosofía por el **Instituto de Filosofía, A.C.**, candidata a maestra en investigación educativa por la U de G. Es miembro del equipo coordinador del proyecto **Ágora Café Filosófico**.

Resumen: El presente artículo expone brevemente los núcleos capitales del pensamiento de Rita Laura Segato. Se propone para ello un recorrido por las ideas centrales que atraviesan sus diferentes obras y otorgan acceso al horizonte de comprensión de los fenómenos que la autora ha aplicado a lo largo de su trayectoria, a los diversos objetos de investigación que ha atendido como antropóloga.

Palabras clave: Violencia, género, colonialidad, poder.

Abstract: The present article briefly exposes the capital core of Rita Laura Segato's thought. It is proposed to do a journey through the central ideas that she exposes in their different works and allow access to the horizon of understanding of the phenomena that the author has applied, throughout her career, to the various research objects that she has attended as an anthropologist.

Key concepts: Violence, gender, coloniality, power.

Dentro del escenario contemporáneo del pensamiento feminista y de la reflexión la teoría de género, Rita Segato es un referente ineludible. Dicha investigadora y activista ha hecho importantes contribuciones en la tarea de comprensión y transformación de la violencia estructural que se escribe en los cuerpos de mujeres, jóvenes y niños —especialmente en las coordenadas históricas, culturales y políticas de Latinoamérica—, así como de la violencia que se estructura bajo el orden

de la pertenencia racial en el contexto de naciones cuyos territorios fueron conquistados y sus representaciones de jerarquía social fueron atravesadas por distinciones de raza. Sus investigaciones datan de diferentes situaciones que comparten algunos trazos significativos que permiten entender cómo y por qué se estructuran determinados patrones de violencia de género y de raza al interior de países como: Argentina, Brasil, México, Guatemala, Nicaragua, Honduras.



Rita Laura Segato nació el 14 de agosto de 1951 en Buenos Aires, Argentina. Su trayectoria académica comenzó con la Licenciatura en Ciencias Antropológicas que realizó en la Universidad de Buenos Aires hasta su cierre en 1974. Debido a la dictadura, la autora se vio forzada al destierro. Viajó a Venezuela y durante su estancia en el país tuvo lugar su incursión en el campo disciplinar de la etnomusicología por medio del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore de Caracas hacia 1975 donde, acompañada por Isabel Aretz, fue investigadora del archivo de música latinoamericana.¹ Posteriormente, obtuvo los títulos como Master y Ph.D. en antropología, en los años 1978 y 1984 respectivamente, por el Departamento de Antropología Social de la Queen's University of Belfast de Irlanda del Norte. Su tesis doctoral, que llevaría por título, A

folk theory of personality types: gods and their symbolic representation by members of the Sango cult in Recife, Brazil, marcaría una impronta en su reflexión de los cruces existentes entre los problemas de la colonialidad y el género.

Más tarde, su reflexión sobre cuestiones de violencia de género se inauguró con toda contundencia debido a que el Consejo Nacional de Investigaciones en Brasil le solicitó investigar sobre los feminicidios en el país. De modo que, durante el periodo de 1985 a 2010, a la par de sus trabajos de investigación, se desempeñó como profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia —de la cual recibió el título de profesora emérita en 2018—, así como miembro de la Cátedra UNESCO de bioética de la misma universidad y docente de los programas de Postgrado en Bioética y Derechos Humanos desde 2011 hasta 2017.²

Foto: Universidade de Brasília, 2018.

1. Cfr. COLEGIO DE GRADUADOS EN ANTROPOLOGÍA DE LA REPÚBLICA DE ARGENTINA, "Rita Segato", *Ciclo de encuentros, Trayectorias*, diciembre 2014, en: <https://bit.ly/2v9nSqR> (última consulta 15-04-2019).

2. Cfr. *Ibid.*

Ha sido investigadora del máximo nivel del Consejo Nacional de Investigaciones de Brasil desde 1998 hasta la fecha.

Razón de su amplia y esforzada trayectoria, en 2018, Rita Segato fue galardonada el Premio Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales en el marco del aniversario 50 de la fundación del consejo de estudios. Ese mismo año fue reconocida con dos doctorados *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Entre Ríos y la Universidad Nacional de Salta.

Su compromiso y colaboración en el activismo es de semejante magnitud, pues con la intención de garantizar el ingreso justo de estudiantes negros e indígenas a la educación superior en Brasil, en 1999 —a partir de la experiencia de gestión como coordinadora del posgrado de Antropología de la Universidad de Brasilia—, denunció junto con José Jorge de Carvalho la presencia de un racismo académico en las

instituciones universitarias, proponiendo como alternativa una reserva de cupos para este grupo de aspirantes que se implementó en 2004.³

Entre 1999 y 2001 creó y dirigió en la penitenciaría de Brasilia el proyecto “Habla preso: el Derecho Humano a la palabra en la cárcel”; en 2002, colaborando con 41 mujeres indígenas en Brasil, elaboró la Propuesta de Políticas Públicas y Acciones Afirmativas para Mujeres Indígenas; desde 2003 ha colaborado con organizaciones e instituciones entre las que se encuentran: Las Dignas, ORMUSA, Las Mélidas de El Salvador, El Instituto Salvadoreño para el Desarrollo de la Mujer, el Consorcio de Mujeres Transformando al Mundo de Guatemala, la Unión de Mujeres de Guatemala, Nuestras Hijas de Regreso a Casa de Ciudad Juárez, el Observatorio Nacional de la Violencia de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras.⁴

Sus publicaciones más destacadas son:

Santos Daimones. O Politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal (Brasilia: Editorial da Universidade de Brasilia, 1995 e 2005, 2a. edição).

Las Estructuras Elementales de la Violencia (Buenos Aires: Prometeo, 2003 y 2013)

La Nación y sus Otros (Buenos Aires: Prometeo, 2007)

La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez (México, DF: Universidad del Convento de Sor Juana, 2006, y Buenos Aires: Tinta Limón, 2013);

Las Nuevas Formas de la Guerra y el Cuerpo de las Mujeres (Puebla: Pez en el Árbol, 2014);

L' Oedipe Noir (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2014).

La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos y una Antropología por demanda (Buenos Aires: Prometeo, 2015).

La Guerra contra las Mujeres (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016 y Buenos Aires: Prometeo, 2018).

Contra-pedagogías de la Crueldad (Buenos Aires: Prometeo, 2018).

3. Vid. RITA SEGATO, “Brechas Decoloniales para una Universidad Nuestroamericana” en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo, 2015), 267-293.

4. Cfr. “Rita Laura Segato: femi(geno)cidio en *Femicidio.net*, 27 diciembre 2010, disponible en línea en: <https://bit.ly/2lo3dYR> (última consulta: 15/04/2019).

1. Elementos nucleares del pensamiento de Rita Segato

A continuación, se propone una breve revisión de los núcleos capitales del pensamiento de Rita Segato. Estas ideas atraviesan sus diferentes obras y permiten un acceso al horizonte de comprensión de los fenómenos que la autora ha aplicado, a lo largo de su trayectoria, a los diversos objetos de estudio particulares que ha atendido como antropóloga.

1.1 Colonialidad, raza y pluralismo: hacia una antropología por demanda

A lo largo de la obra *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* se descubre cómo Segato, de la mano con el pensamiento del sociólogo peruano Aníbal Quijano, se suma a una un enfoque de investigación que a veces es denominado crítica a la colonialidad o perspectiva sobre la colonialidad del poder. De acuerdo con la autora, se trata de una de las cuatro teorías elaboradas en América Latina que, por su potencia explicativa, logra cruzar las fronteras geopolíticas y arriba a Europa y Asia.⁵ Tal perspectiva de investigación surge entre las décadas de los setentas y ochentas. Se trata de un tránsito de las Ciencias Sociales que indica el agotamiento o la incapacidad de las categorías marxistas —que han revelado ser eurocéntricas— para explicar la peculiaridad de los fenómenos latinoamericanos.

Atendiendo a la particularidad histórica bajo la cual se configuraron las sociedades de América Latina, la perspectiva de la colonialidad asume que con la llegada

de los países conquistadores a América la entrada en tensión con la novedad del territorio y de las costumbres de sus habitantes hizo emerger la colonialidad: esto es, una brecha entre el proyecto de construcción del mundo de Europa y las propuestas de organización y las formas de vida locales. Se acentuarían así las fronteras geopolíticas, sociales y culturales entre el llamado viejo mundo y el nuevo mundo. Efecto de ello sería la emergencia de las categorías étnicas y el racismo que servirían al fin de organizar la explotación sistemática.

De este modo, las relaciones de producción en América Latina quedarían jerarquizadas bajo la estructuración racial, que marginaría y despreciaría las formas heterogéneas de organización económica presentes en los habitantes del continente americano, basadas en la solidaridad y la comunidad. Por su parte, se esclavizaría a aquellos que formarían parte de las discontinuidades con el sistema-mundo europeo.

Desde la perspectiva de la colonialidad del poder, este proceso no habría sido posible sin la racialización, esto es, la invención de la raza y de aquella jerarquía colonial que establecería que los “blancos” serían los legítimos amos del control del trabajo. Se asiste a la par al nacimiento del eurocentrismo⁶, que afectaría en amplio sentido a los diversos ámbitos de la experiencia humana, organizando la vida de manera desigual e indicando diferencia de valía entre el proyecto capitalista y los proyectos no capitalistas, generando el binomio entre lo civilizado y lo primitivo; entre aquello que respondería a la tradición o a la modernidad y al progreso; prejuicios sobre aquello digno de considerarse como racional o irracional. La valía o

5. Las otras teorías son la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido y la Teoría de la Marginalidad: Cfr. RITA SEGATO, “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder” en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo, 2015), 35-37.

6. “El eurocentrismo es entendido, en el contexto de la perspectiva de la Colonialidad del Poder, como un modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento”. *Ibid*, 47.

la relevancia de las situaciones, las perspectivas y las formas de organizar la vida siempre estarían eurocentradas, señalando a los otros como los diferentes y los subordinados junto con todos sus valores y propuestas.

La categoría raza se lee, de este modo, como una producción histórica elaborada en la formación de América Latina y del sistema capitalista. A través de la idea de raza se compartimentó la experiencia de los pueblos, se biologizó. Razón de dichos atributos, la categoría raza tuvo —y ha tenido— un carácter instrumental para justificar la expoliación de los conquistados. Ante escenarios de estudio y de intervención que quedan atravesados por la colonialidad, por la perspectiva distorsionante del eurocentrismo y la jerarquía racial, Segato indica la necesidad de una antropología por demanda, capaz de respetar el pluralismo histórico de los pueblos.

Atenta a las circunstancias de las personas con las que se convive al momento de investigar y en especial dentro del trabajo de campo de la antropología, Segato señala que hay que entender que:

[...] un pueblo es el proyecto de ser de una historia. Cuando la historia que tejía colectivamente, como el trama de un tapiz donde los hilos diseñan figuras, a veces acercándose y convergiendo, a veces distanciándose y en oposición, es interceptada, interrumpida por fuerza de una intervención externa, este sujeto colectivo pretenderá retomar los hilos, hacer pequeños nudos, suturar la memoria y continuar. En ese caso, deberá ocurrir lo que podríamos llamar una devolución

de la historia, de una restitución de la capacidad de tramar su propio camino histórico, reanudando el trazado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas hasta el presente de la urdimbre, proyectándolas hacia el futuro.⁷

Esta idea del pueblo como proyecto histórico da pie a una posición teórica y práctica de Rita Segato: la defensa del pluralismo histórico. Se trata de una perspectiva a partir de la cual se entiende que más que un horizonte fijo e inamovible de la cultura, los pueblos son devenir histórico, son camino cultural que transita por momentos de debate, de tensión interna y de elección de alternativas que están presentes y se activan a la luz de las disposiciones de valor del pueblo en cuestión.

Gracias a la perspectiva de la colonialidad del poder y conduciéndose hacia el respeto del pluralismo histórico, Rita Segato propone que todo aporte antropológico que pretenda ser realmente crítico y liberador tendría que darse desde una antropología litigante o por demanda. En palabras de la autora:

La mejor descripción de lo que propongo es la de una antropología interpelada, solicitada, demandada por los pueblos que por un siglo le sirvieron de objeto. Esta nueva orientación conduce a participar de los campos contenciosos, el de las luchas de los pueblos y el 'movimiento de la sociedad', [...] y el de la disputa epistémica dentro de la propia disciplina al bregar para que sus exponentes acepten que la escena de la alteridad que estudiamos se encuentra en clave de contienda, y es ineludible hacerse cargo de ello.⁸

7. RITA SEGATO, "Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad" en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo, 2015), 76.

8. RITA SEGATO, "Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda" en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo, 2015), 14-15.

La antropología por demanda, litigante o contenciosa responde, de acuerdo con Segato, a la necesidad de pensar la raza en América Latina. Recuerda que entrar a campo implica siempre realizar un recorte de realidad, mismo que es orientado por el interés y desinterés del investigador. Las elecciones teóricas son siempre políticas, atienden a las metas históricas del investigador y las lleva a concreción en la investigación. Siguiendo a la autora, una antropología por demanda sería un medio viable para lograr la escucha del pluralismo histórico que habla en voz de los distintos pueblos.

2. Reflexiones en torno a la violencia de género

Tras haber abordado un núcleo significativo del pensamiento de Rita Segato que da cuenta de su tarea de evidenciar las estructuras de poder centradas sobre el eje de la colonialidad, es momento de abordar un segundo foco de reflexión que caracteriza la trayectoria académica y activista de la autora: sus postulados sobre la violencia de género. Razón de esta tarea, la atención del lector debe conducirse a dos obras donde quedan de manifiesto las transformaciones en el seguimiento del tema de la violencia de género. El punto de partida ejemplar está presente en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, que fue publicada en 2003; mientras que, para obtener una visión contemporánea del problema es menester la revisión de *La guerra contra las mujeres* que fue publicada hacia finales del 2016. Esta última obra tiene la cualidad de sintetizar e integrar el seguimiento que Rita Segato ha hecho del problema

de género, a la par que añade notas críticas e identifica la desmesura de la violencia de género con los crímenes operados por el “Segundo Estado” o las organizaciones paraestatales.

2.1 El género como moneda de cambio: una economía simbólica del poder

Para comprender el marco interpretativo del que Segato se sirve para explicar las manifestaciones de violencia de género es importante comprender las siguientes tesis:

La primera tesis parte del principio de que el fenómeno de la violencia emana de la relación entre dos ejes interconectados. Uno horizontal, formado por términos vinculados por relaciones de alianza y competición, y otro vertical, caracterizado por vínculos de entrega y expropiación. Estos dos ciclos se articulan formando un sistema único cuyo equilibrio es inestable, un sistema de consistencia deficiente. El ciclo cuya dinámica violenta se desarrolla sobre el eje horizontal se organiza ideológicamente en torno de una concepción de contrato entre iguales y el ciclo que gira sobre el eje vertical corresponde al mundo premoderno de estamentos y castas.⁹

En estos dos ejes, conviven con tensión el mundo premoderno que se ordenaba de acuerdo con castas y jerarquías que clasificaban a los individuos y el mundo moderno: la esfera del contrato que señala en términos ideales que todos los individuos comportan idéntico valor. Estos ejes permiten entender cómo se estructura y se reproduce la violencia de género, puesto que si bien, los estados modernos declaran iguales a todos los seres humanos, en la práctica y en los hábitos socioculturales la mujer es leída como el otro. La mujer tiene un significado móvil, bien puede utilizarse

9. Cfr. RITA SEGATO, “Los principios de la violencia” en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2003), 253.

como prenda o tributo en virtud del cual los hombres ven garantizada su participación en la competencia con sus pares; o bien, puede ser entendida como el par, como aliada y competidora en las relaciones horizontales. En virtud del ejercicio de la violencia contra lo femenino, se intenta restaurar la norma del estereotipo, una segunda naturaleza que frecuentemente se afirma como algo propio de la biología, como una beta primigenia de la cultura que siempre sitúa a la mujer como el otro de segundo orden.¹⁰

Rita Segato afirma que una de las estructuras elementales de la violencia se debe a la tensión irreductible que existe entre el sistema del estatus y el sistema del contrato que actualmente coexisten. Para su función, el sistema de estatus opera valiéndose de la usurpación del poder femenino por parte de los hombres: “Esa exacción garantiza el tributo de sumisión, domesticidad, moralidad y honor que reproduce el orden de estatus en el cual el hombre debe ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares. Ser capaz de realizar esa exacción de tributo es prerequisite imprescindible para participar de la competición *entre iguales* con que se diseña el mundo de la masculinidad”.¹¹

La violencia contemporánea contra la mujer se explica como el intento de adaptarla a la posición que le es atribuida en el sistema de estatus como subordinada. Con dicho gesto se afirma la capacidad del hombre en tanto que sujeto y actor social. Se niega con esta economía simbólica el deseo y la lucha de las mujeres por ser reconocidas como agencias libres, como seres no sometidos y

para ello se vale de la violencia: “Ese efecto violento resulta del mandato moral y moralizador de reducir y aprisionar a la mujer en su posición subordinada, *por todos los medios posibles*, recurriendo a la violencia sexual, psicológica y física, o manteniendo la violencia estructural en el orden social y económico [...]”.¹² Este es el cruce entre los ejes que, a falta de correspondencia entre la posición que se otorga a las mujeres, reproduce un mundo violento.

2.2 Colonialidad y género: entre el patriarcado de baja intensidad y el patriarcado de alta intensidad

De acuerdo con lo que se ha dicho, el género es una categoría abstracta que remite a una estructura de relaciones cuyos significantes son los elementos perceptibles, pero el género es irreductible a los significantes perceptibles, puesto que ellos pueden variar. La estructura abstracta a la que responde el género va más allá de la delimitación biológica, es una interpretación cultural de la identidad de los sujetos, pero ésta se realiza inserta en la temporalidad, en la cultura hegemónica en tensión con las contraculturas, en las instituciones sociales por las que los individuos transitan y con ayuda de las cuales forman su mapa identitario. Entonces: “[...] ¿dónde observamos lo masculino y lo femenino, si ellos constituyen solo un ancla ideal de sustentación a partir de la cual los sujetos sostienen sus identidades, y nunca son realidades sociales concretas y plenamente estables, nunca están totalmente encarnados, nunca se reducen a una realidad física?”.¹³

El género será com-prensible a la luz

10. *Cfr. Ibid*, 257.

11. RITA SEGATO, “Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia” en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2003), 145.

12. *Ibid*.

13. RITA SEGATO, “El género en la antropología y más allá de ella” en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2003), 69.

de configuración histórica de la expresión de modos de realización de la identidad de la especie, pero ha sido acompañado desde cerca por el proceso de conformación de la violencia, según indica Rita Segato. Esto se debe a que nos posicionamos a partir de una prehistoria patriarcal de la humanidad; el punto de constatación de dicha tesis se identifica con la coincidencia de narraciones mitológicas originarias que —en diferentes partes del mundo— relatan la dominación, el disciplinamiento, la derrota de las mujeres para colocarlas en una posición subordinada a la de los hombres.¹⁴

En otras palabras, existe un cimiento patriarcal que origina las desigualdades de los diferentes tipos de poderes (desde el económico, hasta el político y el intelectual). A esta primera forma del patriarcado, Segato la enuncia como el patriarcado de baja intensidad y corresponde al periodo previo a la era colonial-moderna. No obstante, con el proyecto moderno y colonizador, el patriarcado sufre una transformación que agrava su intención de distinción jerárquica entre los géneros emergiendo así el patriarcado de alta intensidad. La tesis del agravamiento del patriarcado se sustenta de la siguiente forma: el Estado moderno que regula la vida social ha sido fundado en consideraciones puramente masculinas, transformando así las actividades y los espacios propios de los



hombres en la esfera política, portadora del valor universal; en tanto que la posición y las actividades de las mujeres quedaron despolitizadas y relegadas a la esfera de lo doméstico. Donde antes existía un dualismo, se impone un binarismo.

El mundo preinstitución tenía una regulación de género ordenada según la dualidad jerárquica en la que: “[...] ambos términos, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro”.¹⁵ A la luz de este horizonte de interpretación que plantea una distinción entre la forma de ordenamiento del mundo bajo la diferencia de género en el mundo premoderno y en el mundo moderno, es viable entender por qué Rita Segato apunta la necesidad de que tanto los antropólogos que pretenden realizar el estudio de las formas particulares en las que los grupos humanos viven el género, como en los posicionamientos del activismo feminista, exista el reconocimiento de estas diferencias para no agravar las consecuencias patriarcales en los respectivos campos de intervención.

El feminismo eurocéntrico, ajeno al estrecho vínculo entre las relaciones coloniales y las relaciones de género, afirma que el problema de la dominación patriar-

Foto: Universidade de Brasília, 2018.

14. Cfr. RITA SEGATO, “Introducción” en *La guerra contra las mujeres* (Madrid, Traficantes de sueños, 2016), 19.

15. RITA SEGATO, “Colonialidad y patriarcado moderno” en *La guerra contra las mujeres* (Madrid, Traficantes de sueños, 2016), 118.

cal es universal y no posee notas características en cada situación sociohistórica en donde se manifiesta. Sin embargo, esta posición es altamente cuestionable, puesto que con su intervención es capaz transformar las formas del patriarcado de baja intensidad en las del patriarcado de alta intensidad, porque lleva consigo un ordenamiento del mundo que es civilizador, colonial y modernizador.

Tras hacer un recorrido por el marco de comprensión de la violencia de género que ha sido configurado por Rita Segato a lo largo de sus investigaciones, se está en condiciones de abordar los puntos más recientes y urgentes de su reflexión: el femigenocidio, la crueldad contemporánea de la violencia de género y las nuevas formas de guerra que toman por territorio de inscripción el cuerpo de las mujeres.

2.3 Las nuevas formas de guerra y el femigenocidio

Desde 1994 —a partir de la investigación que realizó en la cárcel de Papuda, centro penitenciario de Brasil—, Rita Segato habla de una forma de violencia de género que causa gran escozor y que resulta de difícil comprensión en la caracterización de sus móviles y sus cometidos: la violación. Regularmente este crimen se asocia de inmediato con una forma de violencia sexual y es leído social y jurídicamente como un acto violento cuya finalidad es la satisfacción sexual lograda por el uso de la fuerza.

No obstante, entre los hallazgos de los testimonios de los presos que cumplían condena por violación, Segato notó que la intencionalidad de tal forma de acto violento no cumplía en lo inmediato con un fin pragmático de naturaleza puramen-

te sexual, sino que su significado era de raigambre social y se asociaba con la apropiación del poder. Se trataba así de un acto de usurpación del cuerpo femenino que pretendía dar a entender la capacidad de expoliar al otro como territorio.

Los interlocutores de un acto violento, con una profunda carga expresiva, serían los miembros masculinos de la comunidad. La violación sería únicamente entendible a la luz del grupo que el violador dirige la carga expresiva de su acto; por eso, Segato sostendrá que: “[...] el acto de agresión encuentra su sentido más pleno en estos interlocutores en la sombra y no, como podría creerse, en un supuesto deseo de satisfacción sexual o de robo de un servicio sexual [...]. Se trata más de la exhibición de la sexualidad como capacidad viril y violenta que de la búsqueda placer sexual”.¹⁶ De este modo, la subjetividad del violador queda previamente interceptada por lo que Rita Segato denomina mandato de violación, un imperativo propio de la masculinidad violenta dependiente al estatus, que presiona a los hombres a recuperar, conservar o afirmar su poder y su pertenencia al grupo a través de la afrenta perpetrada contra el cuerpo femenino o feminizado.

Ahora bien, avanzando en el desarrollo del análisis de dicho patrón de violencia Segato dará cuenta de cómo la expansión del frente estatal-empresarial-mediático-cristiano sumado a la aparición del Segundo Estado o las esferas paraestatales del crimen organizado han dado pie al agravamiento de las prácticas del patriarcado de alta intensidad y han dispuesto el cuerpo de las mujeres como el bastidor de su mensaje de terror: “En esa esfera de la paraestatalidad en franca expansión, la violencia contra las mujeres ha dejado de

16. RITA SEGATO, “La estructura de género y el mandato de violación” en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2003), 33.

ser un efecto colateral de la guerra y se ha transformado en un objetivo estratégico de este nuevo escenario bélico”.¹⁷ Una de las notas distintivas de las nuevas formas de guerra es el aberrante nivel de crueldad ejercido contra las mujeres. La interpretación que la autora confiere a la capacidad ilimitada de la violencia contra la mujer es que, en sus cuerpos, entendidos como territorios de guerra, se escribe la derrota moral de los enemigos.

Un núcleo problemático de este nivel de violencia es que mayoritariamente pretende ser explicado por los medios de comunicación y por la esfera jurídica como un conjunto de crímenes esporádicos, personales, domésticos, desarticulados y de carácter sexual, cuando en realidad la competencia por el poder y la acumulación del capital entre el Estado y el paraestado —instalados y fortalecidos por la pedagogía de la crueldad y la jerarquización de los géneros— son el entramado que confiere inteligibilidad a las nuevas formas de guerra que viene acompañada por altos índices de violencia de género de cuño impersonal.

Por tales motivos, Rita Segato propone el uso del concepto femigenocidio para denominar a estas nuevas formas de violencia. La autora justifica la pertinencia de dicha denominación de la siguiente forma:

[...] se aproximan en sus dimensiones a la categoría ‘genocidio’ por sus agresiones a mujeres con intención de letalidad y deterioro físico en contextos de impersonalidad, en las cuales los agresores son un colectivo organizado

o, mejor dicho, son agresores porque forman parte de un colectivo o corporación y actúan mancomunadamente, y las víctimas también son víctimas porque pertenecen a un colectivo en el sentido de una categoría social, en este caso, de género.¹⁸

De acuerdo con la autora, la resistencia a generar la distinción entre los crímenes de género por los elementos de seguridad, las fuerzas judiciales, los medios de comunicación e incluso algunos colectivos feministas —tal como ocurre en el caso de Ciudad Juárez¹⁹— equivale a una condena a prácticas insuficientes de investigación y administración de la justicia, pues la voluntad de indistinción jamás logra dar cuenta de la peculiar complejidad que configura estas expresiones de violencia, las nuevas formas de guerra informal.

3. Consideraciones finales

A lo largo del artículo se realizó un señalamiento de los núcleos capitales del pensamiento de Rita Laura Segato, nexos presentes en su tarea de investigación, reflexión y participación como activista en diferentes países de América Latina. Los ejes de la colonialidad y el género pretenden llevar a cumplimiento dos tareas imprescindibles: en primer lugar, la labor de comprensión de las estructuras del poder y de la violencia que confieren singularidad a los fenómenos contemporáneos que nos aquejan; en un segundo momento, fungir como importantes apoyos para vislumbrar las alternativas a gestar partiendo de la resistencia y la

17. RITA SEGATO, “Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres” en *La guerra contra las mujeres* (Madrid, Traficantes de sueños, 2016), 57.

18. *Ibid.*, 85.

19. *Vid.* RITA SEGATO, “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado” en *La guerra contra las mujeres* (Madrid, Traficantes de sueños, 2016), 33-56.

desarticulación de las jerarquías ideológicas asentadas en las categorías de raza y de género.

Como se ha dicho, Rita Segato ha dado cuenta a lo largo de su trayectoria de la vigencia de los fenómenos de colonialidad en América Latina. Algunas veces, los ejercicios de dominación aparecen encubiertos por lógicas de protección a los derechos humanos de comunidades indígenas; no obstante, esta supuesta defensa termina por justificar la intervención en los proyectos históricos de diversas comunidades y trae consigo la imposición del modelo de vida de carácter eurocéntrico, globalizador, que pretende interpretar todas las esferas de la vida desde la perspectiva del capital y la acumulación de poder. Por ello, Segato advierte que no ha de pretenderse dar con una mano lo que se quita con la otra, dado que muchos problemas de las comunidades indígenas se agravan considerablemente con los presuntos apoyos del Estado que, lejos de respetar la pluralidad, incurren en la alteración de las estructuras comunitarias y de las lógicas sociales e históricas presentes en los pueblos que podrían ser el remedio efectivo para las dificultades que los aquejan.

Esto va de la mano con la crítica de Segato al patriarcado de alta intensidad, de cuño moderno. Las nuevas formas de violencia de género en América Latina se han estructurado como una guerra donde el cuerpo de las mujeres es el bastidor en el que se escribe la destrucción moral de los enemigos contra los que se combate para conservar el poder y el capital. Es urgente que las lecturas feministas, las interpreta-

ciones del derecho y los comunicados de la prensa que atienden los fenómenos de violencia contra la mujer den cuenta de la raigambre social del problema, puesto que, mientras las lógicas de dominación de género en las que está cimentado el proyecto histórico moderno no sean exhibidas y cuestionadas, el agravamiento de este tipo de violencia no podrá ser evitado, ni mucho menos combatido.

El mayor desafío que se pone de manifiesto en el trabajo de Rita Segato consiste en fracturar los imaginarios colectivos y las cargas simbólicas aprendidas que se han cristalizado bajo la forma de afán de acaparamiento de poder y capital, ejercicios de violencia, despojo, subordinación y expoliación.

El requisito para cumplir con la magnitud del reto dependerá en gran medida de no abandonar esta tarea al derecho, al Estado, ni a las instituciones oficiales, puesto que históricamente han fungido como agentes de reproducción de la violencia étnica y de género en su intento de conservación del poder; por el contrario, se requiere el compromiso teórico para dotar de inteligibilidad a los fenómenos de violencia que nos aquejan, así como la colaboración de las comunidades en el terreno de la praxis para validar otras alternativas históricas. Se necesita la activación de otros proyectos de organización social que rechacen con contundencia el proyecto hegemónico que hasta ahora se ha mostrado como vía de propagación de la violencia, la destrucción y la negación de la diferencia.

Bibliografía:

- Colegio de Graduados en Antropología de la República de Argentina, “Rita Segato”. Ciclo de encuentros, Trayectorias, diciembre 2014 en: <https://bit.ly/2v9nSqR> (última consulta 15-04-2019).
- FEMINICIDIO.NET. “Rita Laura Segato: femi(genocidio), en *Femicidio.net*, 27 diciembre 2010, disponible en línea en: <https://bit.ly/2Io3dYR> (última consulta: 15/04/2019).
- Segato, Rita. “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder” en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, 35-68. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Segato, Rita. “Brechas Decoloniales para una Universidad Nuestroamericana” en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, 267-293. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Segato, Rita. “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad” en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, 69-100. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Segato, Rita. “Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda” en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, 11-34. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Segato, Rita. “Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia” en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, 131-148. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2003.
- Segato, Rita. “Los principios de la violencia” en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, 253-261. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2003.
- Segato, Rita. “El género en la antropología y más allá de ella” en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, 55-84. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2003.
- Segato, Rita. “Introducción” en *La guerra contra las mujeres*, 15-32. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- Segato, Rita. “Colonialidad y patriarcado moderno” en *La guerra contra las mujeres*, 109-126. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- Segato, Rita. “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado” en *La guerra contra las mujeres*, 15-32. Madrid, Traficantes de sueños, 2016.
- Segato, Rita. “Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres” en *La guerra contra las mujeres*, 57-90. Madrid, Traficantes de sueños, 2016.
- Segato, Rita. “La estructura de género y el mandato de violación” en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, 21-54. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2003.

DESMONTAR EL MANDATO DE MASCULINIDAD

RITA SEGATO

Cuando tuve la oportunidad, la invitación de participar de esta mesa, de esta sesión, me pregunté: ¿qué es lo que me gustaría tener la oportunidad de decirle a este gran público? Y supe inmediatamente que me gustaría mucho aprovechar esta oportunidad y lo haré.

Antes, para que se entienda algo de lo que hablaré de forma muy compacta, les pido que me tengan paciencia para que puedan entenderme mejor. Tengo también que avisarles que personalmente, no tengo ningún pudor en adherir a la teoría del complot. Sí creo que hay un complot en América Latina, contra el futuro que deseamos, por lo menos la gran mayoría de los que estamos aquí presentes.

Lo que traigo hoy para contar es un mensaje que puede sorprenderles, he dudado al decidir esta presentación hasta que entendí que cuando pensamos que hemos comprendido algo, después de observar y pensar mucho, tenemos la obligación de compartirlo, ponerlo a circular y no hay escapatoria para eso.

Desde hace más de una década, recorro como en rutina este continente latinoamericano de norte a sur. De México a Argentina. Y puedo decir que conozco a profundidad las prácticas violen-

tas de varios de sus países. México, el Salvador, Guatemala, Colombia, Argentina y Brasil. He podido concluir que son dos los procesos que conspiran contra la posibilidad de una efectiva democracia en nuestro continente: uno, lo que se conoce como el “crimen organizado”. Yo prefiero darle un nombre más generalizante: la esfera paraestatal de control de la vida, en la cual diversas formas de actividad criminal y de enriquecimiento no declarable controlan la vida de un número creciente de personas.

Nuestras repúblicas, por su defecto de fundación —no tengo tiempo para ahondar en ello, he hablado sobre eso muchas veces—, son extremadamente vulnerables a la expansión de la esfera paraestatal de control de la vida. ¿Y a qué le llamo “esfera paraestatal de control de la vida”? A varias formas de control de las sociedades, sectores sociales más vulnerables como el crimen organizado, guerras represivas paraestatales de los regímenes dictatoriales con sus fuerzas paramilitares, o las fuerzas de seguridad oficiales actuando paramilitarmente; la represión policial, con su acción de siempre, ineludiblemente en un registro estatal y en un registro paraestatal; el accionar represivo

1. Palabras pronunciadas por Rita Segato en la 8ª Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales / Primer Foro Mundial del Pensamiento Crítico celebrado del 19 al 23 de noviembre de 2018 en la ciudad de Buenos Aires, Argentina.

vo y truculento de las fuerzas de seguridad privadas, que custodian las grandes obras; las compañías contratadas en la tercerización de la guerra; las así llamadas “guerras internas de los países” o conflictos armados, son en general formas de genocidio. Son todos parte de un universo bélico, paraestatal, paramilitar, para generar formas de control de la vida con bajos niveles de formalización, no comparten ni uniformes, ni insignias o estandartes, ni territorios estatalmente delimitados, ni rituales ceremoniales que marcan el principio o el final de las guerras.

Entonces, es ese sistema que incluye las prácticas paralegales, parapoliciales y paramilitares se expande en este momento en el continente sin contención. Muchos de ellos, sobre todo de los países del triángulo norte de América Central: Honduras, el Salvador, Guatemala y también incluso a México, son países sitiados desde su interior por formas paraestatales de control de la vida, de la población y de los territorios y esos espacios son cada vez más extensos. Ahí vemos el cuerpo de la mujer como bastidor donde se escribe la soberanía de esos dueños, nos llevan y nos guían en la lectura de América Latina.

Vi estos días una imagen que me impresionó por lo que creo que revela: a partir de 2006 en México, la línea de los homicidios crece en una línea recta, sin oscilaciones ni cambio de rumbo. Lo normal en una estadística es que en las acciones haya

oscilaciones, pequeñas oscilaciones hacia arriba y hacia abajo. Hay algo curiosísimo en la estadística publicada por mi amiga Teresa Incháusegui —una gran feminista mexicana— en la que el gráfico, a partir de 2006, sube en una línea recta que parece trazada por una regla. Sin oscilaciones, ni cambios de rumbo, es linealmente ascensional. Es decir, en una línea que podría ser trazada por regla de una forma inédita, desconocida en las estadísticas del crimen, en cualquier otra esta-

dística sobre lo humano. Es sin duda alguna una línea que demuestra la artificialidad de este fenómeno y sus causas. No se trata de una curva espontánea. Ningún trazo, ningún diseño de la naturaleza o de la historia puede ser trazado con regla. Y este aumento de los homicidios en México es un trazado de regla.

Este fenómeno, este sitio interno, esta forma de control de la vida a partir de organizaciones cuya regulación responde al principio de unidad del que he hablado en tantos textos y entrevistas, diciendo que hablar de la desigualdad hoy en día ya no es suficiente, diciendo que la existencia de dueños, de territorios y vidas, se expresa por medio de la espectacularización de su arbitrio. Y no existe nada más arbitrario que la crueldad aplicada al cuerpo de las mujeres, que no son el enemigo bélico en un imaginario arcaico. Así como también, en el cuerpo de los niños.

Esta toma de las naciones y obstáculos para la democracia es característico de



México, de los países del triángulo norte, los centroamericanos y responde y recluta fuerzas que son disponibles mediante la reproducción constante del mandato de la masculinidad, con su pedagogía de la crueldad.

El segundo elemento que conspira contra nuestras democracias es integrado por dos procesos, dos métodos, dos estrategias del poder de los dueños de la vida y de la muerte, que hacen imposibles las democracias de nuestros países. Uno es el crimen organizado que, de forma muy sintética, estoy describiendo; el segundo, naturalmente, ya fue mencionado aquí: los sectores fundamentalistas de las iglesias. Coloco al mismo nivel exactamente, la entrada, la inoculación, el implante del crimen organizado en América Latina, con el implante de los fundamentalismos cristianos. Son equivalentes idénticos en su conspiración con la posibilidad de que tengamos democracias.

Hoy la grieta que dividía iglesias evangélicas de iglesias católicas, esa grieta tradicional entre el mundo de la reforma, los protestantes y los católicos, se ha desplazado a otro lugar y marca otra división mucho más importante: la división entre sectores cristianos, católicos y evangélicos del campo crítico, es decir, que quieren y desean una mejor vida para más personas, y una práctica que da algún grado de continuidad a las búsquedas de diálogo ecuménico de los años sesenta y setenta; por otro lado, sectores católicos y evangélicos fundamentalistas. La división hoy pasa por ahí. No pasa más entre reforma y catolicismo; pero pasa entre cristianismos ultraconservadores, fundamentalistas y cristianismos que dan pauta al ecumenismo e intentan conversar buscando una vida mejor para todos.

Estos fundamentalistas, estos sectores evangélicos fundamentalistas, han importado las estrategias del faccionalismo reli-

gioso que destruyó el Medio Oriente, haciéndolas ingresar en nuestra región del mundo. Yo creo que esto de lo que estoy hablando es una conspiración, que hay un plan realmente de transformar América Latina en un Medio Oriente y uno de los métodos es la guerra religiosa, es el faccionalismo religioso. Hay diversos indicios que nos guían hacia esta hipótesis, aunque aún no podemos afirmar con toda certeza de que esto está siendo así.

Mis textos sobre religión, una época de trabajos analíticos sobre religión, política y nuevas territorialidades; textos cuya última publicación es de 10 años atrás, vuelven a estar en pauta. Se trata de una anexión blanda, entrada por medio de los territorios cuerpos en territorios nacionales. Es por estos dos caminos: el terror frente al arbitrio de las formas paraestatales del control de la vida y la presencia de sectores cristianos fundamentalistas, adentrados ya en nuestro continente, firmemente implantados que se da el implante de un huevo de la serpiente bergmaniano. Estos dos implantes abren el camino al fascismo en nuestras sociedades. La permanencia de una estructura institucional republicana, con procedimientos que pueden llamarse democráticos, meramente por el procedimiento de las elecciones para los cargos representativos en la política se ve mal lograda, irremediablemente, por el miedo y por el fanatismo faccional religioso. En el centro de este fanatismo religioso, o sea su clave, su manera de enunciarse es también, como en caso del control paraestatal de la vida, el cuerpo de las mujeres.

Una democracia que no es pluralista será una dictadura de la mayoría. Nos han vencido en la sociedad, créanlo, hemos vencido muchas veces en las elecciones, ahora ya no, porque nos han vencido en la sociedad. ¿Por qué? Porque confiamos demasiado en el Estado. Porque le hemos puesto todas las fichas de nuestra lucha al

campo estatal. Y hemos olvidado gobernantes y gobernados que existe vida inteligente en la vida social, en la sociedad, especialmente en la vida comunal.

Entonces aquí quiero contarles un pequeño episodio, porque en un cuento es más claro de lo que quiero decir. Habla de algo que me pasó recientemente. En el proceso de traducir un texto mío al inglés para una nueva revista llamada *Critical Times*, me pusieron un traductor para un texto, porque traducir es de lo más difícil que existe en este mundo. Me pusieron un gran traductor de Berkeley, un profesor de traducción llamado Ramsey McGlazer. Lo tradujo perfecto, pero cuando llegó a la expresión a esa categoría que uso bastante, que es “el mandato de masculinidad”, McGlazer me dijo: “no existe en inglés”. Esa categoría, esa frase, esa expresión no es de la lengua inglesa: no existe. En mis últimos textos esa categoría es central, porque digo que la única manera de reorientar la historia es desmontar el mandato de masculinidad.

No habría a quien reclutar, porque el reclutamiento para toda guerra como las maras, pandillas, paras, militares, oficiales y no oficiales son hechas porque hay hombres que están formateados al fuego, al calor del mandato de masculinidad. No hay a quien reclutar sin ese mandato.

Entonces, estaba escribiendo esto y el traductor me dice: “No, lo voy a traducir como *the rule of masculinity*”, o sea: la regla de la masculinidad. Yo repuse: “no, la regla de la masculinidad no es lo mismo”. Esto se debe a que el mandato de la masculinidad tiene una ambigüedad: por un lado, es una investidura —el hombre está investido de hombre—; pero, por otro lado, hay imposiciones. Hay condiciones para mantener esa investidura. Por eso, tiene una duplicidad, tiene una ambigüedad, como en la noción de sujeto en Michel Foucault.

Entonces, fui yo misma a Google

y pulsé “mandato de masculinidad” o “*masculine mandate / mandate of masculinity*”. Lo que apareció en Google tuvo un sorprendente impacto en mí. Esperé todo. Esperé que no existiera, pero no esperé eso. Porque esa expresión “the masculine mandate” es la expresión del título de un libro de la teología cristiana de ultraderecha. Absolutamente ultrafundamentalista. Es de un autor llamado Richard Phillips, nieto de oficiales, hijo de oficial del ejército norteamericano que pasa directamente de su labor en el ejército norteamericano a la iglesia. Y entonces, como pastor presbiteriano y oficial del ejército, publica este libro llamado *The Masculine Mandate (El mandato de masculinidad)*. En esa obra muestra que en el mundo la imagen y semejanza de Dios no somos nosotras.

Esto es lo que quería contarles porque es muy revelador, El mandato de masculinidad es muy interesante: la imagen y semejanza de Dios es de los hombres, que están llamados a dirigir, amar a sus esposas y disciplinar a sus hijos. Y esa es la forma de servir a la Iglesia de Jesucristo.

Por otra parte, uno y dos: el crimen organizado y la adhesión irrestricta y fervorosa de las masas populares a las iglesias nuevas: las iglesias fundamentalistas es explicable; porque la gente también ve en las iglesias la salvación de la dualidad, la salvación con relación al aspecto más conservador y faccional. Se le aparecen a la gente como una forma de ponerse al amparo del control social arbitrario de los paraestados que se expanden en nuestro continente. Entonces, hay un vínculo entre esos dos momentos, dos procesos de la sociedad. Estas dos fuerzas, pero sobre todo el fundamentalismo, nos hace saber a nosotras las mujeres algo que no sabíamos: que, por el efecto de la minoritización, es decir, el efecto de una estructura colonial moderna hay una indicación que distingue los temas centrales: las finanzas, la política,



Foto: Universidade de Brasília, 2018.

la salud, la educación, los temas del centro y de los temas de minorías, de las parcialidades o de interés particular.

Nosotros adherimos equivocadamente a esa idea de temas de centro del interés y temas de interés particular. Entonces, estos nuestros antagonistas de proyecto histórico son los que nos están diciendo la centralidad de la cuestión de la mujer. Ellos que apuntan hacia nuestros descubrimientos, nuestros conceptos: género. En Brasil hay proyectos para prohibir el uso de la palabra género en la escuela, por ejemplo, son proyectos extremos de cancelar la reflexión propia de este lado de nuestro proyecto histórico. Estos antagonistas nos están diciendo que nosotras las mujeres, nuestras luchas son centrales porque desequilibran el poder. Erosionan la plataforma de todos los poderes. Nos muestran con esto que la minoritización es un error, porque lo colocan en el centro de sus intereses,

en el centro de sus propuestas, de todo aquello que persiguen y quieren cancelar. Colocan nuestros proyectos, nuestras metas políticas. El fundamentalismo se expresa en el control del cuerpo de las mujeres: de sus vientres, de su libertad y soberanía. Nuestros antagonistas de proyecto histórico nos muestran: por un lado, el error de la minoritización de las políticas y de las identidades que acataron ser identidades políticas como minorías; por otro lado, el error de la fe estatal. Tomamos el Estado, pero ellos trabajaron en la sociedad. El error de considerar el campo del Estado plausible de ser ocupado para reorientar la historia. La historia se reorienta como lo hicieron ellos, como nos acaban de enseñar: en la sociedad misma. Desde el Estado, no hemos visto que haya sido posible.

Reconstruir la comunalidad, vincular y retomar la historia de la politicidad femenina: destruida, cancelada, repre-

sada y capturada en el espacio nuclear privatizado e íntimo de la familia es indispensable. Una politicidad en clave femenina es: no por esencia, sino por experiencia histórica acumulada. En primer lugar, una política del arraigo espacial y comunitario. No es utópica,

sino tópica, pragmática y orientada por las contingencias y no principista en su moralidad. Próxima y no burocrática. Investida en el proceso más que en el producto. Y sobre todo, solucionadora de problemas y preservadora de la vida aquí y ahora.



PUERTABIERTA
E D I T O R E S

Somos una empresa editorial joven enfocados en publicar libros de calidad.

Tel. (312) 3121133 y 3121399

puertabiertaeditores@yahoo.com
www.puertabierta.com.mx

Recibido:
3 de enero de
2019
Aceptado:
15 de mayo de
2019

LA REPRESENTACIÓN LOGOZOOCÉNTRICA Y EL CONCEPTO JURÍDICO DE PERSONA

HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ*

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

Resumen: Es común pensar que solo los humanos son acreedores de derechos y que así ha sido siempre. En la Edad Media se sentenció a algunos animales no humanos otorgándoles cierta personalidad jurídica. En el siglo XX, se otorgó a una chimpancé el estatuto de persona no humana en el ámbito jurídico, y por ende ser sujeto de derechos. Al rastrear el significado y uso de la categoría de persona en el campo del Derecho, así como otras perspectivas más allá del iusnaturalismo racional, se reconoció que esta categoría es un auxiliar del Derecho y no es exclusiva de los humanos. El ensayo argumenta que, a través de atender los nuevos datos científicos aunado al incremento de nuestro reconocimiento hacia otras especies sufrientes, es posible transitar de una representación logohumanocéntrica a una logozoocéntrica sobre la categoría de persona jurídica.

Palabras clave: Representación logohumanocéntrica y logozoocéntrica, persona jurídica, animales no humanos, iusnaturalismo racional, *habeas corpus*.

Abstract: It is common to think that only humans are entitled to rights and that this has always been the case. In the Middle Age some non-human animals were sentenced, granting them a certain legal personality. In the twentieth century, a chimpanzee was granted the status of non-human person in the legal field, and therefore be a subject of rights. In tracing the meaning and use of the category of person in the field of Law, as well as other perspectives beyond rational natural law, it was recognized that this category is an auxiliary of Law and is not exclusive to humans. The essay argues that by attending to new scientific data and increasing our recognition of other suffering species, it is possible to move from a logohumanocentric representation to a logozocentric representation on the category of legal person.

Key concepts: Logohumanocentric and logozocentric logo representation, Legal person, non-human animals, rational natural law, *habeas corpus*.

Introducción

El 3 de noviembre del 2016 en el tercer juzgado de garantías en Mendoza, Argentina, se promulgó la sentencia sobre el caso de la chimpancé Cecilia presentado por la Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales (AFADA). Este caso tuvo como finalidad resolver la acción del *habeas corpus* a favor de la chimpancé (*pan troglodytes*) Cecilia, interpuesta por el Dr. Pablo Buompadre, presidente de la AFADA. Buompadre argumentó que Cecilia, de treinta años de edad, había sido privada ilegítima y arbitrariamente de su derecho a la libertad ambulatoria, así como a una vida digna por parte de las autoridades del zoológico de la ciudad de Mendoza. Para protegerla se le otorgó el estatus jurídico de persona no humana.

Este caso tuvo como base el reclamo de las leyes federales inscritas en la Constitución Nacional, en la Constitución Provincial de Mendoza, en el Código Procesal Penal de Mendoza, así como lo previsto en otras leyes y tratados internacionales con jerarquía constitucional.¹ El procesalismo constitucional latinoamericano ha realizado importantes aportaciones al *habeas corpus*, ampliando su radio de tutela hacia la salvaguarda de otras prerrogativas conexas a la libertad personal: la vida, la integridad física o cualquier otra medida que agrave ilegítimamente la privación de la libertad. Este sería uno de los factores que posibilitaron otorgar el estatus de persona no humana a Cecilia.

Este trabajo argumenta cuestiones filosóficas que permiten comprender cómo fue posible que a Cecilia se le otorgara a través del recurso del *habeas corpus*, el estatus de persona no humana o sujeto no

humano. Para ello, será necesario rastrear a nivel histórico lo que ha representado la categoría de persona jurídica en Occidente, los cambios que ha sufrido, otras posibles representaciones de este término jurídico, así como la atención del derecho a los cambios sociales y a los nuevos datos científicos que estudian a otras especies no humanas. El argumento central que aquí se expone, consiste en señalar que una vía de apoyo para reconocer a los Animales no Humanos (AnH) en el ámbito jurídico como sujetos de derechos, es la investigación histórica de algunas categorías fundamentales del Derecho, valorar su representación, sus alcances y límites en la actualidad, así como, completar estas lagunas con los datos que nos ofrecen algunas ciencias de la vida que estudian a los AnH.

El texto está dividido en dos partes, en la primera se expone el caso jurídico de la chimpancé Cecilia, con la intención de revisar los argumentos a favor y en contra de otorgar el estatus de persona no humana; en la segunda, se ofrece una definición de representación, y a la luz de este concepto, se ofrece una propuesta sobre nuestra manera de representar el mundo bajo un paradigma que denominaré logohumanocéntrico, el cual se ha infiltrado en el campo jurídico y por tanto en la representación de la persona jurídica. Ahí mismo postularé la necesidad de transitar a un paradigma logozoocéntrico en el ámbito jurídico, si es que de verdad se pretende declarar a los AnH como seres poseedores de derechos.; por último, se ofrecen algunas conclusiones sobre los deberes jurídicos que tenemos los humanos con los no humanos, a partir de la revisión histórica del concepto de persona, de los datos que

1. Ejemplo de esto fueron la apelación a la transgresión a la ley de malos tratos y actos de crueldad a los animales (Ley Nac. 14346) y a la ley de Conservación de la Fauna Silvestre (Ley Nac, 22.421) actualmente vigentes en Argentina.

nos ofrecen diversas ciencias de la vida sobre la sintiencia de los AnH, del progreso moral práctico y los reclamos sociales sobre el deber de protegerlos.

I. Animales no humanos como sujetos de derecho. El caso de Cecilia

Es sabido que los animales humanos compartimos un antecesor común con otros animales. Uno de nuestros antepasados empata con los simios. Las pruebas moleculares sugieren que este antepasado es común al *homo sapiens* y vivió en África hace entre 5 o 7 millones de años. Hoy sabemos que compartimos más del 99% de la carga genética con los chimpancés. Nuestra continuidad evolutiva, la similitud en nuestra anatomía y fisiología, así como la similitud de comportamiento, al menos con estos grandes simios, nos lleva a cuestionarnos si de verdad se puede sostener que los humanos somos los únicos individuos que tenemos intereses, que podemos ser dañados y que debemos ser protegidos.

De ser negativa nuestra respuesta, comprenderemos en buena medida por qué se resolvió en el tercer juzgado de garantías en Mendoza, Argentina, que la chimpancé Cecilia es un sujeto no humano, en el ámbito jurídico. Aunque en este caso el Dr. Pablo Buompadre ofreció argumentos etológicos, también usó instrumentos y normas jurídicas vigentes. Además, es importante señalar, la relevancia del pensamiento progresista de la jueza María Alejandra Mauricio, quien ofreció una resolución a favor de la chimpancé.

Buompadre argumentó que Cecilia había permanecido en una jaula de cemento extremadamente pequeña, insalubre y sin protección para enfrentar las altas o bajas temperaturas. Por ello solicitó su inmediata libertad y traslado al Santuario de Chimpancés de Soracaba en Brasil. Se añadió a este caso, bajo argumentos etoló-

gicos, que a Cecilia se le había violentado intereses básicos de los póngidos como son: la sociabilidad con otros de su especie (Cecilia había quedado sola, tras la muerte de dos de sus compañeros); la auto-recreación (no contaba con instrumentos que permitieran su entretenimiento); y la autoconciencia, pues no se tomó en consideración su capacidad de experimentar situaciones de alegría y desagrado. Todo ello se manifestó a través de un estrés y un estado psíquico y físico crítico que padeció Cecilia.

Es un hecho que los AnH como Cecilia son seres sintientes y con intereses, sujetos capaces de tener experiencias agradables y desagradables y, por ende, de ser dañados. Aunque los datos científicos en torno a la sintiencia de los AnH son abundantes, es difícil que los humanos se cuestionen si ellos también deberían formar parte del círculo jurídico, y por ende, ser sujetos de derechos. Buompadre argumentó, en este caso, que clasificar a los AnH en el ámbito jurídico como cosas, no resulta un criterio acertado porque la naturaleza misma de una cosa es ser un objeto inanimado, en contraposición a un ser viviente.

Los grandes simios, al igual que los demás AnH, no son cosas, son seres individuales y no bienes semovientes o cosas que se mueven por sí mismas. Categorizar a Cecilia como sujeto de derechos no humanos no desnaturaliza el concepto esgrimido por la doctrina del Derecho porque, según Buompadre, atendiendo los diversos estudios y datos sobre los chimpancés es evidente que no son una cosa, no son objetos de los cuales se pueda disponer como se dispone de un automóvil o un inmueble. Los grandes simios son sujetos de derecho con capacidad de derecho e incapaces de hecho, ya que alcanzan por lo menos, la capacidad intelectual de un niño de 4 años. Esta es la razón por la que no deberían estar sujetos al régimen jurídico de la

propiedad, ya que, de ser así, esto posibilita que cualquier persona pueda disponer de ellos. En palabras de Buonpadre:

Los grandes simios son sujetos de derechos y son titulares de aquellos que son inherentes a la calidad de ser sintiente. Esta afirmación pareciera estar en contraposición con el derecho positivo vigente. Pero solo es una apariencia que se exterioriza en algunos sectores doctrinarios que no advierten la clara incoherencia de nuestro ordenamiento jurídico que por un lado sostiene que los animales son cosas para luego protegerlos contra el maltrato animal, legislando para ello incluso en el campo penal. Legislar sobre el maltrato animal implica la fuerte presunción de que los animales “sienten” ese maltrato y de que ese sufrimiento debe ser evitado, y en caso de producido debe ser castigado por la ley penal.²

Cecilia al igual que los demás AnH había sufrido un tipo de discriminación, que en el campo de la filosofía moral se denomina especismo.³ Estuvo encarcelada como cualquier delincuente, sin embargo, ella no había cometido delito alguno, y su encierro no había sido ordenado por ningún juez. En la sentencia se puede leer, que para Buonpadre “Cecilia es una persona no humana, inocente, encerrada arbitrariamente, sin proceso previo, legal y válido, dispuesto por una autoridad pública que no es autoridad judicial”. Para poder llevar a cabo su

libertad, Buonpadre apeló al recurso del *habeas corpus*. La acción de *habeas corpus*, es una garantía urgente y suprema que puede ser reclamada por el afectado o por un representante para recuperar su libertad, si la detención no ha emanado de una autoridad competente. Este recurso es un mecanismo constitucional idóneo para proteger la libertad ambulatoria que reclamó Buompadre para Cecilia.

Cuando se presentó el caso por primera vez al Dr. Fernando Simón, Fiscal de Estado de la Provincia de Mendoza, se rechazó la acción, pues para éste era necesaria la existencia de una persona humana y no de un animal. Bajo una perspectiva meramente positivista, es decir atendiendo solo lo que dictaba la norma legislativa, era un hecho que en la legislación vigente los AnH son representados como cosas, bienes o propiedades, por lo que resultó el caso de improcedencia sustancial activa. A su vez Cecilia al ser un AnH, no era destinatario de la protección de la garantía del *habeas corpus* y, por tanto, no se estaba violentando ningún derecho y no había delito que perseguir.

Sin embargo, para la jueza María Alejandra Mauricio, fueron suficientes los argumentos y los instrumentos jurídicos para la utilización del recurso del *habeas corpus* en el caso de Cecilia. Señaló que, si la Constitución Nacional de Argentina reconoce los “derechos de incidencia colectiva” que aluden al derecho medio ambiental, donde las autoridades son las responsables de la protección de los recursos naturales, la preservación del patrimonio natural y la

2. Se puede revisar lo expuesto por Pablo Buonpadre en el expediente número P-72.254/15 “Presentación efectuada por AFADA respecto del Chimpancé Cecilia sujeto no humano”. Tercer Juzgado de Garantías, Mendoza, Argentina, 03 noviembre del 2016.

3. Este término fue acuñado por primera vez por el psicólogo Richard Ryder, y se comenzó a utilizar con mayor regularidad después de la publicación de *Liberación animal* del filósofo Peter Singer. El especismo a grandes rasgos es un prejuicio que justifica de manera arbitraria los comportamientos que siempre resultan beneficiosos para una especie (animales humanos) a expensas del sufrimiento de otra (animales no-humanos). Cfr. PETER SINGER, *La liberación animal* (Madrid: Trotta, 1999).

diversidad biológica, Cecilia formaba parte de lo que se considera fauna silvestre en Argentina. Por tanto, ella estaba comprendida dentro del alcance de la ley nacional de protección a la fauna silvestre que vive en cautividad o semicautividad. Además, si dentro de la protección a los patrimonios culturales se encuentran enmarcados los zoológicos, entonces el valor colectivo de Cecilia estaba enmarcado en su bienestar mismo. De esta manera, Cecilia pertenecía tanto al patrimonio cultural como natural.

La conclusión fue que Cecilia, era un sujeto que poseía los derechos fundamentales inscritos en las leyes argentinas, mismos que no deben ser vulnerados. Además, detenta habilidades metacognitivas y emociones que la distancian de la denominación de cosa, bien privado o propiedad. De igual manera, dado que ni la regulación procesal de la provincia, ni alguna ley nacional contemplan en Argentina, una vía procesal para evaluar la situación de animales en estado de encierro, en este caso un zoológico, la jueza consideró que la acción de *habeas corpus* era la vía procedente para solucionarlo, ajustándose a la interpretación y decisión de una situación específica.

II. De la representación logohumanocéntrica a una logozoocéntrica sobre la persona jurídica

El concepto representación refiere a la relación entre una imagen presente y un objeto ausente, una que vale por la otra porque es homóloga y que no está solo “en” o “dentro” de nosotros, sino entre nosotros, porque la compartimos y le damos existencia de manera grupal. Es, podría decirse, un juego de lenguaje, una gramática social que sirve para el entendimiento

mutuo sobre ciertas realidades. Como dice Fernando Zamora, “[...] las representaciones imaginarias están tan afincadas en la realidad como las representaciones materiales, y contribuyen no menos que estas a configurar el mundo en que todos nos desenvolvemos. Ambas son constituyentes de la realidad intersubjetiva que construimos y compartimos”.⁴

Considero que en el campo del derecho existen representaciones que se han tornado dogmáticas, una de ellas es la representación logohumanocéntrica. Con ello me refiero a aquella representación que hemos construido y sostenido los seres humanos a través de la historia, justificada bajo el conocimiento centrado en el hombre, y que a partir de este saber, se han realizado jerarquías arbitrarias para excluir a todo aquel que no reúna las características de la especie humana. El concepto base del logohumanocentrismo es el de persona humana. Entonces, desde esta representación, hablar de derechos de los animales es un sinsentido. Esta es la razón por la que cualquier abogado que pretenda se otorgue derechos jurídicos a los AnH pasa por un despistado.

La definición más célebre desde el paradigma logohumanocéntrico sobre la persona fue la elaborada por Boecio quien definió la persona como «sustancia individual de naturaleza racional». Esta definición separó del reino animal a los humanos y concibió, a la persona jurídica, como una persona de naturaleza humana. Por eso, hablar de la persona jurídica desde este paradigma, es hablar de la transformación de una relación jurídica a un ideal humano.

Con el nacimiento del Estado moderno y los Derechos, la representación logohumanocéntrica de la persona jurídica se consolidó bajo el iusnaturalismo racionalista⁵.

4. FERNANDO ZAMORA, *Filosofía de la Imagen. Lenguaje, imagen y representación* (México: UNAM, 2008), 282.

5. El iusnaturalismo tradicional se divide en clásico, medieval e ilustrado o iusnaturalismo racionalista, Cfr. ISABEL TRUJILLO “Iusnaturalismo Tradicional, Clásico e Ilustrado” en *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho, volumen uno* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015).



Este iusnaturalismo postula la existencia de derechos fundamentales del hombre, previos e independientes de los derechos impuestos por los sistemas positivos. Los Derechos naturales, se dice, se reconocen por medio de la razón humana, es decir por las facultades o poderes innatos y exclusivos del y para hombre. El derecho natural asume así la forma de un ideal a realizar, de un proyecto a concretar: no se tratará de reflexionar sobre lo existente y de preguntarse si es justo también desde el punto de vista natural, sino de realizar un proyecto a partir de ciertas ideas sobre la naturaleza, en particular sobre la naturaleza humana.⁶ La influencia que el pensamiento iusnaturalista racional ha tenido en la formación de las constituciones modernas es inmensa: “En el fondo de la realidad del estado domina aún el Derecho natural: el estado, de hecho, se constituye sobre la base del

Estado de naturaleza, por obra del contrato social, y en esa misma organización estatutaria los hombres conservan todavía ciertos derechos naturales fundamentales”.⁷

El problema del iusnaturalismo aparece a la hora de presentar el origen y fundamento de sus principios, ya que se fundan en arbitrariedades, en abstracciones místicas, religiosas o metafísicas como Cosmos, Dios o el Hombre como ser racional, por lo cual, estas limitan el Derecho al tema del valor y dejan de lado al Derecho como hecho, como una construcción humana histórica que cambia y se reajusta por el reclamo de distintas exigencias (morales, sociales, medioambientales, de salud pública, económicas, etc.).

Ahora bien, este concepto, al trasladarse al plano del Derecho, trae consigo sus concepciones humanocéntricas, morales, religiosas y metafísicas. Es claro que una

Foto: Manuel Flores, 2007.

6. *Ibid.*, 10.

7. NORBERTO BOBBIO, *El positivismo jurídico* (España: Debate, 1998), 58.

mayoría de los teóricos están de acuerdo en que todos los seres humanos somos personas, incluso aunque no se pongan de acuerdo sobre qué es una persona. Sin embargo, si abandonamos las ilusiones de los fundamentos absolutos, veremos que el concepto de persona es un residuo de la teología y, si nos basamos en hechos, la exclusividad de los humanos para ser personas resultaría totalmente injustificable. Es decir, si decimos que una persona tiene como características la racionalidad, el discurso y la autonomía, es evidente que ni los bebés, ni los altos deficientes mentales debían ser reconocidos como personas. Inclusive si recurriéramos a la arbitrariedad del especismo, es decir, que una persona es todo ser humano, entonces cómo explicaríamos que en el marco jurídico encontramos personas físicas que son empresas, asociaciones, cooperativas, organismos, etcétera. Agregariamos con Bobbio que “[...] el fundamento absoluto no es solamente una ilusión; alguna vez es también un pretexto para defender posiciones conservadoras”.⁸

Las representaciones que hacemos de la realidad mediante imágenes tienen una correspondencia en diversos ámbitos sociales. En el caso del Derecho, si la persona jurídica nace bajo una concepción logohumanocéntrica, se comprende la dificultad para nombrar o conceptuali-

zar a otros seres no humanos como personas. Siguiendo a Wittgenstein quien señala que “[...] la proposición es un modelo de la realidad tal como nosotros lo pensamos”⁹, los enunciados que elaboramos comúnmente los seres humanos, en el caso del Derecho, vienen cargados de una concepción logohumanocéntrica. En estas concepciones, no se hace una distinción entre lo que Jorge Riechmann llama un antropocentrismo epistemológico y un antropocentrismo moral.¹⁰ No preguntamos ¿quién elabora un conocimiento que puede ser enunciado? y ¿para quién se genera el conocimiento? Son dos cuestiones diferentes.

Es evidente que la representación de la persona jurídica no posee una forma lógica que subyace a las cosas del mundo. Podemos nombrar en el campo del Derecho a asociaciones, organizaciones y otras instituciones como personas, sin que cuenten con características humanas. Si la representación de persona es una representación imitativa de una relación jurídica, existe la posibilidad de renovar esta representación en el ámbito jurídico.

Si la representación de la persona jurídica es parte de nuestra comprensión del mundo, de nuestro vivir en el mundo, ¿podría ser logozoocéntrica? Esta representación pondría el acento en el conocimiento que tenemos sobre nuestra

8. NORBERTO BOBBIO, *Teoría general del derecho* (España: Editorial Debate, 1991), 60.

9. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (España: Alianza, 2016), 78.

10. Jorge Riechmann hace una distinción entre el antropocentrismo epistémico y el moral. Este último es el que se cuestiona en este trabajo, en palabras del autor: “Diría que buena parte de las confusiones que enturbian las discusiones sobre antropocentrismo derivan del hecho siguiente: no distinguimos suficientemente entre antropocentrismo en sentido moral (Ya he señalado que, en su versión fuerte o excluyente, el antropocentrismo moral me parece inaceptable) y lo que podríamos llamar antropocentrismo en sentido epistémico. Con esta última expresión me refiero a que, en cuanto especie biológica dotada de ciertos mecanismos sensoriales y cierta estructura neuronal, los humanos percibimos y concebimos el mundo de cierta manera única, diferente a la que gastan animales de otras especies. Vivimos en un mundo cuyo “centro” ocupamos nosotros precisamente porque nosotros somos nosotros. En este sentido epistémico no solo el animal humano es antropocéntrico: en virtud de tautologías análogas, la cigüeña es cigüeñocéntrica y la serpiente no puede menos de ser ofidiocéntrica [...] El problema moral surge cuando los intereses humanos se favorecen sistemáticamente frente a intereses de rango equivalente de los que son portadores organismos no humanos”. Vid. JORGE RIECHMANN, *Todos los animales somos hermanos, Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas* (España: Catarata, 2005), 43-45.

animalidad y aquellas características que compartimos con otros animales, aquí el ser humano representa solo una especie entre muchas otras. En una representación logozoocéntrica, la animalidad adquiere una representación primordial antes que la humanidad, pues lo primero que somos es precisamente eso: animales, luego una especie particular: seres humanos.

Este desafío tiene sentido. En el campo del derecho la categoría de persona no es usada en términos antropológicos. Es sabido que la palabra persona es una locución latina que tuvo como significado originario el de máscara (*larva histrionalis*), y se relacionaba comúnmente con el actor en escena y el que lo caracterizaba. El derecho romano acogió este término, y el concepto se utilizó en el sentido de función, papel o rol.

La representación, entendida como una relación que sustituye el objeto por una imagen que no está solo “en” o “dentro” de nosotros, sino entre nosotros, permite comprender contextos históricos de la construcción y uso de la categoría de persona jurídica. En el derecho romano, había humanos que aún siéndolo no eran considerados personas (como los esclavos), y viceversa, existían personas que se le consideraban como tal aun sin ser seres humanos (como las afectaciones patrimoniales o fundaciones para fines religiosos o de beneficencia, las *piae causae*.) Se advierte que, en el derecho romano, el actor en la escena jurídica no era el ser humano, sino la persona.

Si pensamos en algunos casos de la Alta Edad Media donde era común que animales que se consideraban ofensivos fueran

juzgados por un tribunal eclesiástico,¹¹ estos podrían parecer hoy absurdos, sin embargo es un hecho que si los AnH eran juzgados, se debía a que la categoría de persona jurídica no estaba relacionada con el paradigma logohumanocéntrico, sino que dicha categoría cumplía una función jurídica para resolver controversias más allá de las relaciones entre animal humano-animal humano. Hoy, cuando se plantea crear derechos para los AnH no se busca que obtengan todos los derechos que tiene un agente jurídico al que se le pueden imputar sus actos y, por tanto, ser procesado en caso de trasgredir las normas establecidas en un marco jurídico. Lo que se busca más bien, atendiendo los datos científicos que estudian a los no humanos, es que se reconozcan derechos básicos como a la vida, a la seguridad o cuidado, a la libertad, mismos que tienen los sujetos de derechos que son denominados pacientes jurídicos.

Sin embargo, no es muy claro que la situación actual para los AnH haya cambiado mucho. Con respecto a la resolución final de la mayoría de los casos que se presentaron en la Alta Edad Media, es decir que los AnH eran privados de su libertad o de su vida, ¿qué cambio sustancial existe entre sentar en el banquillo del acusado a los AnH y luego ser sentenciados a muerte, y la actuales normas jurídicas, que posibilitan, como el caso de Cecilia, que por no pertenecer a una especie, sea privada de su libertad, como si este hecho biológico fuese un delito? En ambos espacios temporales los AnH se les juzga directa o indirectamente como si fueran “culpables” o “delincuentes”, a

11. “[...] en 1338, una especie de escarabajos causó gran devastación en los campos cerca de Kaltern, en Tirol. Los escarabajos fueron juzgados, declarados culpables y sentenciados, y fueron solamente anatematizados en nombre de la Santísima Trinidad. [...] En 1479 se realizó otro juicio de animales, famoso en la corte del obispo de Lausana. Esta vez, las cochinillas fueron sometidas a juicio por dañar los cultivos en los campos. El fiscal expuso algunos argumentos sorprendentes para denigrar a los acusados. Las cochinillas no estuvieron dentro del arca de Noé, sino que revolotearon sobre ella desafiando el anatema de Dios”. Vid. JAN BONDESON, *La sirena de Fiji y otros ensayos sobre historia natural y no natural* (México: Siglo XXI, 2000), 166.

los que se tiene que castigar con las penas máximas, como la privación de la libertad o la muerte.

Si atendemos que la persona jurídica no son los seres humanos, sino más bien, según nos muestra la misma historia del Derecho, una categoría jurídica o una noción auxiliar para atender ciertas situaciones o relaciones jurídicas, los AnH podrían formar parte del círculo jurídico como lo conforman otras cosas y realidades que no son humanos. Quizás por ello para Hans Kelsen (1881-1973) resultaba evidente que:

La tesis de que los animales, las plantas y objetos inanimados no son sujetos de los derechos reflejos, por no ser “personas”, es equivocada, puesto que persona significa, como hemos de ver, sujeto de derecho; y si por sujeto de un derecho reflejo se entiende al hombre en cuyo respecto ha de cumplirse la conducta del individuo obligado a ello, entonces los animales, las plantas y los objetos inanimados, en cuyo respecto hay hombres obligados a comportarse de determinada manera, sería el mismo sentido sujetos de un derecho con relación a esas conductas, como el acreedor es sujeto del derecho consistente en la obligación que el deudor tiene en su respecto [...] El hombre, en cuyo respecto ha de efectuarse la conducta obligatoria, es tan objeto de esa conducta como el animal, la planta o el objeto inanimado en cuyo respecto algunos hombres están obligados a comportarse de determinada manera. También es insuficiente el argumento de que los animales, las plantas y los objetos inanimados no pueden esgrimir pretensiones correspondientes a

la obligación. Dado que no es esencial para la presencia de un derecho reflejo que se formule una exigencia con respecto de la conducta obligatoria. La circunstancia de que, por cualquier razón, no se formule pretensión o que no pueda formularse, no modifica la situación jurídica.¹²

Sin duda, bajo la perspectiva de Kelsen, que ya no se enmarca en un paradigma logohumanocéntrico, la categoría de persona es comprendida como un auxiliar del Derecho, sin metafísicas o arbitrariedades, que puede utilizarse para denominar a otros seres. Para este pensador el Derecho es una construcción humana y por ende modificable. De igual manera, el Derecho es representado como un mero reflejo de la obligación jurídica que tienen otros respecto a él. Esto es, para que alguien o algo tenga derechos no es en absoluto necesario que tenga obligaciones; lo que es necesario es que otros tengan obligaciones respecto a él. Así, los infantes, que carecen de obligaciones, tienen derechos, al menos en la medida en que otros (por ejemplo, los adultos o los padres) tengan obligaciones respecto a ellos. Y en la medida en que los ganaderos suecos tengan la obligación de sacar a sus vacas a pastar o pasear, las vacas suecas tienen derecho a ser sacadas de paseo.¹⁴

Este criterio fue el que se aplicó para el caso de Cecilia. La chimpancé fue representada como una persona jurídica y no como una persona humana, es decir, como una persona que debe ser atendida por el ámbito jurídico bajo la figura del *habeas corpus*. Este derecho, que tiene toda persona jurídica, se establece en el artículo 7 de la Convención Americana, que reclama el Derecho a la libertad personal, y

12. HANS KELSEN, *Teoría pura del derecho* (México: Porrúa, 2007), 141-142.

13. HENRY SALT, *Los derechos de los animales* (Madrid: Catarata, 1999), 21.

señala, entre otras cosas, que toda persona tiene derecho a la libertad y a la seguridad personal, que nadie puede ser privado de su libertad física, salvo por las causas y en las condiciones fijadas de antemano por las constituciones políticas de los estados partes o por las leyes dictadas conforme a ellas. En los estados partes cuyas leyes prevén que toda persona que se viera amenazada de ser privada de su libertad tiene derecho a recurrir a un juez o tribunal competente a fin de que éste decida sobre la legalidad de tal amenaza, dicho recurso no puede ser restringido ni abolido. Los recursos podrán interponerse por sí o por otra persona.

Bajo una representación de la persona jurídica que no implica la idea de humanidad, y que como ya se ha mostrado es posible en el ámbito jurídico, Cecilia podía ser reconocida por un juez como persona jurídica y su representante apelar al recurso del *habeas corpus*, pues “[...]el objeto de dicho proceso lo constituye el conocimiento de una pretensión, nacida como consecuencia de la comisión de una detención ilegal y fundamentada, por tanto en la violación del derecho a la libertad o de cualquier otro derecho fundamental o garantía constitucional en el curso de una detención”.¹⁴

Por otra parte, los Derechos para los animales no humanos (AnH) están inscritos desde los años setenta en la Declaración Universal de los Derechos Animales. Una gran cantidad de países firmaron esta Declaración, pero al igual que los dere-

chos humanos requiere que se positiven en códigos, normas o constituciones. En el caso jurídico sobre la condición de Cecilia, existen una gran variedad de estudios primatólogicos que apoyan los argumentos esgrimidos por Buompadre. El proyecto del Gran Simio a mostrado, bajo diversos experimentos y observaciones que los grandes simios cuentan con la capacidad de razonar; de conciencia de sí mismos; de crear juegos mentales; del duelo al perder un ser querido; de usar y fabricar herramientas; de resolver problemas; de manejar símbolos en la comunicación; de conciencia para expresar emociones tales como la alegría, la frustración o el deseos.¹⁵ De aquí la relevancia de buscar para los AnH derechos jurídicos que pongan límites al poder de los humanos bajo la creación de leyes, asumiendo que la relación jurídica es, en otras palabras, una relación derecho-deber.¹⁶ De esta misma manera, tendríamos que argumentar que los derechos morales básicos de los animales tienen su fundamento en el respeto y, como agregarían atinadamente muchos animalistas y ambientalistas, también en la dignidad del animal.¹⁷

Consideraciones finales

En la actualidad los AnH se encuentran enmarcados en los códigos civiles y están representados bajo una ontología cosificada, es decir, son reducidos a meras cosas y se les denomina como bienes muebles, mostrencos o propiedades. Sin embargo,

14. VICENTE GIMENO, *El proceso de Habeas Corpus* (Madrid: Tecnos, 1996), 49.

15. Para un mayor conocimiento de estas características revisar PAOLA CAVALIERI Y PETER SINGER, *El proyecto Gran Simio, La igualdad más allá de la humanidad* (Madrid: Trotta, 1998).

16. “Entonces, ¿qué significa tener un derecho? Significa, tener el poder de cumplir una determinada acción. Pero, ¿de dónde deriva ese poder? No puede derivar sino de una norma que, al mismo tiempo que me atribuye este poder, atribuye a otro, y a todos los demás, el deber jurídico de no impedir mi acción. ¿Y qué significa tener un deber? Significa estar obligados a comportarnos de un cierto modo, ya sea que esta conducta consista en hacer o en un no-hacer”. Véase NORBERTO BOBBIO, *Teoría general del derecho*, (España: Editorial Debate, 1991), 29-30.

17. CESAR NAVA, *Debates jurídico-ambientales sobre los derechos de los animales. El caso de tlacuaches y cacomixtles versus perros y gatos en la reserva ecológica del pedregal de San Ángel de Ciudad Universitaria* (México: UNAM, 2015), 88.

existen diversos organismos e instituciones que han comenzado un proceso lento de concientización y aprendizaje sobre la incidencia que tiene el uso desmedido e ilegítimo de seres sintientes y con intereses.

Si bien la representación de la persona jurídica ha sido caracterizada generalmente, por las ideas del paradigma logohumanocéntrico, esto no quiere decir que no existan otras formas de representación sobre la persona jurídica. Al revisar algunos casos en la Alta Edad Media, pudimos constatar que los AnH eran enjuiciados y por tanto eran considerados bajo el término de persona jurídica pero no desde el paradigma logohumanocéntrico, sino desde una perspectiva meramente jurídica, es decir, esta categoría se utilizaba como un auxiliar del Derecho. Esta postura la vuelve a retomar Hans Kelsen, uno de los teóricos más representativos del Derecho, por lo que, para este autor, la categoría de persona jurídica no debería ajustarse a un ideal humano, sino comprenderse como todo ente portador de derechos, y esto no es exclusivo de los seres humanos, pues existen organizaciones, instituciones, patrimonios que también son portadores de derechos. Se contraponen entonces la representación de la persona jurídica (creada artificialmente por el Derecho) con el de la persona jurídica humana (una persona real).

Ahora bien, la representación logohumanocéntrica sobre el concepto de persona jurídica dificulta comprender la viabilidad de utilizar esta categoría para otros animales. Es un hecho que la negación de nuestra animalidad, impuesta principalmente por la religión cristiana y por el derecho iusnaturalista racional, no permite que comprendamos que esta categoría es solo un auxiliar del Derecho y puede

ser aplicada a cualquier portador de derechos, sea humano o no humano. De aquí la importancia de transitar a una representación logozoocéntrica sobre el concepto de persona jurídica, la cual partiría del hecho de la pertenencia a una comunidad animal, pues los humanos somos primero animales y luego seres humanos. Además, hemos visto que a nivel histórico el concepto de persona no siempre represento a un ideal humano, sino también se aplicó a los AnH.

Pensamos que, así como Bueompadre utilizó el recurso del *habeas corpus* para que se reconociera a la chimpancé Cecilia como sujeto de derechos, es posible la implementación de otros recursos jurídicos que no hayan sido subsumidos a la representación logohumanocéntrica y no contradigan las leyes vigentes, o bien, que en la historia del Derecho se hayan utilizado para resolver casos donde estuvieran implicados los AnH como sucedió en la Edad Media otorgándoles un tipo de personificación jurídica.

El caso de la chimpancé Cecilia nos permitió reconocer la posibilidad de este tránsito de paradigmas, de este cambio de representaciones. El Derecho es una construcción humana que puede modificarse y extender los derechos a otros seres capaces de ser dañados, para ello es necesario que atienda los datos y evidencias de las ciencias de la vida que estudian a otras especies. No se trata aquí de otorgarles los derechos que poseen los seres humanos, sino de aceptar y entender de una buena vez que los AnH son seres vivos sintientes y con intereses, que son sujetos de derechos, pero no de obligaciones, y que les asiste, entre otros, el derecho fundamental a nacer, a vivir, a crecer y morir en el medio que les es propio según su especie.

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, Norberto. *El positivismo jurídico*. España: Debate, 1998.
- Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991-A.
- Bobbio, Norberto. *Teoría general del derecho*. España: Editorial Debate, 1991.
- Bondeson, Jan. *La sirena de Fiji y otros ensayos sobre historia natural y no natural*. México: Siglo XXI, 2000.
- Cavaliere, Paola y Singer, Peter. *El proyecto Gran Simio, La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta, 1998.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación*. España: Gedisa, 2005.
- Ferrajoli, Luigi. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta, 2005.
- Gimeno, Vicente. *El proceso de Habeas Corpus*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. México: Porrúa, 2007.
- Nava, César. *Debates jurídico-ambientales sobre los derechos de los animales. El caso de tlacuaches y cacomixtles versus perros y gatos en la reserva ecológica del pedregal de San Ángel de Ciudad Universitaria*. México: UNAM, 2015.
- Radbruch, Gustav. *Introducción a la filosofía del derecho*. México: FCE, 2013.
- Riechmann, Jorge. *Todos los animales somos hermanos, Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. España: Catarata, 2005.
- Salt, Henry. *Los derechos de los animales*. Madrid: Catarata, 1999.
- Singer, Peter. *La liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999.
- Trujillo, Isabel. “Iusnaturalismo Tradicional, Clásico e Ilustrado” en *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho, volumen uno*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. España: Alianza, 2016.
- Zamora, Fernando. *Filosofía de la Imagen, lenguaje, imagen y representación*. México: UNAM, 2008.

Índice de Fuentes Jurídicas

- Expediente número P-72.254/15 “Presentación efectuada por AFADA respecto del Cimpancé Cecilia sujeto no humano.” Tercer Juzgado de Garantías, Mendoza, Argentina, 03 noviembre del 2016.

DESAFÍOS PASTORALES A PARTIR DE LA ENCÍCLICA *HUMANAE VITAE*

Recibido:
19 de febrero de
2019

Aceptado:
22 de mayo de
2019

RICARDO PÁEZ MORENO*

* Misionero del Espíritu Santo, profesor y tutor del Programa de Maestría y Doctorado en Bioética, de la UNAM.

Resumen: El artículo ofrece algunas líneas hermenéuticas para un abordaje cristiano sobre la moralidad sexual. A partir de algunos desafíos pastorales que presenta la encíclica *Humane Vitae*, se discute el tipo de orientaciones y criterios que habría que seguir en una postura católica al respecto de la sexualidad humana. Enfatiza que el acoger las voces y experiencias de los fieles y de diversas conferencias episcopales que apelan en sus búsquedas a la conciencia, al bien posible, al mal menor, al conflicto o a las consecuencias para la salud, se avanza en una pastoral sexual más comprensible, creíble, consistente y cristiana.

Palabras clave: sexualidad, *humane vitae*, pastoral cristiana, responsabilidad.

Abstract: The article offers some hermeneutical lines to approach into the Christian sexual morality. Starting from some pastoral challenges presented by the *Humane Vitae* encyclical, the article discusses the kind of orientations and criteria that should be followed in a catholic position about human sexuality. It emphasizes that welcoming the voices and experiences of the devotees and of the various episcopal conferences that appeal in their searches to the conscience, the possible good, to the lesser evil, to the conflict or the health consequences for the people, it makes progress to a more comprehensible, credible, consistent and christian sexual pastoral.

Key concepts: sexuality, *humanae vitae*, christian pastoral, responsibility.

La *Humanae Vitae* (HV)¹ es una encíclica que ha dado mucho qué hablar sobre todo de parte de la feligresía, dados los puntos positivos que ha aportado a la ética sexual católica, pero a la vez por los aspectos que han provocado controversia y no fácil aceptación, aún de parte de fieles de buena voluntad. A nivel pastoral, dicha controversia se refleja vivamente en la necesidad que

existe en el pueblo de Dios de orientaciones en un tema tan sentido, como es la unión conyugal y la transmisión de la vida, y por los cambios culturales actuales, caracterizados entre otras notas por el hedonismo, la ausencia de compromiso en muchas de las parejas, la liberalización de la conducta sexual, pero también por una visión menos pesimista y dualista de la sexualidad. En este

1. Cfr. PABLO VI, *Humanae Vitae* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1968).

trabajo se presentan una serie de desafíos pastorales a la luz de la HV, tomando en cuenta la controversia recién aludida.

Conviene iniciar haciendo un elenco de los puntos más nucleares de la encíclica:

- El amor conyugal exige el ejercicio de una paternidad responsable (HV 10).
- Los actos conyugales son honestos y dignos (HV 11).
- Los aspectos unitivo y procreativo del acto conyugal son inseparables (HV 12).
- Condena del aborto, la esterilización y la anticoncepción como medios de controlar la natalidad (HV 14). Se califican como “intrínsecamente deshonestos”.
- Licitud de la anticoncepción por razones terapéuticas (HV 16).²

El planteamiento de la HV ha venido a confirmar la superación de la enseñanza clásica sobre los fines del matrimonio. No aparece por ninguna parte la terminología de fin primario y secundario. En su análisis sobre la naturaleza del amor conyugal observamos ya un giro significativo:

El matrimonio [...] es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad sus designios de amor. Los esposos, mediante su recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación y en la educación de nuevas vidas.³

Y, poco más adelante, cuando habla de este mismo amor plenamente humano, sin reservas y cálculos egoístas, fiel y exclusivo hasta la muerte, afirma: “Es, por fin, un amor fecundo, que no se agota en la comunión entre los esposos, sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas”.⁴

Desde una perspectiva humana y racional se puede asentir la afirmación de la *Familiaris consortio* que recoge una declaración del Sínodo sobre la familia, cuando recuerda que tanto el Vaticano II como la HV “[...] han transmitido a nuestro tiempo un anuncio verdaderamente profético, que reafirma y propone de nuevo con claridad la doctrina y la norma siempre antigua y siempre nueva de la Iglesia sobre el matrimonio y sobre la transmisión de la vida humana”.⁴

Cuatro aspectos parecen importantes en esta defensa:

El primero consiste en una valoración positiva del amor y los actos sexuales: la dignidad del acto conyugal y su valor para sostener y alimentar la unidad matrimonial y familiar. Esto implica relaciones de equidad, cuidado, solicitud, mutualidad, confianza, respeto a la dignidad y corresponsabilidad, encuadre desde el cual se ha de considerar la sexualidad humana. La Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris Laetitia* (AL) del Papa Francisco nos lo recuerda en el contexto actual:

El matrimonio es en primer lugar una «íntima comunidad conyugal de vida y amor», que constituye un bien para los

2. *Cfr. Ibid.*

3. *Ibid*, n° 8.

4. *Ibid*, n° 9.

5. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Familiaris Consortio* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1981), n° 29. Disponible en línea en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (última consulta 03-02-19).



Foto: Laurent Bertrais, 2015.

mismos esposos, y la sexualidad «está ordenada al amor conyugal del hombre y la mujer». Por eso, también «los esposos a los que Dios no ha concedido tener hijos pueden llevar una vida conyugal plena de sentido, humana y cristianamente».⁶

Se protege el simbolismo humano de la sexualidad, que se rebaja con la utilización egoísta e indiscriminada de las técnicas anticonceptivas, según la confesión de las propias parejas. Cuando el dominio necesario para la expresividad del gesto conyugal y el respeto debido a la otra persona, que a veces se imponía para evitar un embarazo, se suplantaban por la seguridad del método, la experiencia enseña que la calidad de la relación puede disminuir

hasta perder su contenido más humano y específico. Y “un acto conyugal impuesto al cónyuge sin considerar su condición actual y sus legítimos deseos no es un verdadero acto de amor”.⁷ Habría, pues, que plantearse con seriedad si el recurso a estos métodos sirve para una experiencia más profunda de amor o termina en una banalización e insignificancia del acto. En una cultura hedonista, donde el gozo del placer ocupa un lugar relevante, la exclusión segura del hijo podría llevar a un encuentro demasiado instintivo que margine su contenido amoroso.

Asimismo, el descenso demográfico, debido a una mentalidad antinatalista y promovido por las políticas mundiales de salud reproductiva, no solo determina una situación en la que el sucederse

6. FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 2016), n.º 80. Disponible en línea en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#Jesús_recupera_y_lleva_a_su_plenitud_el_proyecto_divino (última consulta 03-02-19).

7. PABLO VI, *op. cit.*, n.º 13.

de las generaciones ya no está asegurado, sino que se corre el riesgo de que con el tiempo lleve a un empobrecimiento económico y a una pérdida de esperanza en el futuro. El avance de las biotecnologías también ha tenido un fuerte impacto sobre la natalidad.⁸

En segundo lugar, es una salvaguardia contra las campañas impuestas y obligatorias, que invaden la intimidad de las parejas al margen de la propia responsabilidad. La anticoncepción, la esterilización e incluso el aborto, son parte de campañas para quienes resulta más rentable una implantación del control que una promoción al desarrollo. Un problema familiar que se convierte, por tanto, en político, cuando en las relaciones internacionales “[...] la ayuda económica para la promoción de los pueblos está condicionada a problemas de anticoncepción, esterilización y aborto provocado”.⁹

En tercer lugar, hay que subrayar también su carácter ecológico, como respeto a la naturaleza humana. Es evidente que aquí, como en otros muchos aspectos del organismo, lo ideal sería no tener que intervenir para nada en los procesos biológicos. Los mecanismos naturales poseen sin duda sus ventajas frente a todo artefacto introducido al organismo. Para algunas parejas, los medios naturales han servido para una honesta regulación de la fecundidad y para la riqueza amorosa del propio encuentro, haciendo ver que la renuncia sexual en determinados días no es algo que rompa el dinamismo espontáneo del amor. Ni la elección de los tiempos agénésicos convierte la entrega sexual en un gesto rutinario y ficticio, cuando el

lenguaje del amor está en el fondo de todo comportamiento y es lo que más importa e interesa. No es extraño, por tanto, que hoy existan campañas, al margen de las motivaciones éticas o religiosas, para explicar y defender el valor de estos métodos.¹⁰

Finalmente, la paternidad/maternidad responsable, que es un elemento clave para salvaguardar la dignidad de la familia, puesto que, así como es importante la apertura a la vida, también lo es planear el número de hijos que en conciencia se pueden tener, en vistas a atenderles y educarles como es debido.

*

La exhortación apostólica *AL* del Papa Francisco, desde el marco personalista del amor conyugal, recuerda los presupuestos para la planificación familiar y la paternidad responsable: diálogo consensual, respeto de los tiempos, dignidad del otro y formación de la conciencia. Habla de la necesidad de promover los métodos naturales y se explicitan sus valores positivos. Se termina afirmando el don y alegría que son los hijos para la familia y la Iglesia.¹¹

Esta nueva orientación de la ética, donde el amor ocupa un puesto de primacía, hizo también plantearse una serie de preguntas posteriores. Si la expresión amorosa, por su carácter secundario y subordinado, debía sacrificarse cuando no fuera posible su manifestación sin cerrar las puertas a la fecundidad, ¿no sería lícito ahora sacrificar la procreación en aras del amor? Dicho de otra manera, si los esposos renunciaban al abrazo conyugal, como lenguaje y expresión de su cariño, cuando

8. FRANCISCO, *op. cit.*, n° 42.

9. JUAN PABLO II, *op. cit.*, n° 30.

10. Cfr. EDUARDO LÓPEZ, *Amor, sexualidad y matrimonio. Para una fundamentación de la ética cristiana* (Buenos Aires: San Benito, 2004), 102-109.

11. Cfr. JAVIER DE LA TORRE, “Cincuenta años de la *Humanae vitae*: Una lectura cordial desde *Amoris Laetitia*”, *Sal Terrae*, 1,235 (2018) 589-600.

debían evitar la fecundación y no podían realizarlo con la continencia periódica, ¿no les estaría permitido evitar el embarazo con otros métodos para no excluir la manifestación de su amor? Si la paternidad/maternidad responsable constituye una obligación, ¿cómo se han de regular los nacimientos?¹²

Personas creyentes de buena voluntad, comprometidas con la Iglesia, se han hecho preguntas y han reflexionado en torno a la HV, dejando qué pensar. Algunas de estas dudas son:

- La Iglesia solo nos propone la alternativa de la continencia (total o periódica) Si tengo ya el número de hijos que creo en conciencia que debo tener, ¿la única solución que me deja la Iglesia es la continencia?
- Si utilizo uno de los métodos anticonceptivos permitidos por la Iglesia, ¿no estoy haciendo también que ese acto sea voluntariamente infecundo?
- ¿Es tan malo utilizar determinados avances de la ciencia para nuestra vida conyugal? ¿Y por qué no lo es en otros ámbitos de la vida?
- Dentro de los considerados “métodos artificiales”, ¿no habría que distinguir entre los antiovulatorios y antifecundatorios, por un lado, y los antiimplantatorios y abortivos por otro?

Otro dato que no puede pasar inadvertido es que la acogida de HV por parte de los fieles fue diversa. Más de la mitad (50-60%) ignoraron la doctrina papal, quizá sin mucha reflexión. Muchos tuvieron grandes dificultades para continuar como católicos por este pronunciamiento. Otros rompieron sus vínculos con la Iglesia. Algunos asumieron responsablemente

sus dificultades, sin perder su sentimiento de pertenencia eclesial. Y otros (no más del 10%) descubrieron en la enseñanza oficial una fuente de felicidad y armonía.¹³

A nivel de la iglesia jerárquica la recepción primera de la HV tampoco fue del todo tersa. Dudas y cuestiones fueron suscitadas entre conferencias episcopales y teólogos católicos. Varias conferencias episcopales invitaron a interpretar la encíclica de acuerdo con los principios de la moral fundamental. En algunas ocasiones se apeló al conflicto de valores y deberes. En otras se presentó la anticoncepción como un desorden objetivo no siempre culpable. Y en algunos casos se aludió a la necesaria jerarquía de los diversos valores del matrimonio.

La conferencia episcopal austriaca explicaría que la encíclica no incluía un “juicio infalible” y, en consecuencia, sería lícito seguir, tras un maduro examen, la propia convicción, aunque fuera diversa de la del Papa. Otras conferencias, como la canadiense y la francesa, afirmaron que en casos verdaderamente difíciles la encíclica no obligaba objetivamente. Aunque la contracepción nunca sea un bien, los esposos pueden encontrarse en un conflicto de deberes, y la elección del que consideran un mal menor no puede considerarse como un acto culpable.¹⁴

Y a nivel académico, han surgido también preguntas respecto a los presupuestos filosóficos que hay detrás de la HV, de tipo naturalista, los cuales necesitan ponerse en diálogo con otros abordajes sustentados por académicos y laicos de buena voluntad, en vistas a encontrar juntos la verdad. Caer en el dualismo de estar bien contra quienes están mal es delicado e impide el diálogo. O apelar a la teología como base para obligar a seguir a

12. Cfr. EDUARDO LÓPEZ, *op. cit.*, 102-109.

13. Cfr. JAVIER DE LA TORRE, “Cuarenta años de la *Humanae vitae*”, *Sal Terrae*, 1,125 (2008) 541-554.

14. Cfr. JOSÉ ROMÁN, *Moral de la sexualidad. La vida en el amor* (Salamanca: Sígueme, 2005), 334.

los fieles determinada doctrina, sin duda tiene validez para quienes se adhieren a la religión católica, pero le hace falta dar razones para hacer comprensible el mandato. Sabiamente la doctrina de HV no ha sido calificada como verdad de fe. El disenso respetuoso del Magisterio no solo es lícito, sino que bien llevado, puede hacer crecer juntos, a pueblo y jerarquía, en pos de la verdad.

Sin lugar a duda el disenso es necesario interpretarlo tomando en cuenta la cultura hedonista y egoísta dominante, e incluso la “cultura de la muerte” que el Magisterio ha señalado ante las nuevas perspectivas abiertas por el progreso científico y tecnológico que conllevan nuevas formas de agresión contra la dignidad del ser humano.¹⁵ Pero también hace falta la necesaria autocrítica para entender si detrás de algunas de las voces de rechazo o incomprensión, que se expresan desde el respeto y el dolor por no ser entendidos por la Iglesia, no existe también una buena dosis de verdad que hace falta acoger.

Ante la falta de diálogo y discernimiento ético, se ha propiciado el encantamiento de dos posturas pastorales ante la HV. Quienes «arrojan» la ley sobre las personas prescindiendo de las circunstancias y, sin escuchar las legítimas luchas internas, sentimientos, dudas, preocupaciones..., sueltan una especie de «lo siento mucho (en el mejor de los casos), pero esto es lo que hay». O la de quienes en una suerte de «consejo postmoderno», no le dan importancia ni dejan que las personas «se digan» y se pregunten honestamente cuál es la voluntad de Dios: una especie de «tu problema no es problema, haz lo que tú veas». Una y otra postura dejan ver una falta de discernimiento ético pastoral

para la realidad de las familias cristianas. Es necesaria una escucha en profundidad para un discernimiento moral. Es preciso señalar leal y fielmente cuál es la doctrina de la Iglesia con respecto a la anticoncepción —norma—. Pero a la vez debe aplicarse cuando se habla de la conciencia, del mal menor, de los conflictos de deberes (y de valores) —circunstancias—. ¹⁶

Al respecto me parece muy lúcido el método señalado por el P. Guerrero. Las cinco “C” del diálogo pastoral:

- **Comprehensivo y comprensivo** en lo referente al problema/situación: ¿tratamos el problema en su complejidad y totalidad?; ¿existen aspectos que tienden a ser ignorados y/o considerados irrelevantes?; ¿buscamos una descripción detallada —lo cual no significa someter a interrogatorio— frente a una descripción somera?
- **Comprensible para las personas**: ¿hablamos el lenguaje de la gente?; ¿contestamos a los problemas reales que tienen las personas reales? No debemos olvidar que es tarea nuestra «hacernos comprender».
- **Consistente y coherente**: ¿es nuestra argumentación/consejo internamente coherente y consistente externamente con problemas similares? (p.e., ¿estamos en contra del aborto y a favor de la pena de muerte?; ¿estamos en contra del aborto, pero no condenamos con la misma fuerza las vidas masacradas por la injusticia, la falta de estado de derecho, el crimen organizado o la narco-violencia?).
- **Creíble y convincente**, en el sentido de tratarse de algo razonable y defendible lógicamente: ¿qué hacer cuando

15. Cfr. JUAN PABLO II, *Encíclica Evangelium Vitae* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1995), n° 12. Disponible en línea en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (última consulta 03-02-19).

16. Cfr. PABLO GUERRERO, “Buscando el eco de la voz y del amor del Redentor”, *Sal Terrae*, 1,125 (2008) 555-567.



Foto: x1klima, 2013.

tu opinión/consejo/argumentación no convence a la otra persona o no le parece creíble? Así como la fe cristiana no se deduce de ningún razonamiento, pero puede justificarse ante la razón, e incluso presentarse como más racional que su negación, la moral cristiana tiene también una pretensión semejante.

- Y final y principalmente, cristiano: ¿tenemos en cuenta, de manera adecuada, determinados aspectos de la teología cristiana como son: perdón, gracia, cruz, liberación?; ¿miramos a la persona y a su vida como los fariseos o como Jesús? Y es que el criterio y la norma moral por excelencia es el mismo Jesús.¹⁷

Cabría acoger pastoralmente algunos lineamientos señalados por la misma moral cristiana:

- a) Moral de misericordia. Una moral al estilo de Jesús de Nazaret que vino no por los sanos sino por los enfermos; que comprendió el lento camino de conversión de sus apóstoles —como Pedro— y sus discípulos. Detrás de muchas decisiones anticonceptivas, hay situaciones difíciles y dilemas trágicos que afectan a la salud, al bienestar, al amor de la pareja. La primera palabra debe ser siempre la acogida y la misericordia.
- b) Ideales, pero también procesos. Moral del crecimiento. La HV ofrece una imagen del matrimonio y la sexualidad muy en contraste con la realidad actual, marcada por los fracasos matrimoniales, las relaciones sexuales en adolescentes, etc. Quizá haga falta un magisterio más pastoral, que señale los ideales pero que también tome en cuenta los procesos, los contextos y la diversidad. “No se puede obligar a lo

17. Cfr. *Ibid*, 557-558.

que no se puede” han dicho los teólogos morales, bajo riesgo de quebrar el dinamismo de la persona. Las normas no siempre obligan al heroísmo.

- c) Normas, pero también orientaciones. Las normas son necesarias, pero no pueden integrar toda la dimensión moral de la vida cristiana. La comunidad cristiana debe formular orientaciones que definan la fidelidad a la “esencia” cristiana a la vez que debe permitir la variedad de formas para desarrollar y cumplir esa esencia cristiana. En la práctica pastoral, hay que atender y respetar la responsabilidad de los agentes morales en las circunstancias concretas para realizar los valores humanos y cristianos dentro de contextos sociales especiales.
- d) Normas, pero también excepciones. En el terreno sexual, como en otros, hay excepciones. Si ante el no mentir, no robar... hay siempre excepciones legítimas, también debería haberlas en las normas sexuales ante situaciones de imposibilidad de seguir la norma.
- e) Por último, la HV señala la inviolabilidad de la conciencia. Si un fiel lee con atención el Magisterio, pide consejo a expertos y pastores, ora con hondura, hace un serio esfuerzo por comprender... y no lo logra, no puede hablarse de subjetivismo, o laxismo o superficialidad. Bajo riesgo de error, el fiel ha de seguir la voz de su conciencia.¹⁸

En sintonía con estas búsquedas pastorales, el Papa Francisco en AL ofrece una

hermenéutica más amplia de la moralidad sexual. La sexualidad no puede ser reducida al acto sexual sino que es preciso introducir sus dimensiones sociales, culturales, familiares, económicas, etcétera. Ofrece una hermenéutica más sintética al plantear unas pocas orientaciones y criterios, más un conjunto de normas en sus referencias a la HV. Guarda silencio sobre la anticoncepción artificial para insistir en los elementos centrales de la doctrina, y acoge las voces y experiencias de los fieles y de diversas conferencias episcopales que apelan en sus búsquedas a la conciencia, al bien posible, al mal menor, al conflicto, a las consecuencias para la salud, a serios motivos. De esta manera hace más católica la doctrina de HV y más amplia y alegre a la Iglesia.¹⁹

Termino citando a la misma HV que pide a los pastores una actitud misericordiosa, en la misma línea que el Papa Francisco:

No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas. Pero esto debe ir acompañado siempre de la paciencia y la bondad de que el mismo Señor dio ejemplo en su trato con los hombres. Venido no para juzgar, sino para salvar, Él fue ciertamente intransigente con el mal, pero misericordioso con las personas. Que en medio de sus dificultades encuentren siempre los cónyuges en las palabras y en el corazón del sacerdote el eco de la voz y del amor del Redentor.²⁰

18. Cfr. JAVIER DE LA TORRE, *Anticonceptivos y ética* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009), 274-283.

19. Cfr. JAVIER DE LA TORRE, “Cincuenta años de la *Humanae vitae*: Una lectura cordial desde *Amoris Laetitia*”, 599-600.

20. Cfr. PABLO VI, *op. cit.*, n° 29.

Bibliografía:

- de la Torre, Javier. *Cuarenta años de la Humanae vitae*. Bilbao: Sal Terrae. 1,125 (2008) 541-554.
- de la Torre, Javier. *Cincuenta años de la Humanae vitae: Una lectura cordial desde Amoris Laetitia*. Bilbao: Sal Terrae. 1,235 (2018) 589-600.
- de la Torre, Javier. *Anticonceptivos y ética*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009.
- Guerrero, Pablo. “Buscando el eco de la voz y del amor del Redentor”, *Sal Terrae*, 96 (2008) 555-567.
- López, Eduardo. *Amor, sexualidad y matrimonio. Para una fundamentación de la ética cristiana*. Buenos Aires: San Benito, 2004.
- Pablo VI. *Humanae Vitae*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 1968. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (última consulta: 03-02-19).
- Román, José. *Moral de la sexualidad. La vida en el amor*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Juan Pablo II. *Exhortación Apostólica Postsinodal Familiaris Consortio*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 1981. Disponible en línea en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (última consulta 03-02-19).
- Juan Pablo II. *Encíclica Evangelium Vitae*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 1995. Disponible en línea en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (última consulta 03-02-19).
- Francisco. *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2016. Disponible en línea en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319-amoris-laetitia.html#Jesús_recupera_y_lleva_a_su_plenitud_el_proyecto_divino (última consulta 03-02-19).

	<p>Revista Xipe Totek Depto. Filosofía y Humanidades Iteso Periférico Sur 8585 45090, Tlaquepaque, Jal.</p>	<p>Suscripciones: Tel. (33) 3669-3434 ext. 3774</p>
--	---	---

¿CUÁL MUERTE ES DIGNA DEL HOMBRE?

LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN*

Resumen: La muerte digna del ser humano es la que lleva a su culmen la vida verdadera. La eutanasia no puede ser un tópico más de la bioética. Apela al sentido del ser hombre, al significado que encierra cada vida, que siempre es encuentro; a un misterio sagrado que acaso no hayamos aprendido a venerar adecuadamente.

Palabras clave: Dignidad, vida, “nosotros”, dignidad humana, el misterio del ser, veneración.

Abstract: The dignity of the human being death leads to the culmination of true life. Euthanasia can not be just another topic of bioethics. It appeals to the sense of human life, to the meaning of each life contains, that it is always an encounter; to a sacred mystery that perhaps we have not learned to venerate in properly.

Key concepts: Dignity, life, “we”, human dignity, the mystery of being, veneration.

Recibido:

10 de abril de 2019

Aceptado:

19 de mayo de 2019

* Licenciado en Filosofía por la UNIVA y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, Alemania. Actualmente es profesor del **Instituto de Filosofía, A.C.**

I

La pregunta por la vida buena ha sido central para la filosofía práctica o ética. Desde los albores de la filosofía la vida buena alude a la vida lograda, a la felicidad (*eudaimonia*). La pregunta supone la comprensión del ser humano como una tarea para sí mismo, como un ser en marcha, inacabado, abierto a posibilidades de realización progresiva, como también al estancamiento y al fracaso.

Desde el alborar de las grandes civilizaciones se captó que el modo de proceder del hombre según el orden del bien estaba ligada a la vida lograda o feliz. Virtud y vida buena son indisolubles.

La pregunta por la felicidad y por el sentido de la vida no se plantean de espaldas a la muerte, sino justo delante de ella. Dado que los días del hombre son contados; dado que sus proyectos pueden ser

mayores que sus fuerzas; dado que las tareas pueden estar por encima de las fuerzas; dado que las exigencias éticas como la justicia o la paz pueden rebasar con mucho las realizaciones históricas; dado que el hombre es un ser finito que descubre, al interrogarse por la verdad y por el bien, su apertura a un horizonte infinito, la cuestión de lo que sea bueno en la vida, lo que sea, en cada caso, mejor, urgen a dar respuestas con seriedad inaplazable.

La muerte acompaña al hombre desde que nace. Sócrates es el tipo del sabio que hace de la filosofía una forma de vida fundada en la verdad, y un camino para saber morir. La ironía en la vida del “más santo de los hombres” de su época es haber tenido que tomar un veneno (la cicuta) y suicidarse para dar cumplimiento a las

leyes de la justicia de una sociedad que no soportó ser cuestionada hasta el fondo en sus pseudo-certezas y falsos valores. La paradoja es que, haciendo el bien, Sócrates muere bien. Padeciendo la injusticia, Sócrates se hizo más justo, encarnando así la puesta en marcha de la inquietud radical que anida en todo hombre en el anhelo por darle un sentido trascendente a su vida. A Sócrates sus verdugos le dieron una buena muerte.

II

La buena muerte. Es algo que todos deseamos. Es algo que, sin poderlo poner en palabras o que tenga una representación concreta, todos intuimos que sería lo más deseable que nos ocurriera, en el entendido de que se ha aceptado el hecho de morir, y de que eso puede ocurrir en cualquier momento. Asumir la muerte, acoger la extrañeza de lo que se nos presenta, quizá, como un dejar de ser, puede ser difícil, aterrador. Al grado de que evadimos tenerla presente en primera persona. Pero la evasión no puede eximirnos de un caminar hacia. El significado del buen morir se expresa en imaginarios sociales y artísticos; forma parte, así mismo, de cosmovisiones religiosas y concepciones filosóficas. Algunas personas se forman una idea de cómo les gustaría terminar sus días. Todo esto supone suficiente lucidez, serenidad, opciones y actitudes adoptadas mientras la vida sigue apareciendo, en medio de penas y dificultades, valiosa y amable.

En este contexto, la cuestión de la eutanasia ha entrado a formar parte del cuestionario básico de la bioética en nuestros días. Se trata de una cuestión que se plantea a propósito de los sufrimientos de la vida que nos pueden llegar a parecer insoportables. De dolores físicos o de grandes disminuciones en el uso de capacidades y facultades. Formas de existir en

las que la palabra “felicidad” parece perder todo significado o posibilidad. Y dado que se trata, en todo caso, de una vida humana a la que está asociada la igual dignidad que la hace valiosa en sí, el cercenar la vida “por piedad” ha llevado a los hombres a preguntarse qué valores están en juego. Así, autonomía, justicia, muerte digna se han convertido en factores que piden una recta ponderación para tomar decisiones. Ya se trata de una eutanasia pasiva o de una activa, se trata de modos de intervenir, de enfrentar la muerte de otro modo al de una “muerte natural”.

III

La cuestión de la eutanasia suele plantearse en términos de posicionamiento moral: sí o no, a favor o en contra; de proceder al modo liberal o al modo conservador; tema tabú o asunto trivial. ¿Sabemos realmente lo que está en juego? ¿Es posible hacer un juicio objetivo sobre un misterio? ¿Podemos disponer, en “autonomía” de lo que sabemos que no es nuestra posesión? ¿Es posible ser “objetivo” de cara a las víctimas de una vida disminuida, insoportable quizá, sometida a un dolor insoportable? ¿Es posible ser empático y, al mismo tiempo, objetivo, frente a un semejante que no quiere más vivir? ¿En qué medida el cercenar la propia vida o contribuir a que otros lo hagan es un buen morir? ¿Está dispuesta la sociedad a asumir la exigencia del “rostro del otro” que dice “no me mates” (E. Lévinas) y que, al mismo tiempo se dice a sí mismo “mi vida es mi vida”, “denme ya una buena muerte”? ¿Es auténtica autonomía decidir no vivir más? ¿Es autonomía la decisión de este tipo cuando para ejecutarla es necesario toda una estructura social, moral, sanitaria, estatal que la hace posible? ¿Hemos domesticado el sentido del misterio de la propia existencia? ¿Queda externalizado lo que ocurre en

lo más profundo del fuero interno en la simple disyuntiva “sí o no” quitarse la vida o ayudar a que otro la pierda? ¿Es la eutanasia un modo de atestiguar un misterio que algún día fue motivo de celebración? ¿No habría que plantear los problemas, dilemas y aporías de la eutanasia a partir del “nosotros”? ¿No es Dios el último interlocutor, la presencia ante la que, quien muere, toma sus decisiones?

Estas y otras interrogantes interpelan nuestra conciencia frente a este delicado tema. La relevancia de no esquivarlas o responderlas sin tener presente el sentido del misterio está ligada al hecho de que no acabamos de saber qué es vivir y vivir bien, cuando, a causa del sufrimiento que nos parece o excesivo o inútil, tenemos que enfrentar el buen morir. Lo que intuimos es que la vida no es una pasión que se consume inútilmente, que tiene una honda belleza y bondad que nos hace amarla y aferrarnos a ella. Si el caso Sócrates nos sigue interpellando es porque descubrimos que en su decisión de aceptar la muerte hubo valores que le parecieron mayores que el de su propia vida.

Cualquier consideración ética tendría que tomar en cuenta algunos datos básicos acerca del ser humano, que fácilmente pueden pasar inadvertidos. Podemos enunciarlo aludiendo a lo que implica la realidad del “nosotros”, el valor y el sentido de la vida, la dignidad humana y el misterio del ser. Realidades interconectadas unas con otras.

- Vivimos en relaciones y de relaciones. “Toda vida verdadera es encuentro”¹ afirma Martin Buber. Relación es una vinculación vital entre personas. Esta afirmación supone el verdadero encuentro de

un yo con un tú, un nosotros y un ellos. En el orden funcional, antropológico y biográfico, los vínculos pueden ser de muy distinta naturaleza. La profundidad de los vínculos sociales supone un tipo de amistad entre los hombres. Solemos valorar de forma especial los vínculos de tipo afectivo, aquellos que nos unen más a los otros. La naturaleza del vínculo social toca las fibras más profundas de lo humano. El orden de la comunicación en el que llegamos a advertir que conformamos un *solidum* entre todos los hombres.

- Casi todas las personas intuyen que su vida tiene un significado y un gran valor. Que existe un quehacer en el mundo que ha de ser valorado, al menos por quien lo realiza y que ha de llenar la vida de felicidad. Cuando descubrimos el hondo significado de ciertos momentos y experiencias vitales intuimos que, en medio de lo fugaz y lo perecedero, hay algo que permanece.

“El dolor dice: ¡Pasa! [...] Mas todo placer quiere eternidad — ¡quiere profunda, profunda eternidad!”² La frase citada del pensador Friedrich Nietzsche indica ya que la vida encierra un hondo misterio, que no acabamos de aprender a venerar. La eutanasia busca que el dolor pase. Quien decide por la eutanasia, en la medida en que se es consciente, se hace cargo por su cuenta de adentrarse en ese misterio, o de ignorarlo. Hay en una decisión así algo profundamente desconcertante. La vida nos es dada. La conciencia del don trae consigo la gratitud.

1. MARTIN BUBER, *Yo y Tú* (Madrid: Caparrós, 1998), 18.

2. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2003), 318.

El sentido está en la propia vida y está en los otros. No se trata meramente de una cuestión de autonomía. Ésta, bien entendida, nos vincula más a los demás que las leyes heterónomas. La autonomía descubre la común humanidad que nos une a unos con otros. Es expresión del descubrimiento de la propia dignidad. Y esta pasa, como advirtió I. Kant, por el asombro, lleno de veneración, ante la ley moral “dentro de mí”.

El buen morir se esclarece a la luz de la pregunta acerca de lo que me cabe esperar. Y la esperanza digna de una persona responsable, está ligada a la escucha de esa ley moral que me une a todos los hombres. “El hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás”.³ “[...] obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal.”⁴ Estos principios, aparentemente formales, están, en cada caso, llenos del contenido de lo que, en la situación concreta, exige el respeto de la dignidad humana. La persona sufre pide no solo respeto, sino también veneración, compasión como capacidad de acompañar y, de ese modo, dar sentido a lo que parece no tenerlo.

- En el corazón del hombre anida un profundo “apetito de ser”, una exigencia ontológica (G. Marcel). La vida es un misterio, no un problema. No podemos simplemente ponerla frente a nosotros como un objeto. Estamos de tal manera envueltos en el ser que no cabe afirmar simplemente que la vida es “mía” a título de propiedad privada. El misterio del ser es el misterio de la relación intersubjetiva, del ser-con y para los otros.

La vida es mía en cuanto que solo a mí corresponde responder por lo que en conciencia y libertad haga de ella, siempre en referencia a los demás, a partir de las posibilidades que nos ofrecen y de lo que nosotros, por nuestra parte, podemos dar. Nos debemos a los otros. En este sentido la vida es indisponible. La paradoja de la eutanasia es un disponer de la vida.

Buena muerte es morir con dignidad, de cara a los otros, de cara a sí mismo. De cara a quien, acaso anónimamente, nos habla e interpela desde el fondo de nuestra propia conciencia. Si, como afirma Martin Buber, “toda vida verdadera es encuentro”, la muerte, como culminación de la vida, es el encuentro definitivo con quienes amamos, y de quienes deseamos despedirnos causando el menor dolor posible. Y es también el encuentro definitivo con el Tú a quien debemos la vida.

La muerte digna del ser humano es la que lleva a su culmen la vida verdadera. “Porque lo más propio de la vida es que no nos pertenece” la eutanasia no puede ser un tópico más de la bioética. Apela al sentido del ser hombre, al significado que encierra cada vida, que siempre es encuentro; a un misterio sagrado que acaso no hayamos aprendido a venerar adecuadamente. Que, en todo caso, creemos, a todos nos espera.

En su novela *Recuerdos de la casa de los muertos*, escrita después de una estancia en Siberia obligado a trabajos forzados, el escritor ruso F. Dostoyevski pone en boca de uno de sus habitantes esta confesión: “Todos nos hemos deshabitado de la vida, todos somos más o menos inválidos. Tan deshabitua-

3. IMMANUEL KANT, *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Alianza, 2008), 249.

4. *Ibid.*



dos estamos que a veces casi sentimos repugnancia ante la vida verdadera, la vida ‘viva’, y por eso mismo no toleramos que nos la recuerden”. Quien decida en favor de la eutanasia tendría que preguntarse si en realidad sabe lo que

está en juego y ha aprendido a venerarlo. La decisión de rebasar por cuenta propia el umbral de la vida pide nuestro respeto, aun cuando sintamos que ni la autonomía ni la disminución del sufrimiento sean más valiosos que la vida “viva”.

Foto: A. Peach, 2019.

Bibliografía:

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2003.

Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, 2008.

Buber, Martin. *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós, 1998.

Recibido:
16 de enero de
2019
Aceptado:
05 de mayo de
2019

CONSIDERACIONES EN TORNO AL VACÍO Y LA INEXISTENCIA DEL AQUÍ Y EL AHORA

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ*

* Doctor en Filosofía, miembro de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Es profesor e investigador del Centro Universitario de los Valles, de la Universidad de Guadalajara.

Resumen: Se procederá inicialmente con algunas aseveraciones respecto a la utilidad posible de las cosas y los sucesos, incluso de aquellos que podrían parecer innecesarios. Posteriormente, el texto abordará los significados de la vivencia del vacío, así como la relación de este con la trascendencia, incluso asociándolo con los conceptos de soledad y plenitud. La última parte alude una triple crítica a la idea del aquí y el ahora, refiriendo argumentos concretos para considerar la vacuidad de tales nociones.

Palabras clave: vacío, aquí y ahora, soledad, utilidad, sentido.

Abstract: The article begins with some assertions about the possible utility of things and events, even those that might seem unnecessary. Later the text will address the meanings of the experience of emptiness, as well as the relationship of emptiness with transcendence, loneliness and fullness. The last part refers to a triple critique of the notion of "here and now", referring concrete arguments to consider the vacuity of those ideas.

Key concepts: vacuity, here and now, loneliness, utility, meaning.

1. El valor de lo existente

En la historia del pensamiento occidental ha solido considerar al vacío, la ausencia de sentido, la carencia de motivación, la falta de claridad o la ignorancia como aspectos desagradables que deben evitarse a toda costa. No obstante, enseguida se propondrán algunos aspectos para la confrontación de tal postura.

Casi ninguna persona estaría de acuerdo en que una navaja sea "mala", que deba evitarse la producción de las mismas o que se prohíba venderlas. Obviamente, una

navaja puede causar daño dependiendo de su uso, pero adecuadamente utilizada se vuelve una herramienta a la que difícilmente se puede renunciar en ocasiones específicas. Del mismo modo, no podemos desestimar el valor de unas tijeras, un taladro, una sierra o un bisturí. En otra dirección, podríamos considerar el valor del veneno. Si bien es usado para eliminar insectos, también puede ser empleado de tal modo que termine siendo dañino para alguna persona. Solo en tales casos será perjudicial.

Asimismo, hay quien piensa que internet es algo que debe prohibirse; pero se trata de una herramienta de alto beneficio en forma proporcional al uso o a la intención con que se utiliza. Más que prohibir, lo inteligente es proveer la información para que su utilización pueda ser mayormente benéfica. De tal modo, queda asentado que muchas de las herramientas materiales que son útiles podrían ser perjudiciales dependiendo del uso. ¿Podríamos considerar los mismos parámetros en nuestra idea del vacío? Desde luego. El vacío puede ser un punto de partida útil o el inicio de la auto-destrucción y la incongruencia, según se lo viva o experimente.

Desgraciadamente, no se nos ha enseñado a tratar o “lidiar” con el vacío, tal como se nos ha enseñado a utilizar una sierra o una navaja. El camino común es desacreditar las experiencias de vacío como si nada benéfico pudiera obtenerse de ellas. Al dejar fuera al vacío nos sustraemos de mucho. Es común encontrarse con quien consuela a un doliente diciéndole “no llores”; con quien alienta a las personas pidiéndoles que “no se sientan mal”; con quien motiva a cualquiera que vive momentos de duda asegurando que son “la mejor persona en el mundo”. En vez de invitar a evitar el llanto, podríamos esperar alternativas que surjan de entre el goteo de las lágrimas; antes que solicitar evitar la tristeza, cabría entenderla como un motivador que impulsa a la búsqueda de lo que se desea o al replanteamiento de los deseos; contrario a considerarnos lo mejor que ha llegado al mundo, podemos entendernos como miembros operativos de una realidad superior a nuestra precariedad y partícipes de un sistema mayor a nuestros egoísmos y afanes.

Los hay quienes consideran que hay cosas en el mundo de las que no se puede obtener ninguna utilidad. Recuerdo a quien afirmaba que los virus eran la evidencia

de entes que no ofrecen ningún beneficio, olvidando que de algunos de ellos se desprenden las vacunas, por ejemplo. Otro más refirió la inoperancia de la ignorancia y la necesidad de combatirla con una cruzada por la educación, sin darse cuenta de que su mismo apasionamiento educativo tenía como punto de partida combatir aquello que él mismo suponía prescindible. Del mismo modo, recuerdo haber escuchado la afirmación de que la religión es siempre improductiva y perjudicial. No considero que eso sea sostenible, a menos que se crea que no se pueden gestar nuevas posibilidades de espiritualidad a partir de las crisis religiosas o que a través de las controversias contra algunos credos no se propician nuevas convicciones. Cualquier creencia requiere de un punto de partida contrario para poder impulsarse. Incluso si el lector considera que las guerras no han sido provechosas en ningún sentido, podría dirigir su mirada al aprendizaje que el dolor derivado de ellas ha ofrecido a los humanos. En ese sentido, el estudio de la historia (a partir de fuentes fidedignas) aporta elementos fundamentales para dar sentido al dolor de los que nos antecedieron en el mundo. Las crisis o recesiones pueden ser útiles si llevan a un despertar comunitario que impulse a los miembros de un grupo a exigir que sus dirigentes ofrezcan un mejor camino de desarrollo.

Las carencias han sido útiles en las experiencias de vida de muchas personas, las han enriquecido en la medida en que derivan distintos lineamientos o caminos factibles de ser recorridos. La precariedad puede ofrecer perspectivas distintas de la vida y orienta al individuo que la vive a enfatizar en situaciones que considere oportunas. Quien ha estado profundamente enfermo sabe que la vida es frágil y a partir de ahí puede orientar su existencia hacia caminos más productivos y benéficos. Muchos han otorgado un nuevo signi-

ficado a su vida a partir de las rupturas amorosas, el término de sus relaciones o la experiencia de ser defraudados; otros, ciertamente, han encontrado en ello el declive de sus días. Pero no es la situación lo que genera esas consecuencias, sino la experiencia del vacío que nos permitimos vivir ante ellas. El vacío debe ser vivido para poder ser significado en forma adecuada; pero es desaprovechado cuando se le niega al intentar llenarlo.

Con todo esto, no se propone adoptar la idea de que “no hay mal que por bien venga”, pero lo que sí se afirma es que todo aquello que existe puede tener una utilidad en función de la manera en que sea comprendido.

2. La vivencia del vacío y la trascendencia

La presencia del vacío en nuestra vida no supone por añadidura su asimilación o su adecuada concepción. No hay manera de evitar el vacío, lo que sí es posible es aprovecharlo para nuestra comprensión del mundo.

La vivencia del vacío no es una consecuencia automática de su presencia en nuestra vida. Es oportuna la significación adecuada que conlleve un crecimiento en los momentos en que el vacío acontece. No es un proceso sencillo, supone una especie de aniquilación de lo previo. Para llenarnos de algo nuevo es necesario expulsar lo que ocupa demasiado espacio. Las vivencias antecedentes no deben desperdiciarse, nos podemos alimentar de ellas.

A diferencia de la oruga que se convierte una sola vez en mariposa, los humanos pasamos por distintos procesos de cambio que pueden ser favorecidos si no negamos la experiencia del vacío. De hecho, tal experiencia, una vez captada, supondría que estamos listos para ejercer un cambio, permitirlo, dejarlo estar. Por ello es tan trascendente que todo lo que llevemos a nuestro cuerpo y a nuestra mente

posea una calidad de tal suficiencia que nos permita subsistir a pesar del encierro y a través de él.

Cuando se utiliza el término trascendencia, usualmente se entiende que refiere a un ir más allá de algo. Aquello sobre lo cual se debe ir más allá es la cuestión fundamental sobre la cual se asienta el significado que cada uno forje sobre lo que implica trascender.

Trascender lo racional

Se podría decir que se deben trascender las costumbres de un determinado grupo para entonces poder liberarse de él; pero al mismo tiempo, algún miembro de ese mismo grupo puede pensar que lo que debe trascenderse es el afán egoísta de superar o separarse del grupo. Otro más podría decir que lo que debe trascenderse es la idea misma de la posibilidad de la liberación o, incluso, trascender toda posibilidad de trascendencias, aunque eso mismo sea contradictorio.

En términos más sencillos, una mujer contemporánea puede mencionar que ha trascendido la necesidad de tener hijos, pero otra podría referirle que no ha trascendido su egocentrismo y que por ello no desea ser madre; también podría advertirse que la última no ha trascendido la idea de que el egocentrismo es enemigo de la maternidad. Siendo así, como puede verse, la idea sobre la trascendencia no solo define una palabra, sino la vivencia que sobre la trascendencia misma se tenga. Por tanto, no entiendo la trascendencia como sinónimo de estar por encima de algo tangible, sino como un proceso que supone ubicarse en una etapa diferente, donde un estadio previo ya ha sido dejado atrás.

En Occidente, la relación usual entre el vacío y la trascendencia consiste en que debe evitarse el primero para que lo segundo sea posible. De hecho, cuando a



una persona se le observa en proceso de trascendencia se la suele vincular con la plenitud que le produce la satisfacción de sus necesidades, como proponía Abraham Maslow, o con la realización plena de sí, bajo las lógicas llenas de relieves armoniosos y condescendientes que proponen algunos humanistas seguidores (parciales) del psicólogo estadounidense referido. Todo lo contrario, el vacío no necesariamente es un obstáculo para el logro de la trascendencia, sino más bien una de sus pautas u orígenes. Esto último que advierto no es novedoso, pues es sabido que lo más importante en el Zen es caer en la cuenta del vacío. El *shuniata* es el centro del Zen y representa una plenitud que guarda una considerable relación con la contemplación que proponía Juan de la Cruz, místico español, al referir la noche oscura. Para entrar en contacto con lo Absoluto se requiere de una mente vaciada, es decir, una mente que se ha trascendido a sí misma.

Por ello, el vacío que se propone en el misticismo oriental no se asemeja ni vincula con una ascesis maniquea o masoquista en la que lo espiritual se relaciona con el sufrimiento físico o la privación de placeres. De hecho, la propuesta apofántica (de *apo* = sin, y *phatis* = palabra o lenguaje) de Oriente no otorga valor a las ideas, imágenes, símbolos y representaciones que se acuñan para el desarrollo interior del espíritu, sino que se orienta hacia el vacío de la conciencia y propone su limpieza de todo contenido imaginario o conceptual.

La importancia de la meditación radica en que con ella se logra nulificar el empeño que la mente racional invierte en dominar e intentar controlar la realidad. La meditación es un proceso hacia la trascendencia del propio pensamiento; en ella se facilita el acceso al vacío. Asimismo, la meditación ha de ser contemplativa, debe centrarse en vaciar a la conciencia de la actividad protagonista y dirigente (controladora) del yo.

Foto: Igor Spasic, 2016.

La trascendencia no es una meta sino un eslabón del proceso del vaciarse de todos los contenidos concretos, sensitivos, imaginativos, volitivos y afectivos. Para lograr el vacío se requiere de la trascendencia y no a la inversa. Por ningún motivo, como suele sugerirse, se debe evitar el vacío.

El vacío en Occidente y en Oriente

Con lo anteriormente referido es posible observar una diferencia cultural entre Oriente y Occidente, al menos en su concepción del vacío. Basta recordar que en Japón se considera a lo vacío como algo puro, limpio y transparente; por el contrario, a lo lleno se le entiende como algo sucio, saturado de impurezas. El vacío no se observa como algo negativo, sino como la alternativa de estar libre de condicionamientos y apegos. En esta tonalidad, es sugerentemente cómico el discurso de algunos individuos que refieren sentirse vacíos, afirmándolo como algo desagradable o contra lo que quieren luchar. Si realmente estuvieran vacíos, en el sentido amplio y místico de la cuestión, tendríamos que felicitarlos al escucharlos. Sin embargo, lo que realmente refieren estas personas es estar aburridas, no vacías. No hay un vacío fecundo y productivo sin ejercicio contemplativo. Las recurrentes referencias a las sensaciones de vacío no son más que malestares producidos por la monotonía o la desconexión producida por realizar actividades que no se han elegido realmente a profundidad o con conciencia.

La resignificación del vacío y su avance en la ruta de una consideración más aceptable del mismo es una pauta para la estructuración de una vida mayormente mística. El Vacío es el Absoluto al cual han de regresar todas las cosas y desde el cual emergen. El vacío fecundo en la vida cotidiana se logra paulatinamente con el desprendimiento, la ausencia del apego y

la ruptura con las ataduras convencionales, pero no en la destrucción de todo ello. Es difícil ser un humano sin necesidades, pero es posible no estar centrado en ellas todo el tiempo; no es posible vivir sin pensar, pero puede restarse protagonismo a nuestro pensamiento; no hay manera de evitar la interpretación (entendiendo a la hermenéutica como un acto natural), pero es menester que evitemos la categorización de los propios juicios como verdades irrefutables; no hay manera de dejar de desear, pero hay formas de evitar que nuestra vida se convierta en un camino fatigoso hacia la consecución de todos los deseos.

No concibo una manera de dejar de ser yo, pero me es posible intuir que yo no soy lo que pienso de mí; no aspiro a la inmortalidad, pero imagino formas de concebir a la muerte como un modo de vida; no esperaría existir sin representaciones de la realidad, pero me es factible significar a mis representaciones como ficciones necesarias. Por todo lo anterior, el vacío derivado del desalojo de las pretensiones no es la aniquilación de los sentimientos, los pensamientos, las intuiciones y las intenciones del hombre, sino su purificación.

3. Vacuidad, soledad y plenitud

En la sección anterior referí a la meditación como pauta de la trascendencia y encaminamiento hacia el vacío. Para que tal meditación sea posible y fructífera es requerido cierto aislamiento. Sin embargo, la experiencia de la soledad a la que conlleva la actitud de aislarse suele ser temida. La soledad no es real, o no es vivida completamente, si está acompañada de ruido, de distracciones o de pensamientos que quedan anclados en los acontecimientos del pasado. Además de la soledad, el silencio otorga elementos imprescindibles para la audición de la plenitud.

El ejercicio de aislarse no garantiza por sí mismo la vacuidad necesaria que conlleva a la plenitud. Este es uno de los puntos que suelen ocasionar más problemas a los interesados en las cuestiones místicas. La renuencia a la meditación por los requerimientos que le anteceden es uno de los factores que alejan al humano contemporáneo de la vacuidad fecunda. Algunos no se permiten la contemplación por el supuesto de que implica perder tiempo. Aquellos que tienen más fastidio al silencio y a la quietud son habitados por la ansiedad ante sí mismos, temen dejarse vaciar del todo y se cierran a la experiencia trascendente que eso les proporcionaría. No han sabido reconocer que lo Absoluto se comunica con toda su intensidad a través del silencioso fondo que no quieren descubrir en ellos.

Las personas solemos buscar respuestas, pero no silenciarnos nuestras intrépidas preguntas después de hacerlas. Deseamos que la respuesta llegue y no permitimos el silencio necesario. Más aún, no nos damos cuenta de que la respuesta está dispuesta a ser escuchada, la ahogamos con la expectativa de que se muestre del modo en que suponemos que lo hará. Cuando permitimos el silencio nos damos cuenta de que no todo son sonidos y de que existen respuestas que se escuchan fuera del plano de lo auditivo. Esto no significa que el universo responda, sino que el universo es la respuesta. Los seres humanos no hacemos preguntas, somos la pregunta. Cuando la pregunta que somos se permita ser expresada habrá capacidad para captar la respuesta. El mismo hecho de preguntar es una especie de respuesta sobre lo que somos, todos y cada uno. Las preguntas pierden sentido sin el silencio necesario, pues no pueden ser respondidas o, mejor, no se escucha la respuesta ya existente.

Del mismo modo en que solemos temer al silencio que nos conduce a la

meditación, tememos a la quietud. Tan acostumbrados estamos al vaivén del mundo contemporáneo que interpretamos, casi automáticamente, que la quietud es sinónimo de parálisis. Nos equivocamos. La quietud se logra tras el suficiente movimiento que la concentración exige. Trabajar sobre las propias distracciones, hacerse consciente de ellas, es ya un movimiento necesario. Queremos estar siempre en acción, sin comprender que la quietud es producto de nuestra propia energía. Por ello, concebir al vacío como algo a lo que se debe enfrentar y no como una oportunidad que promueve la plenitud es un error común de nuestra época. Se teme al vacío sin comprender que en él podría encontrarse la respuesta que se busca inadecuadamente en cualquier individuo con apariencia de gurú o en fanfarrones que suelen promoverse con elaboradas persuasiones mediáticas. Seguimos esperando que la respuesta llegue de afuera, de otro que cree que la tiene.

La plenitud derivada de la meditación que dirige a la vacuidad es una plenitud desprovista de luces y reflectores. Estando ahí, son estorbosos los pensamientos elaborados, no se razona sobre algo, sino que se contempla en la oscuridad. Son instantes en los que reina una tranquilidad fortificante y llena de energía, suceden movimientos internos sin alterar la posición del cuerpo. Aparentemente, es un estado onírico en el que no hay distinciones y todo se configura de la misma manera. Ahí existe una presunta oscuridad, pero es una oscuridad de la que surge la luz sin destruir la tiniebla. Cuando la visión logra purificarse, la luz puede encontrarse en la oscuridad y a la inversa, ya no hay tales distinciones. Del mismo modo, en la bondad se encuentra la imperfección y se observa la confusión de la maldad, todo se vuelve una línea que une a las partes. El hombre y la mujer son vistos como conte-



Foto: Tuncay, 2014.

nedores de lo Absoluto. La meditación tiene una virtualidad purificadora cuando no busca respuestas, sino que permite el silencio desde el cual la respuesta se hace oír. Cuanto mayor es la oscuridad y el vacío, mayores serán sus efectos restauradores, lo cual está en sintonía con el *zanmai* del Zen. Semejantes logros solo son posibles luego de perseverancia, paciencia y constancia. Tales cualidades difieren de lo cambiante, impaciente, parcial y vertiginoso que suele ser el individuo común, distraído por lo que se le presenta en los medios de comunicación y los convencionalismos sociales, pretencioso con lo que sabe e ignorante de su propia ignorancia.

4. El engaño del aquí y el ahora

Durante mucho tiempo se ha creído que una de las evidencias que muestran el amplio criterio, la rectitud y la iluminación de las personas, consiste en poder vivir el

aquí y el ahora. Esto suele entenderse como estar en el lugar preciso en el que se está (sin querer estar en otro sitio) y vivir el tiempo concreto en el que la conciencia se hace cargo de eso mismo. Naturalmente, la atracción de tal propuesta es apabullante. Por un lado, nos permite desentendernos de un futuro que aún no llega y también nos favorece al aceptar lo que la circunstancia situacional nos brinda. Estar fuera de concentración o dejar de lado la atención de estos dos elementos sería caer en el vacío, en la discordancia con el sitio donde se está y el momento en que se es. Esa es la idea general sobre ese tópico. Sin embargo, expondré enseguida algunos de los motivos por los que es oportuno vaciarse adecuadamente de la idea del aquí y el ahora.

La polivocidad del momento presente

Consideremos la posibilidad de que el presente no sea unívoco. Es decir, ahora

mismo están sucediendo muchas cosas a nuestro alrededor sin que nos demos cuenta; el presente, como conciencia de lo que sucede, es diferente en cada persona. Cada ahora es distinto para cada persona de acuerdo con lo que son sus circunstancias conscientes. Esa última palabra es fundamental puesto que no somos conscientes de todo lo que sucede en el presente a nuestro alrededor y, por tanto, el ahora que concebimos nunca es realmente el ahora. Son cuestiones muy diferentes el ahora y mis ideas sobre el momento presente que estoy viviendo. Mi ahora es múltiple, no unívoco. Percibo del ahora una porción muy limitada, solo la que penetra en mi conciencia y, la mayoría de las veces, muy a la propia conveniencia. Esto significa que el ahora que es percibido no es en realidad el momento presente.

Más aún, casi todos los referentes del ahora (o que actualmente utilizamos) tienen su epicentro en el pasado. Usamos ahora un lenguaje que no aprendimos ahora, nos referimos a nosotros con una imagen personal que no hemos forjado, ni recibido, ni aprendido ahora. Tampoco sucedieron ahora nuestras secuencias sobre el proceso de nuestra vida, pues siempre que decimos “ahora estoy mejor”, lo hacemos en comparación con algo que no estamos siendo ahora. Por si fuera poco, el ahora que concebimos, en la ingenua suposición de que es como lo hemos construido, es un producto psicológico de acuerdo con las necesidades, anhelos, supuestos y lazos que tenemos con el mundo exterior. El criterio desde el cual ejecutamos la interpretación sobre el éxito de nuestra propia vida (o presente) nunca está situado en lo actual y no es realmente nuestro.

¿De qué cosas tan limitadas o de qué porción tan apocada de cosas se puede ser consciente? ¿Realmente es eso lo que constituye el ahora? ¿Se acepta que con

esa descripción se asume que después de ahora ya no se será consciente? ¿Es el ahora un instante que huye de nuestra presencia cuando apenas lo concebimos o es algo que permanece lo suficiente como para darnos cuenta? ¿En caso de lo segundo seguiría siendo el ahora?

Cualquier percepción sobre la propia felicidad no se dilucida por algo que está sucediendo en el momento preciso en que se afirma, sino en función de un objeto que no está presente en el momento en el que genera esa sensación. Pero, aun así, el ahora no puede ser reducido a lo que sentimos en el momento en que estamos diciendo algo. Y aunque así fuese, eso solo sería la descripción concreta y específica de un solo individuo sobre su momento actual, no es un ahora en el estricto sentido.

La imposibilidad de un ahora lineal

Además de considerar la imposibilidad de referir un ahora unívoco, es importante aceptar lo remoto de un ahora lineal. Lo anterior significa que el tiempo no es necesariamente como lo concebimos, sino que es solo nuestra representación del movimiento de acuerdo con las capacidades de captación de las que hemos sido provistos o que la evolución nos ha permitido desarrollar hasta ahora. Pero ¿qué tal si el tiempo no tiene forma de una línea, sino que contiene posibilidades diferentes? Hemos sido educados para percibir el tiempo como una especie de recta numérica en la que hay pasado, presente y futuro. Normalmente, el cero está posicionado justo en medio de las rectas numéricas, entre los números que llamamos negativos y positivos. ¿Dónde se posicionan a sí mismos los entes evolucionados del *homo sapiens*? ¿En el cero! ¡Justo el punto principal donde podríamos seguir siendo protagonistas! Es iluso pensar (y creerlo) que el ahora, el punto desde el cual todo es pasa-

do y futuro, depende del sitio del supuesto ahora en el que estamos depositados. El asunto no termina ahí, pues la triple temporalidad solo es posible en el tiempo lineal al estilo de la recta numérica. ¿Seremos capaces de vaciarnos de la consideración del tiempo lineal?

En nuestra reducida comprensión convencional, percibimos solo una parte del tiempo y es por ello que el iluso ahora del que nos jactamos de poseer no es más que una quimera. Por ello, si lanzamos una piedra por la ventana, puede no caer en el piso, como nos lo diría el sentido común. Podría ser que choque con una de las paredes del edificio y se destruya en varios trozos en su viaje al suelo, o bien, podría suceder que un individuo en un piso inferior del edificio abra la ventana para admirar el bello día y reciba con regocijo a la piedra en su cráneo, que exista un techo prominente en el primer piso del edificio y evite la caída de la piedra o varias posibilidades más. También puede suceder que, simplemente, la piedra nunca haya sido lanzada y que estuviéramos visualizando solo la imaginación de un pobre hombre que temió aventar la piedra que ahora lo acompañará bajo la almohada. O quizá ya sucedió y solo lo recordamos tan vívidamente que suponemos que es el ahora. Creemos que vivimos en la cara presente del poliedro y que avanzamos linealmente hacia delante (como si el atrás o adelante fueran siempre tan claros). La cara que vemos tiene su cara opuesta que sigue latente. Las decisiones que no tomamos en el pasado (un viaje, un puesto laboral, un romance o una elección cualquiera) están latentes en una arista del futuro o del pasado, o del intervalo entre esos como posibilidad.

El afán por dominar el tiempo y mantenerlo en ese constante ahora del que tanto nos alegramos de pertenecer no es más que soberbia. Consideramos que somos

equilibristas que van en la cuerda del tiempo y que el cero está siempre bajo nuestros pies. ¿Realmente avanzamos o solo está corriendo el tiempo? Algunas personas refieren que su camino de vida es ahora mejor que ayer o que hoy han superado muchas cosas que antes no veían, pero ¿acaso hoy pueden verlo todo con claridad? ¿Su próximo y posterior ahora será igualmente optimista? ¿Se están engañando en su actual presente en el que se sienten dichosos sin conocer su eventual dicha futura? No avanzamos, estamos envueltos en un espacio-tiempo no lineal. El tiempo tiene muchas caras, hay pasados que desde otra arista del tiempo no han sucedido aún y futuros que no son un futuro hoy. ¿Dónde está lo que elegimos no vivir? ¿Realmente dejó de existir o está en una cara del poliedro? ¿Es cierto que nos ubicamos en una sola cara o estamos habitando una cara que aún no sucede y que ya queremos vivir? ¿Hay un solo futuro o están ahí varias posibilidades latentes del mismo? El tiempo ha sido dividido en hoy, ayer y mañana, pero eso solo alude a la línea del tiempo convencional que solemos comprender desde una apuesta exclusivamente longitudinal.

La necesaria corporeidad del aquí

El aquí es un término que supone muchas controversias. Pues el aquí que concebimos solo es posible si nuestra conciencia está siempre ubicada en la corporeidad. Anteriormente referí la importancia de la meditación y no mencioné que es en tal experiencia donde la conciencia trasciende lo que hemos entendido por el aquí. Nuestra posición en el mundo es siempre móvil. Nada es estático y nuestro aquí es tan ficticio como la suposición de que la Tierra es el centro del universo.

Se me podrá preguntar: ¿tienes manera de negar que ahora estás aquí? En parte, sí. Estoy en el sitio que mi cuerpo ocupa y estoy

en muchos lados como posibilidad o en otras formas. ¿Dónde estaré en el ahora del sujeto que lea esto cuando yo esté muerto? ¿Hay un *aquí* donde pueda estar o eso es posible solo mientras el cuerpo exista? ¿Dónde están los que han muerto? ¿Realmente no están aquí o es que su *aquí* ya no se delimita por su cuerpo? Cuando el espacio deja de ser perceptible por los sentidos y se vuelve multidimensional, el *aquí* no es más que una familiar manera de tranquilizarnos.

Nuestra necesidad de comprender la dimensión espacio-temporal, por medio del *aquí* y el *ahora*, nace precisamente del miedo al vacío y al descontrol que tal nos produciría si alteramos nuestro esquemático orden de las cosas y los eventos. El *aquí* y el *ahora* son constantemente, siempre es el *aquí* y el *ahora* desde el parámetro común y nunca lo es desde la lógica expuesta. Hace diez años yo tenía un *aquí* y *ahora* al igual que hoy. Lo que es distinto son las circunstancias de eso; así que hablemos de hacernos conscientes de algunas de las circunstancias que nos rodean, no de un *aquí* y *ahora*. En realidad, nos es difícil concebir otra forma de entender el tiempo que no sea la lineal y, para muchos, la sola consideración de otras posibilidades genera vértigo. La vacuidad en la cual flotamos es evadida con nuestros controles espaciotemporales. Sin embargo, en esta concepción de las cosas, la vida misma no tendría que terminar con la muerte. El vacío no supone, al menos en ese caso, una terminación, sino una ampliación de posibilidades

Conclusión

El valor de lo existente no se encuentra en la inmediatez, sino en la forma en que nos relacionamos a ello, pues a partir de lo que podría parecer algo desagradable, inútil e incluso dañino es posible propiciar beneficio o satisfacción.

Probablemente, una de las vivencias que más inoperante o inservible se ha creído cotidianamente es la del vacío. No obstante, una adecuada vivencia del vacío podría incluso apuntar a distintas consideraciones sobre lo que es la trascendencia o aquello a lo que queremos trascender.

Desde el punto de vista de la vacuidad, ni siquiera la soledad implica alejamiento de la plenitud. En ese sentido, si bien suele invitarse a la vivencia exclusiva del *aquí* y el *ahora*, como una manera de entender aquello a lo que llamamos realidad, también conviene intuir que el *aquí* no es el único sitio, ni el *ahora* el único momento. La perspectiva de la complejidad es mucho más amplia que un momento concreto y un lugar específico. Somos combinación de momentos y de espacios en los que hemos estado, la polivalencia es concreta, pero nunca limitada. Condicionar la mirada a la exclusiva subjetividad del instante equivale a acortar los alcances de nuestra perspectiva. En este sentido, como en tantos otros, ubicar la vacuidad de tales nociones conduce a globalizar nuestro propio espectro filosófico.

Sugerencias de lectura:

Eckhart, Meister. *El fruto de la nada y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 2011.
Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 2003.
Sevilla, Héctor. *Apología del Vacío*. Ciudad de México: Colofón, 2016.

FILOCTETES Y LA DISOLUCIÓN DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN COMO PAUTA DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA TRÁGICA EN EL DRAMA ANTIGUO

* Doctora en Derecho y Maestra en Filosofía. Profesora en el ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara. Miembro de la academia de Lógica, Retórica y Argumentación. Directora de Investigación y Cultura en la ONG 45 y más A.C.

** Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Candidato a doctor en el Doctorado en Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

ENRIQUETA BENÍTEZ LÓPEZ *
ROMMEL NAVARRO MEDRANO **

Resumen: El presente artículo se inscribe bajo la experiencia estética detrás de la reflexión en torno a la figura de Filoctetes de Sófocles; es el pretexto ideal para aludir a uno de los temas cruciales de la reflexión filosófica de la Estética como disciplina. El problema central consiste en describir los elementos generales de la llamada disolución del principio de individuación en la experiencia trágica del drama antiguo con la intención de liberar una serie de supuestos teóricos que permitan describir la naturaleza particular de la que goza este tipo de representación a diferencia de cualquier otra forma de expresión representativa dictada por la filosofía. Asimismo se proponen elementos que permitan describir la autenticidad y originalidad de la representación estética en términos de dominio de subjetivación en la representación.

Palabras clave: Principio de individuación, experiencia trágica, drama antiguo y poética.

Abstract: This article was written under the aesthetic experience behind the reflection on the figure of Philoctetes by Sophocles; it is the ideal pretext to allude to one of the crucial themes of the philosophical reflection of Aesthetics as a discipline. The central problem consists in describing the general elements of the so-called dissolution of the individuation principle in the tragic experience of the ancient drama with the intention of releasing a series of theoretical assumptions that allow describing the particular nature of this type of representation as any other form of representative expression dictated by philosophy. Likewise, elements that allow the description of the authenticity and originality of the aesthetic representation in terms of dominance of subjectification in representation are proposed.

Key concepts: Principle of individuation, tragic experience, ancient drama and poetics.

La experiencia estética liberada en la manifiestación de la máscara del héroe trágico se expresa mediante la vivencia del orden de lo sublime, esto es, bajo el rostro de la paradójica circunstancia de la sublimación de la vivencia en una especie de orden simbólico de representación. Parecería que el héroe trágico condena silenciosamente el valor individual de su experiencia particular para verla proyectada en una especie de *dictum universalis* que fuese el portador del mensaje del relato. El héroe trágico experimenta un drama individual a través

de una lectura sublimada de sí para liberar, desde su situación particularísima, no solo un caso concreto de un pesimismo vivido sino un ejemplo de dignidad de valor inmemorial. Dicho en otras palabras: la experiencia dramática del héroe trágico solo alcanza su realización empática cuando en la asimilación del fatalismo de su acción se suprime el principio de individuación en aras del sacrificio para alcanzar la dignidad eterna de ser máximo *exemplum*.

Uno de los elementos dramáticos capitales que hay de fondo en la puesta en escena de una tragedia¹, identificado con el fatalismo de la vivencia de un individuo concreto en relación con un estado de cosas específico, reposa en una doble circunstancia: por una parte, en la complejidad del personaje mismo, que es puesto como una especie de extraña balanza emocional esculpida por virtudes y vicios sublimados que son atravesados por una circunstancia fatal, ponderando así la posibilidad de la experiencia de su destino, y más allá de la experiencia de su destino, tendríamos que decir de manera más atinada, por la experiencia de la asimilación profundamente afectiva de la conciencia del destino inminente; por otra parte, el elemento de la transgresión del “orden de las cosas”, porque los dramas son vividos en momentos y lugares concretos que han de ser leídos al margen cronotópico singular, teniendo moral y estéticamente una especie de valor universal siendo esta transgresión el eje dramático de la realización de la pugna humana de la experiencia individual que ha de desdoblarse en el *performance* de su propia realización en una sublimada experiencia del relato de la vida misma. Para nuestro caso, hemos de ejemplificar todos estos elementos a través de la tragedia titulada *Filoctetes*, del gran poeta Sófocles, y podríamos decir así que

se trata de un drama griego cuya lección ética y estética no se circunscribe exclusivamente en la Grecia antigua, sino que rebasa cualquier barrera cultural. Siendo así que nuestra tesis en cuestión consiste en afirmar que para que la experiencia estética de la asimilación del carácter trágico de la historia pueda realizarse se exige que suceda una paradójica despersonalización individual del protagonista con la intención de alcanzar la sublimación de su experiencia como caso ejemplar, es decir, como realización simbólica (máximo *exemplum*).

Algunos especialistas en el tema sugieren que la reflexión particularmente estética de la idea de la tragedia debe de quedar integrada de manera autónoma también a la pregunta por “lo trágico”, como si la tragedia y lo trágico más que simples sinónimos fuesen descritos como regiones independientes de la significación.² Se dice libremente que desde los años gloriosos de la edad de oro de la Grecia antigua, desde aquel momento en el que Aristóteles legaba a la humanidad su *Poética*, la tragedia gobernaba un amplio circuito de designación dramática que circunscribía la posibilidad de la distinción de los géneros pero, especialmente, la posibilidad de la estructura del drama trágico. Sirva como ejemplo el hecho de la afirmación de que la *peripécia*, entendido como cambio repentino de orden de acción, era un movil dramático ejemplar que enriquecía la posibilidad de la puesta en escena de algún acontecimiento significativo siendo que este, cuando excedía su circunstancia asimilable en el orden de lo individual, no tardaba en alcanzar los tintes de una creciente simbolización de los acontecimientos. Desde esta perspectiva, nos sería dado hablar de una transgresión de un estado de cosas dado ya sea a nivel social, religioso e incluso,

1. Cfr. CLAUDIA CEDILIA ALATORRE. *Análisis del Drama* (México: Escenología).

2. Cfr. CARLO GENTILI. *Lo trágico* (Madrid: la balsa de la Medusa).

cósmico. Por otra parte, lo trágico, allende a una supuesta lectura estructural del elemento drámatico, nos permitiría indagar en el carácter específico de la vivencia del personaje trágico, es decir, la experiencia concreta del carácter agonístico de la tragedia que, desde los tiempos de la literatura alemana de finales del siglo XVIII, es posible referir en su especificidad. Esto supondría que sería preferible hablar de la tragedia, como si fuese la estructura de un cierto tipo de drama descrito por el fatalismo o pesimismo de su *status quo*, mientras que hablar de lo trágico consistiría en la asimilación particular del carácter agonístico de la pugna dialéctica de los personajes concretos que se presentan como máximo *exemplum* de su propia virtud.³

El vigor substancial de la experiencia fatal del héroe trágico, desde el punto de vista de la distinción que acabamos de señalar entre la idea de la tragedia distinta a la idea de lo trágico, nos permite designar la situación que en palabras del propio Schiller es descrito como *la caída de un individuo insigne*, ver luchar con el desti-

no a una gran individualidad que afirma su libertad interna a través de su propia caída. Subrayaba Hegel en un pasaje al final de sus *Lecciones de Estética* el carácter agonístico del *pathos* ético que circunscribe esa experiencia diciendo lo siguiente: “[...] la compasión, en expresión propia de la simpatía, es en primer lugar compasión ante la desgracia, ante lo negativo de otro. Esto es lo conmovedor, la simpatía común”.⁴ El autor de la *Fenomenología del espíritu*, concebía a la tragedia como máxima experiencia de la representación de lo bello artístico (*Kunstschöne*), siendo este el último peldaño de la representación del espíritu absoluto que, leído como manifestación de lo trágico a través del *pathos* ético: es el individuo a través de su fuerza compasiva que se vuelve capaz de asimilar el dote trágico de la experiencia mediante la forma de una extrema compasión en una representación del orden de lo simbólico, esto es, la determinación de la forma artística simbólica como el primer plano de representación de lo divino, que aparece como lo divino intuible mediante la reduc-

3. Dice Friedrich Nietzsche, en algún lugar de su *opera prima*, que los predilectos de los dioses mueren pronto. Esto lo dice el autor alemán ante la impronta de la inmortalidad que secunda la eterna dignidad del abrazo inexorable que los hombres tienen ante el *fatum*. Esta idea de la irrupción de lo divino en el hombre, desde el punto de vista de la determinante forma de la cosmovisión griega clásica, sugiere esa paradoja del tiempo que bien podría ser leída como la violenta irrupción del designio fatal en la finita circunstancia del tiempo humano para poder alcanzar la plenitud de la inmortalidad en la conciencia de prevalecer digno a través de la eternidad. Por otra parte, ya en esta experiencia se sugiere cómo es que el individuo suspende la singularidad de su individuación volviéndose modelo ejemplar de conducta siendo ésta expresada únicamente a través de la tragedia: “Si preguntamos cuál fue la medicina que permitió a los griegos, en su gran época, pese al extraordinario vigor de sus instintos dionisiacos y políticos, no quedar agotados ni por ensimismamiento extático ni por voraz ambición de poder y de honor universales, sino alcanzar aquella mezcla magnífica que tiene un vino generoso, el cual calienta y a la vez suscita un estado de ánimo contemplativo, tenemos que acordarnos del poder enorme de la tragedia, poder que excita, purifica y descarga la ida entera del pueblo; su valor supremo lo presentiremos tan solo si, cual ocurría entre los griegos, ese poder se nos presenta como el compendio de todas las fuerzas curativas profilácticas, como el mediador soberano entre las cualidades más fuertes y de suyo más fatales de un pueblo” (FRIEDRICH NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza), 175). Una triple circunstancia de la experiencia estética de la tragedia en la herencia del teatro griego puede quedar sugerida por los siguientes elementos: en primer lugar, por la disposición del *forum* que hacía del espectador un partícipe de la puesta en escena viendo cumplida en la función del coro el punto de inflexión entre lo humano y lo divino, entre lo individual y lo colectivo, entre la experiencia singular y el mensaje generalizante; por otra parte, la intensificación del dominio sublime en la asimilación del *fatum* en tanto que la fatal experiencia individual deja de ser la historia de un hombre cualquiera y se transforma en un símbolo de la dignidad divina en el hombre, podríamos decir, de la experiencia de lo eterno en el hombre; y finalmente, la irremediable paradoja de ver cumplida esta dignidad ante la radical experiencia fatal de la asimilación del destino vuelta una especie de dolor que jamás termina y que sin embargo es vivida en el mundo mortal.
4. GEOR HEGEL. *Filosofía del Arte o Estética* (Madrid: Abada), 529.

ción al infinito de formas naturales. Para Hegel, la experiencia trágica es la situación extrema de la individuación que solo puede ser asimilable a través del *pathos* ético, es decir, la conservación de la individuación en el extremo de la fatalidad para la asimilación de lo bello trágico:

“[...] la virtud de los héroes consiste en la unión de los substancial de los fines esenciales, con la individualidad, siendo ella misma la ley, sin que exista la ley, juicio ni tribunal a los que ella se someta”.⁵

Distinta a esta concepción, es la versión que Arthur Schopenhauer tiene de esta máxima experiencia cuando a través de las páginas de la segunda edición de su obra *El Mundo como Voluntad y Representación* describe a través del término *Wohlgefallen* (deleite estético). Este tipo de percepción desinteresada, capaz de liberar la máxima forma de representación que se realiza mediante una necesaria supresión de la individuación para liberar la nítida revelación de la majestuosidad de la transfiguración del genio a través del arte, en este caso, la transfiguración del genio en la representación proyectada por la configuración dramática de la puesta en escena de aquel acto, la libertad trascendente del héroe trágico. Decía Schopenhauer en aquellos pasajes que: “[...] el punto emergente de toda obra bella, de todo pensamiento grande o profundo es una intuición enteramente objetiva, pero esta intuición implica el pleno enmudecimiento de la



voluntad que deja al hombre como puro sujeto del conocer siendo el genio, precisamente, la disposición del predominio de ese estado”.⁶ A diferencia de la reducción ética del *pathos* hegeliano, que conserva la individuación al extremo para ver logrado

el reconocimiento de la sublimación de la experiencia del héroe trágico, Arthur Schopenhauer rebasa aquel límite asumiendo en la disposición de una transfiguración del espíritu a través de la experiencia estética la posibilidad de una vivencia plena como lo es la que exige el reconocimiento de la experiencia trágica. La supresión de la individuación en aquel estado especial de representación es la condición por

la cual se libera la posibilidad trascendente de la experiencia de lo sublime en el orden de lo trágico, es decir, el aparente mensaje de carácter puramente ético de la experiencia trágica rebasa el límite de la jurisdicción política de lo puramente humano alcanzado la posibilidad *quasi* mística de la sublimidad detrás de la experiencia de lo trágico. La catarsis, desde el punto de vista de esta concepción, consistiría no en la asimilación moral del *pathos* trágico, sino en la sublimación de la revelación trágica como máxima experiencia estética a través del reconocimiento de aquel estado en la vivencia del llamado *sujeto puro del conocer*. La supresión de la individuación detrás del *Wohlgefallen*.

Las inmortales palabras de Aristóteles para describir lo que es la tragedia son la introducción ideal para proferir nues-

5. *Ibid*, 139.

6. ARTHUR SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003).

tro ejemplo en la figura del Filoctetes de Sófocles: “[...] la tragedia es reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas, grandiosas, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; imitación de hombre en acción, no simple recitado; e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza”.⁷ Cuidadosos del uso adecuado del lenguaje, descrito por Aristóteles como *deleitoso lenguaje*, son el atributo capital para la disposición de la *mimesis* trágica.

Lo primero que tendríamos que decir para hablar del *Filoctetes* de Sófocles es que Ulises abandona a Filoctetes, hijo de Peante y portador del insigne arco esculpido por Heracles, en la desolación de la isla de Lemnos. El escenario descrito por Sófocles está circunscrito por la playa solitaria y el abandono de aquel que condenado a esta especie de cruel ostracismo que lo ha condenado a separar su presencia de la conquista de Troya por la hediondez de las llagas de su pie y los insoportables alaridos de la causa de aquel insoportable dolor. El gran guerrero es separado de su destino virtuoso a causa de un daño físico provocado por lo que en palabras de Neoptólemo, hijo de Aquiles, es decrito de la siguiente manera: “[...] el mal que te aqueja, por disposición de los dioses, te vino por haberte acercado a la guarda de Crises, a la serpiente que escondida custodia y defiende su descubierto templo”.⁸ Pudiéramos asumir que el carácter fatal de la heroicidad de Filoctetes sobrevino por un descuido demasiado humano que tiene la impronta de una condena divina, en este caso, manifiesta bajo la forma del ostracismo que hace que el propio Ulises sea aquel que se encargue de tan desichado

destierro. Varias semanas después de dejar al decrepito Filoctetes en el abandono de Lemnos, la trama de la tragedia consiste en que aquel que lo desterró debe de ingeniar la forma de obtener aquello que es, bajo designio divino, recuperar lo único que podría dar la gloriosa conquista de la batalla de Troya: recuperar las armas de Heracles que están en posesión de Filoctetes, las armas de oro de fatídica puntería.

Una desolada playa, la ahora morada del solitario Filoctetes, es visitada por Ulises y el hijo del mismísimo Aquiles para intentar, mediante una invirtuosa retórica, la recuperación de las armas que pondrán fin a una batalla que parece no tener final. El drama se realiza en aquel lugar con unos personajes que convierten en una verdadera oda fantasmal aquel relato: Filoctetes, Neoptólemo, Ulises y el coro. Cabe mencionar que algunos especialistas del tema⁹ han reclamado una particular función del coro en esta obra que no hace sino silenciosamente enfatizar la presencia del cercano Hades en la fuerza de la voz de la ceguera de Filoctetes y de la encubierta apariencia de aquellos que dialogan con él.

Tres son los elementos en que detenemos nuestra atención para apelar a eso que llamamos libremente “disolución de la individuación” de la experiencia de la tragedia en el caso de Filoctetes:

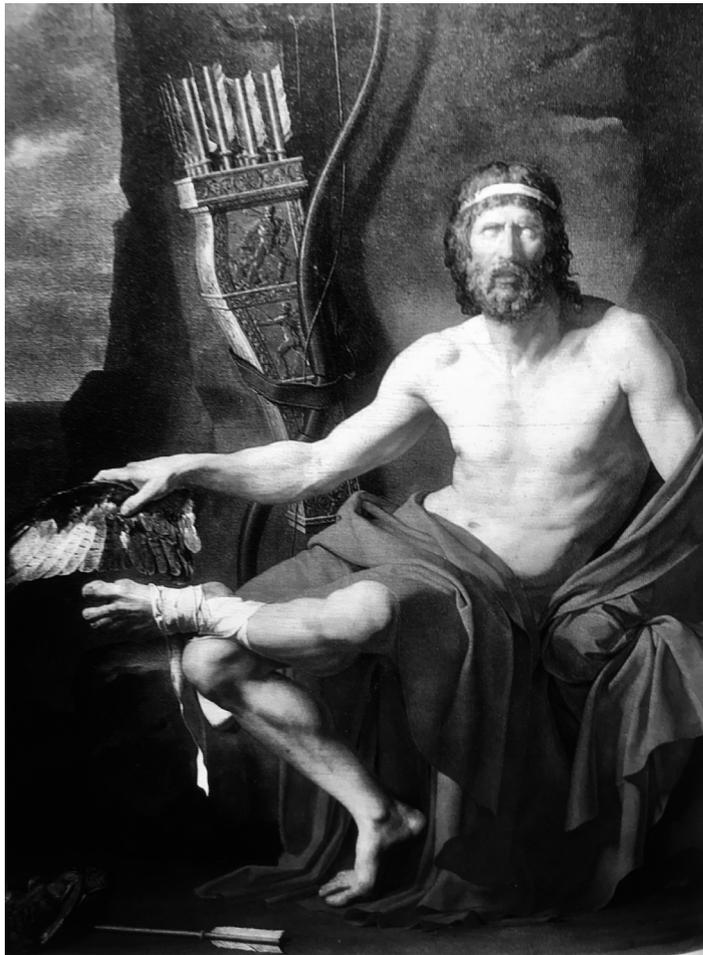
- a) La condena de Filoctetes aludida por el coro griego mediante el *análogon* con la condena de Ixión: “[...] de oídas lo sé; que jamás le vi yo mismo, que Ixión, el que un día se acercó hacia el lecho de Zeus, fue atado a la giratoria rueda por el potente hijo de Cronos; pero no sé ni he oído jamás de persona mortal que haya tenido suerte tan funesta como la

7. ARISTÓTELES. *Poética* (Madrid: Gredos), 1449b.

8. SÓFOCLES. *Tragedias Completas* (Madrid: Aguilar), 458.

9. HUMPHREY KITTO. *Greek Tragedy. A Literary Study* (London: Routledge), 298.

10. SÓFOCLES. *op. cit.*, 428.



de este, este, que sin injurar a nadie ni robar a nadie, bueno con los buenos, tan míseramente se ha arruinado”.¹⁰ En éste primer caso, la representación de Filoctetes es desdibujada de su determinación individual particular al ser exaltada por la comparación de aquel condenado a la rueda eterna de fuego, Ixión, es decir, no lo conocemos por la bondad o por la posesión de las armas de Heracles, sino por ser condenado sin causa fatal alguna a un suplicio de abandono y soledad que no tiene precedentes;

b) La dignidad de Filoctetes descrita por la posesión de las armas del dios de todas las batallas, Heracles, que al verse

engañado por la confianza de aquel que en su ceguera enmascaró su *quasi* dignidad divina (Neoptólemo siendo hijo legítimo de Aquiles), despojando de él lo que en voz de Ulises sería el único medio para obtener la conquista de Troya: “[...] me has quitado la vida quitándome mi arco. Vuélvemelo, por favor, devuélvemelo, te lo suplico, hijo. Por los dioses de tus padres, no me robes la vida”.¹¹ Para comprender la experiencia sublime de lo que significa Filoctetes no es su vida individual, ni su precaria situación que implica una sobrehumana forma de sobreponerse a la adversidad de una sobrevivencia que se encuentra al límite de la exis-

11. *Ibid*, 440.

tencia, sino la posesión de lo que de divino aun vive en él. Filoctetes no es la persistencia de la vida detrás de una infame condición física despojada en abandono en una isla desierta, donde sus gritos de dolor no fueran más oídos por las gloriosas torpas, sino que, antes bien, Filoctetes es el resguardo de la divinidad en el mundo mediante la posesión de las armas diseñadas por Heracles que otorgan certeramente la muerte a aquel que las conoce;

- c) La ceguera de Filoctetes en vida, comparada con la sacrificial visión a través del mundo de las sombras del Hades: “[...] al Hades, pues ya vivo no puedo estar. ¡Oh patria mía! Ah, si pudiera verte, miserable de mí, yo que abandoné un día tan sagradas corrientes para ir en auxilio de los aqueos malditos. Estoy ya muerto”.¹² El universo fantasmal de la región del Hades se nos ofrece en el mundo ante la experiencia de la nulificación de la existencia en vida del ciego Filoctetes que, ahora sin aquello que lo vuelve digno de inmortal humanidad, el arco de Heracles, su mundo de sombras nada se distingue de las regiones tenebrosas del Hades. Como espectador,

somos invitados a presenciar el Hades a través de la ciega mirada de la disolución de la individuación de la existencia individual de Filoctetes cuando, habiendo perdido lo único que lo volvía digno entre los hombres, por argullos mezquinos de un engaño infame, al haber sido despojado de sus armas ha sido despojado de sí mismo.

Hemos de concluir esta breve disertación asumiendo en clave estética que no es la asimilación ética del *pathos* trágico lo que vuelve sublime la experiencia del acontecer heroico del protagonista de la tragedia, antes bien, es la experiencia de la transgredida mirada que exige mediante la libación de la disolución de la individuación el reclamo propio de la efectiva catarsis expuesta bajo el signo de lo sublime. No es la sublimación del individuo, sino su disolución lo que otorga la gloria de los tiempos al relato de Sófocles en la figura de Filoctetes sino la experiencia del genio que se transforma en aquello que Schopenhauer describe tan atinadamente como la experiencia estética mayor: la representación de la verdad expuesta a través de la experiencia del sujeto puro del conocer.

Bibliografía

- Alatorre, Claudia Cecilia. *Análisis del Drama*. México: Escenología, 1999.
 Aristóteles. *Poética*. Madrid: Gredos, 2011.
 Gentili, Carlo y Garelli, Gianluca. *Lo trágico*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2010.
 Hegel, Georg. *Filosofía del Arte o Estética*. Madrid: Abada, 2006.
 Kitto, Humphrey. *Greek Tragedy. A Literary Study*. London: Routledge, 1966.
 Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza, 2000.
 Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003.
 Sófocles. *Tragedias Completas*. Madrid: Aguilar, 1963.

12. *Ibid*, 455.

KIERKEGAARD, EL ALMA VERTIDA EN FORMAS

ARMANDO AGUILAR A.*

Recibido:
05 de abril de
2019

Aceptado:
25 de mayo de
2019

Resumen: En el presente trabajo exponemos una síntesis bastante apretada del pensamiento de Søren Kierkegaard (K), además de reflexionar sobre la forma en la que expone sus ideas, y la relación que tienen con los acontecimientos biográficos que lo marcaron. Se trata de resaltar los aspectos más significativos de este pensador, los cuales podrían ser de utilidad en la época actual que se caracteriza por la falta de ética (o quizás una ética muy *sui generis*), por el placer desacerbado, la inmediatez, el individualismo, la fragmentación, etcétera; y en la que también hay algunas expresiones, aunque muy desvirtuadas, de la esfera religiosa, que se pueden ver en la búsqueda desenfrenada del sí mismo, la revalorización del misticismo, la proliferación de soluciones mágicas, y las manifestaciones de prácticas religiosas legendarias como el yoga, el ascetismo, la meditación y una larga lista que no es necesario mencionar.

Palabras clave: Kierkegaard, existencialismo, filosofía y literatura, esferas de la existencia, fe.

Abstract: The present article exposes a brief synthesis of the thought of Søren Kierkegaard (K), besides reflecting on the way in which he exposes his ideas, and the relation that they have with the biographical events that marked him. We tried to highlight the most significant aspects of this thinker, which could be useful in the current times characterized by lack of ethics (or perhaps very *sui generis* ethics), represented by unlimited pleasure, immediacy, individualism, fragmentation, etcetera, and in which there are some expressions, although distorted, of the religious sphere, that can be noticed in the search of the self, the revaluation of mysticism, the proliferation of the magical solutions and the manifestations of legendary religious practices such as yoga, asceticism, meditation and a long list that is unnecessary to mention.

Key concepts: Kierkegaard, existentialism, philosophy and literature, existence spheres, faith.

* Es doctor por el programa "Perspectiva Histórica, Comparada y Política de la Educación" de la Universidad de Salamanca, España. Actualmente es Asesor de la Vicerrectoría Ejecutiva de la Universidad de Guadalajara y profesor de la Maestría en Investigación Educativa del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la misma universidad.

I. Filosofía y literatura

Hay filósofos que gustan de ubicarse en los límites de la filosofía y la literatura, y son, por lo general, los más citados, los más consultados y admirados por los lectores no especializados, por artistas, en mayor medida, escritores, poetas y pensadores de un corte similar. Son autores vivenciales cuyo pensamiento y cuyas propuestas son arriesgadas, que están inspiradas por su experiencia, por su vida, por una mirada profunda de su entorno, y por el trágico acontecimiento de ser parte de un mundo desconcertante y contradictorio.

También son los menos comprendidos, malinterpretados, incluso, denostados por los filósofos puristas, ortodoxos, positivistas, ultras, o como se les quiera llamar a aquellos autores de cepa, de academia, de sistema, de orden, de lógica, profundamente racionales, positivistas o neopositivistas que, al parecer, saben mucho de filosofía y mucho más de lo que no lo es.

Sin embargo, como expresaba Jorge Luis Borges, “la realidad procede por hechos, no por razonamientos [...]”¹, y consideramos que la filosofía es también muy útil como un medio que puede orientar, de cierta manera, la vida interna y externa de las personas. Comencemos entonces con las reflexiones en torno a Søren Kierkegaard, reconocido por algunos como el fundador, padre o precursor de lo que posteriormente sería conocido como existencialismo.

El joven Georg Lukács, en su extraordinario libro *El alma y las formas*, dedica un capítulo, como parte fundamental de su estudio, a la vida y obra de Kierkegaard, y lo hace desde el punto de vista literario, con apasionamiento y con un

lirismo que no volvería a utilizar en ninguno de sus libros posteriores. En su ensayo habla fundamentalmente sobre la decisión de K de romper su compromiso con Regina Olsen, su prometida, y establece una relación directa entre este hecho biográfico con el pensamiento del filósofo danés. “Regina le enseñó a ser poeta y escritor porque liberó en él la primera ola impetuosa de su actividad estética”.²

Por su parte, de acuerdo con Theunissen, el significado de la vida de Kierkegaard en su obra está determinado por tres hechos biográficos del autor: la maldición que su padre profirió a Dios en un momento complicado de su vida, lo que le provocó una profunda melancolía que posteriormente heredó a su hijo; el contacto con una prostituta que mantuvo el filósofo en su juventud; y por último, el rompimiento con Regina que lo marcaría de manera determinante, y a quien destinaría gran parte de sus escritos.

Para Lukács la decisión de terminar con Regina es un gesto, una apuesta, un salto de lo Uno hacia lo Otro. Con ello K poetisa su vida, y le da sentido a su obra, a sus ideas, a su propuesta filosófica: “El gesto es tal vez [...] la paradoja, el punto en el que se cruzan realidad y posibilidad, la materia y el aire, lo finito y lo ilimitado, la forma y la vida”.³ Es un acto de heroísmo que conjuga vida y obra, y que es el motivo que justifica, que encarna su pensamiento, que lo lleva a una dimensión vivencial propia, íntima, existencial, si se quiere. El propio K ha dicho, en voz de uno de sus personajes-seudónimos, que “el amor que siente por la princesa se le convierte en expresión del amor eterno, asume un carácter religioso, transfigurándose en un amor al ser eterno”.⁴

1. JORGE LUIS BORGES, *Otras inquisiciones* (Argentina: Emece, 1986), 119.

2. JAMES COLLINS, *El pensamiento de Kierkegaard* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 25.

3. GEORG LUKÁCS, *El alma y las formas y teoría de la novela* (México: Grijalbo, 1985), 58.

4. SØREN KIERKEGAARD, *Temor y temblor* (México: Fontamara, 1993), 61.

Es el alma que se expresa a través de las formas; es la vida del pensador danés que se vierte en sus escritos; es el alma que ha quedado de manifiesto para la posteridad en su prolífica y profunda obra. “El heroísmo de Kierkegaard consistió en eso: quiso crear formas con la vida”,⁵ y esa fue la apuesta que le prodigaron críticas de sus contemporáneos, y que además lo hizo, en cierto punto —y por algunos años— un autor inclasificable, hasta que retomaron y resignificaron su pensamiento escritores y filósofos posteriores a él.

Lo cierto aquí es la manera tan peculiar de filosofar, de analizar, de comprender temas tan íntimos, tan personales y, a la vez, tan profundamente humanos. Porque Kierkegaard inicia una forma que relaciona de manera estrecha y quizás determinada la filosofía con la literatura que después desarrollarían con mayor precisión y holgura escritores como Jean-Paul Sartre, Albert Camus y Miguel de Unamuno. Y qué mejor manera de proceder, de ejemplificar, de mostrar la filosofía que, a través de relatos, de personajes, de historias, de ensayos y de vivencias personales.

Y es que Kierkegaard vive su filosofía a través de sus escritos literarios que tienen características muy propias, y con ello inaugura una forma de abordar los temas existenciales de la vida de las personas, de lo que experimentan en su transitar por el mundo. “Un individuo es tal porque tiene una historia, una vida que contar”.⁶

En el prólogo del libro *Temor y Temblor*, que más adelante comentaremos, el autor señala, muy a su estilo (hablando de otro para hablar de él), una característica de Descartes, “[...] venerable, humilde y honesto pensador, cuyos escritos



nadie podrá leer sin sentirse movido por una profunda emoción (que) ha hecho lo que ha dicho y ha dicho lo que ha hecho”.⁷ Muy peculiar resulta en la forma en como está expresado el pensamiento de K. Es una filosofía literaria, si se permite el

Foto: Georgie Pauwels, 2014.

5. GEORG LUKÁCS, *op. cit.*, 74.

6. JAVIER TOSCANO, “Kierkegaard y la estrategia del tiempo”, *Diánoia*, LVIII, 71 (2013), 30. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502013000200002 (última consulta: 01-05-19).

7. SØREN KIERKEGAARD, *op. cit.*, 8.

término, vivencial, profundamente humana y religiosa, que trasciende la lógica sistemática, los esquemas perfectamente embonados, y que va hacia lo fundamental que es la existencia.

Tenemos escritos, tenemos descripción de hechos biográficos que prefiguran una apuesta, una forma singular de enfrenar el mundo, y con ello podemos ensayar una interpretación de un pensamiento que, por paradójico y complejo, pretende abarcar la existencia del ser humano. Sin embargo, estamos fuera de ese interior quizás convulso, quizás en calma, y ni siquiera podemos saber en qué esfera se encuentra, qué actitud adopta (qué seudónimo va a elegir y por qué), qué forma adquirirá el alma, si lo Uno o lo Otro, si el goce, la limitación o el salto al vacío; si está hablando el poeta, el escritor, el moralista, el asceta, el seductor, el místico o el crítico.

Porque K viene de una línea de pensadores—filósofos—teólogos—místicos, entre los que habría que destacar a Agustín, Tomás de Aquino y Pascal, por mencionar solo algunos de sus más ilustres precursores. Jorge Luis Borges, uno de los narradores y poetas más filosóficos, en uno de sus prólogos escrito para presentar *Temor y Temblor* señala que Kierkegaard, al igual que “aquel otro célebre danés, el príncipe Hamlet, frecuentó la duda y la angustia, voz de origen latino a la que dotó de un nuevo escalofrío. Fue menos un filósofo que un teólogo y menos un teólogo que un hombre elocuente y sensible”.⁸

II. Algunas singularidades

Uno de los problemas que ataña al lector cuando se enfrenta a la obra de K es la

dispersión de ideas, conceptos, postulados, afirmaciones que en ocasiones son francamente contradictorias, y en otras, ambiguas, desarticuladas. Es común también que el lector se encuentre con afirmaciones inesperadas que sorprenden por su contenido y por su forma, y que es necesario no tomar de manera literal, sino tratar de entender e interpretar considerando el contexto.

Asimismo, el uso de seudónimos en sus libros, de editores ficticios, de textos de autores desconocidos encontrados por casualidad, además de ser una forma para protegerse de las críticas, es una estrategia para lograr la comunicación indirecta; para diversificar las ideas, las interpretaciones, las discusiones de problemas que no es posible abordar de manera directa debido a su complejidad.

Artifugios tales como un autor inexistente (o cuando menos, con identidad ficticia), que parte de un relato cuya veracidad es incierta; o un personaje anónimo que imagina los hechos narrados en otras obras, e inventa algunas variaciones, son parte de algunas formas de proceder del autor. Es decir, la ficción dentro de la ficción; la literatura que parte de una narración, de una interpretación y que es producto de la imaginación de un personaje, que a su vez es producto de un autor ficticio, lo que prefigura una especie de puesta en abismo, de espejos encontrados, o incluso, como señala Maciel: “un juego de identidades postizas [...] de subjetividades dobles o múltiples, (de) forjar verosimilitudes, (de) confundir estratégicamente realidad y ficción, (de) tensionar el examen crítico con la elaboración literaria”.⁹

8. JORGE LUIS BORGES, *Biblioteca personal. Prólogos*. Disponible en: <http://23.253.41.33/wp-content/uploads/10.208.149.45/uploads/2013/03/1988-Biblioteca-Personal.-Pr%C3%B3logos-Compilaci%C3%B3n.pdf> (última consulta: 01-05-19).

9. MARIA ESTHER MACIEL, “Poéticas del artificio: Borges y Kierkegaard. Conversación con Lars R. Olsen”, *Variaciones Borges: revista del Centro de Estudios y Documentación Jorge Luis Borges*, 7 (1999), 250. Disponible en: <https://www.borges.pitt.edu/sites/default/files/0711.pdf> (última consulta: 01-05-19).

Relacionado con lo anterior, otro problema es el estilo literario, la proliferación de imágenes, el carácter metafórico del lenguaje, la inclusión de anécdotas e historias. En sus textos, el autor hace uso constante de recursos literarios como la repetición de contenidos con algunas variaciones (deconstrucción), la inclusión de citas y de relatos de otros autores (intertextualidad), la presentación de distintas versiones de una misma historia parafraseada por el supuesto autor. Todo ello, (“ese poder de jugar con la potencialidad engañosa del lenguaje”¹⁰), abre los textos a la diversidad de significados; multiplica las posibilidades de lectura, recarga, en ocasiones, de posibles sentidos y dificulta su entendimiento. Con ello, en palabras de Maciel, K “prefiguró un tipo de texto híbrido, mezcla de ensayo filosófico y literatura”.¹¹

En sus textos, K en ocasiones parece estar hablándose a sí mismo; escribe para exponer, reflexionar y proponer interpretaciones a temas que le preocupan, le apasionan o incluso, le angustian, y que tienen una relación estrecha con aspectos de su vida. Su punto de partida es él como individuo inmerso en un mundo atemorizante, desconcertante, que pone en abismo su propia existencia de manera oculta, indirecta.

De tal manera que, eleva a categoría heroica (cuando menos, sino es que divina) el acto de renuncia a Regina Olsen, y a partir de allí arma todo un entramado filosófico y literario complejo, amplio, contradictorio por momentos, para explicarse a sí mismo ese acto, para justificarlo, reflexionarlo, entenderlo, vivirlo, padecerlo, sublimarlo y dotarlo de un simbolismo quizás heroico, quizás divino, o tal vez fatal; un acto que responde a “la voluntad del cielo”. Pero lo hace de una manera vela-

da, indirecta, utilizando diversos artilugios o estrategias. En ese sentido, los seudónimos también refuerzan la idea de ocultamiento del autor y a la vez le brinda cierta libertad para tratar temas que no quiere abordar de forma directa. Se trata de un medio, un estilo para lograr la comunicación indirecta de la que el filósofo habla, y a la vez, es una manera de esquivar la polémica, la crítica, el enfrentamiento.

Por otro lado, a pesar de partir de una crítica a la dialéctica, al gran sistema filosófico, a ese orden estricto, a esa estructura totalizante de Hegel, K no puede apartarse del todo y queda, en cierta forma, atrapado, imbuido y lleva más allá las cosas para intentar superarlo, sobre todo, en los puntos que cree más endebles. De acuerdo con sus críticas que son constantes, a veces directas y otras veladas, Hegel es para los filósofos puros, para especialistas, para científicos sociales. Su filosofía es útil para crear sistemas, para construir andamios, para fijar cimientos, para establecer estructuras, mientras que K es para un público lector más diverso; su filosofía intenta humanizar los sistemas para facilitar su comprensión, para hacerlos útiles, para construir sobre ellos.

Retomando la metáfora de K, si los sistemas son un castillo en el que sus dueños están condenados vivir en un rincón, es necesario trazar las guías que permitan transitar por sus recintos, pasillos, sótanos, hasta llegar a la cocina, baños y jardines. Es decir, la realidad ante nuestros ojos y la manera como la experimentamos es lo más importante para el individuo. Como afirma Borges: “la filosofía está escrita en aquel grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (quiero decir, el universo) [...]”.¹² Quizás podríamos decir que K fue el sujeto

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. JORGE LUIS BORGES, *Otras inquisiciones*, 146.

de su filosofía y su vida el objeto con el que armó todo su entramado (su sistema), su propuesta y su literatura.

Hay también una variedad en cuanto a las disciplinas que tradicionalmente abordan los temas que preocupan a K. Por un lado, tenemos la psicología de la que se desprenden aspectos tales como la angustia, la desesperación y la culpa, y otros muy frecuentes que, sin ser desarrollados de manera directa, están como telón de fondo entre los que podemos mencionar la introspección, la figura del padre y el rompimiento con Regina. Otros temas muy presentes en su obra son los referentes a la teología, o la religión, en este caso cristiana, de la que retoma, analiza, cuestiona historias bíblicas como la de Abraham, la del pecado original, la de la fe y la de la relación del ser humano con Dios, por solo mencionar los más constantes.

III. Las tres esferas de la existencia

Para Kierkegaard la finalidad de la existencia es realizarse a sí mismo; es elegir libremente ante el inmenso conjunto de posibilidades y adquirir un compromiso para llegar a ser un individuo y así trascender la generalidad. Es, en suma, realizar movimientos que van de una esfera a otra para dar el salto hacia la fe. En este sentido, su filosofía es una doctrina personal en conexión íntima con la vida de carácter intensamente individual, como señala Copleston.¹³

La esfera estética se caracteriza por la autodisposición, el impulso, la emoción, la ausencia de principios morales y religiosos, el deseo, y la creencia de que la existencia es la expresión de la libertad. De

acuerdo con Negre, el individuo sumergido en la esfera estética es un yo que se refugia “inconscientemente en el autoengaño, que se enmascara, que pone su esperanza en el goce absoluto del instante”¹⁴, es decir, que busca el goce por el goce y que vive en la inmediatez.

En la esfera ética el ser humano se somete a la razón universal; acepta determinados principios y obligaciones morales; y asume el papel del héroe trágico. En este punto, el autor lleva a cabo una reflexión bastante extensa sobre las características y formas de actuar de este héroe. Entonces, podemos decir que la antítesis de la conciencia estética es la desesperación (“¿Y qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación?”¹⁵), que se resuelve con el compromiso ético que, a su vez, encuentra su antítesis en la angustia que el pecado provoca. Y finalmente, el acto de fe supera las anteriores y es el punto culminante que relaciona al hombre con Dios.

Es así que “el héroe trágico renuncia a sí mismo a fin de poder expresar lo universal”.¹⁶ Simplificando al máximo, K nos habla de los movimientos que el ser humano lleva a cabo durante su existencia que transita de la esfera estética hacia la ética, y allí se detiene al borde del estadio religioso, ante la posibilidad de dar el salto hacia lo otro, hacia lo misterioso, desconocido, inefable, un paso que cae en lo absurdo y que solo a través de la paradoja se puede comprender.

La fe es el trampolín que impulsa, que sitúa en el límite del abismo, pero a la vez implica un riesgo, un peligro (aquel que cuida su vida, la perderá, etc.); el ser se angustia ante el evento y la desesperación lo ha llevado al borde del precipicio. Como

13. Cfr. FREDERICK COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, tomo 7 (México: Ariel, 1983).

14. MONSERRAT NEGRE, “Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard”. *Anuario Filosófico*, Vol. 21, 1 (1988), 58.

15. SØREN KIERKEGAARD, *op. cit.*, 23.

16. FREDERICK COPLESTON, *op. cit.*, 269.

menciona Copleston, “la fe es un salto, una aventura, un riesgo, un compromiso con una incertidumbre objetiva”.¹⁷ Con la fe se concibe lo inconcebible; con la fe el ser humano va más allá de las apariencias de este mundo, porque “la fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión y la fe es una pasión”.¹⁸

Y todo es posible, porque las posibilidades son infinitas y allí están en un punto en el que la desesperación que surge en la esfera estética (un vacío que no se llena con el goce); y la angustia a la que nos lleva la ética, nos coloca a punto del paso definitivo, a punto de encontrar el sí mismo, a punto de religar el yo con Dios. Entonces todo toma su cauce; el caos, el orden son solo contrarios que se anulan en el juego de la existencia, que se justifica con la libre elección de realizarse a sí mismo; con el compromiso propio de llegar a ser un individuo, y de trascender la universalidad en beneficio de la individualidad, de salir de lo general para dirigirse a lo particular.

Sin embargo, no es fácil ni es común que el ser humano llegue a estas instancias, que experimente esa “gigantesca pasión que hay en la fe”¹⁹, a pesar de que cualquiera pudiera lograrlo. En palabras de K, “la síntesis alma-cuerpo está proyectada en todo hombre hacia el espíritu: tal es el edificio humano. El hombre, sin embargo, prefiere permanecer en su sótano, es decir, prefiere seguir dominado por la sensualidad”.²⁰

De acuerdo con la interpretación de Hirschberger, las tres esferas de la existencia se pueden resumir de la siguiente manera: “El camino estético, pura e inactiva contemplación de lo que es. El camino

ético, que conduce a la acción decisiva, a la elección libre, en especial a la elección de sí mismo y de las propias posibilidades. Aquí se ve el hombre enteramente solo de cara a la angustia [...]. Finalmente, el camino religioso, en el que el hombre, situándose plenamente en sí mismo, conquista la más radical interioridad”.²¹

IV. Reflexiones en torno a *Temor y Temblor*

Sin duda, una constante en K es la religión, ya que en muchos casos es el punto de partida y de llegada, como veremos más adelante. En *Temor y Temblor* retoma una historia bíblica, un fragmento del relato cuyo personaje principal es Abraham. En el prólogo aclara que el autor de este libro, que por cierto es un seudónimo, “no es de ningún modo un filósofo” debido a que “no ha comprendido el sistema”²² y, por lo tanto, es más que nada un escritor.

En el proemio narra cómo un hombre escucha y lee la historia bíblica de Abraham y lo impresiona a tal grado que imagina algunas variaciones de la historia, y al final de cada una de estas imagina distintas formas de proceder de una madre para destetar a su hijo y sus hipotéticos efectos. Desde este inicio, el autor abre el abanico de posibilidades: de hechos, de relatos, de interpretaciones; en donde la esencia de la historia original es la misma y lo que cambia son algunos detalles, principalmente en lo que se refiere al actuar, sentir y pensar del protagonista que es Abraham. Cabe destacar que las diferentes versiones están escritas con un tono trágico y están narradas en tercera persona.

17. *Ibid.*, 270.

18. SØREN KIERKEGAARD, *op. cit.*, 92.

19. *Ibid.*, 45.

20. SØREN KIERKEGAARD citado en: FREDERICK COPLESTON, *op. cit.*, 268.

21. JOHANNES HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía, tomo II* (Barcelona: Herder, 2000), 325.

22. SØREN KIERKEGAARD, *op. cit.*, 10.



Foto: Pedro Alves, 2015.

Por lo tanto, se retoma una historia bíblica del libro de los libros, de esa monumental obra literaria en donde se refleja parte de la historia universal de manera excelsa, en ocasiones sublime y en otras, tremendamente aterradora y con una fuerza expresiva inigualable.

En el capítulo titulado “Panegírico de Abraham”, nos habla de las virtudes que posee este personaje y que lo hace que sea considerado como uno de los hombres más importantes de la historia de la humanidad, porque “[...] quien creyó en Dios fue el más grande de todos”.²³ En el apartado titulado “Problemata”, dividido en tres problemas, analiza el proceder de Abraham a la luz de la ética y en contrapunto con la fe.

Entre las características más notables de la obra, tenemos las siguientes: salta de un asunto a otro siguiendo el hilo de la narración; de ningún modo se ajusta al camino marcado por el método; el autor procede de manera libre; recupera historias contadas en relatos literarios y bíblicos, las modifica, las comenta, reflexiona sobre los hechos contados, se centra en el comportamiento de los personajes (Tritón, Inés, Ifigenia, Ricardo III, Fausto, Tobías, etc.), en sus formas de actuar, y todo ello lo relaciona con el tema que está tratando.

En cuanto al contenido, el asunto que analiza K en *Temor y Temblor* no es, de ninguna manera, fácil, ni mucho menos intrascendente. Toda religión, culto, congregación o secta, incluso institución,

23. *Ibid.*, 25.

sobre todo las de corte confesional, exige de sus seguidores altas dosis de fe, y en el cristianismo es uno de sus fundamentos primordiales. En la *Biblia*, particularmente en el antiguo testamento que tiene una gran amplitud y variedad, de relatos, géneros y formas literarias, es una constante a través de la que giran personajes y acontecimientos narrados.

La fe es una tarea para un cristiano; es también un atributo de los grandes héroes bíblicos, una obligación, un fin en sí mismo, una fuerza inefable y poderosa que mueve montañas, que salva vidas, que ayuda a vencer enemigos, que gana guerras, que resuelve cualquier problema, incluso, es una cualidad muy preciada y deseada por los personajes. Por si fuera poco, la fe es la única forma de conocer a Dios; es además el punto culminante para alcanzar la divinidad.

En fin, la fe, cuya esfera es la religiosa, es el tema central del ensayo de K, y qué mejor historia para ejemplificarla que el pasaje en el que Abraham, padre de la fe, se dispone a sacrificar a su hijo Isaac por indicaciones de Dios, y que en último momento detiene el filicidio. Es un tema complicado del que se “habla de ello con temor y temblor, es decir, con el respeto que produce lo que es grande”.²⁴ Justamente, la obra analiza los posibles desenlaces de la historia y, sobre todo, sus consecuencias. Porque el acto de Abraham está más allá de la ética, de la razón, por lo que no tiene una explicación lógica, ya que Abraham “creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas [...]”.²⁵

Es una obra con diversos niveles de significación, no solo en el contenido

sino también en las formas de narrar, en los procedimientos, en las técnicas literarias, a tal grado que el conjunto parece estar soportado o estructurado como un juego de espejos. Esta vastedad de sentidos provoca confusión, ideas contradictorias, interpretaciones disímiles y múltiples, todo ello atributo de una obra literaria. De tal manera que, está el autor, el narrador que es un seudónimo inventado por K, los personajes supuestamente creados por el seudónimo que reflexionan sobre un relato y otros personajes provenientes de historias bíblicas, y de una gran cantidad de otras obras literarias.

V. Breve recuento

Kierkegaard se convierte a sí mismo en el objeto de su pensamiento y los acontecimientos de su vida son el punto a partir del cual crea su filosofía: “reflexiona sobre sí como el sujeto que se hace objeto”.²⁶ Haciendo uso de todos los recursos y artificios literarios que ya comentamos, la obra de K está “fundada en el juego entre pensamiento e imaginación, verdad y mentira, religiosidad y ficción”.²⁷

Desde el punto de vista de Toscano, “desarrolla la idea de un pensamiento o reflexión subjetivista que, para rechazar la abstracción recurre a la interioridad, acepta el aislamiento, el pensamiento paradójico y requiere una comunicación indirecta”.²⁸

En este sentido, para el autor es fundamental la interioridad del individuo y ello lo sitúa como una especie de precursor “de la tradición de la filosofía moderna, que se ha formado como filo-

24. *Ibid.*, 102.

25. *Ibid.*, 50.

26. MICHAEL THEUNISSEN, “El Perfil Filosófico de Kierkegaard”, *Estudios de Filosofía*, 32 (2005), 8. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835774002> (última consulta: 01-05-19).

27. MARIA ESTHER MACIEL, *op. cit.*, 249.

28. JAVIER TOSCANO, *Kierkegaard, op. cit.*, 35.

sofía de la subjetividad”.²⁹ Incluso, desde la perspectiva de Theunissen, marca “el paso de la modernidad a la pos-modernidad [...], (ya que) señala el punto en el cual comienza el pensamiento de la diferencia en el siglo XX”.³⁰

Asimismo, “Kierkegaard trazó el camino de las teorías del sí mismo y del ser-sí-mismo, las cuales podemos encontrar en el siglo XX [...]”³¹ y no solo en la filosofía, sino también en la psicología, específicamente en algunas vertientes del psicoanálisis y, por supuesto, en esa tendencia a revalorizar, rescatar o resignificar doctrinas ancestrales como el yoga, el vedanta, el zen y muchas otras cuyo objetivo es la auto realización de la persona a través de la búsqueda, conocimiento y encuentro con el sí mismo.

Quizás hay que acercarse a la obra de Kierkegaard en busca del deleite que puede proporcionar la literatura, o tal vez sea suficiente leerlo pensando en que nos encontraremos con un ensayo filosófico con tintes intimistas, y con una profun-

didad difícil de comprender si no es con cierta visión que nos da el arte, la literatura, la poesía para ser exactos.

Porque “la existencia es una síntesis de infinito y finito. La existencia misma, el acto de existir, es un esfuerzo”.³² Porque centrarse en la existencia es ser, únicamente ser, sin sujeto, ni acción; no hay acto ni pensamiento, solo ser, y así se llega a Dios, a través de la vida en la que la desesperación nos impulsa hacia el movimiento para salir de la esfera estética; para posteriormente, en la esfera ética, la angustia que nos lleve a la orilla del abismo en la que nos encontramos con la fe, que está más allá del conocimiento, de la razón, y que es el trampolín que nos impulsa para dar el salto hacia lo otro. Dicho en palabras del autor: “la filosofía no puede ni debe darnos la fe”.³³

Quizá la vida de Kierkegaard, su filosofía, su pensamiento, su sentir, su vivir vertido en formas se pueda sintetizar en uno de los magníficos versos de Quevedo: “Alma, a quien todo un Dios prisión ha sido”.³⁴

29. MICHAEL THEUNISSEN, *op. cit.*, 9.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. SØREN KIERKEGAARD, *op. cit.*, 47.

33. *Ibid.*

34. FRANCISCO DE QUEVEDO, *Poesía varia* (México: REI, 1990), 255.

Bibliografía:

- Borges, Jorge Luis. *Otras Inquisiciones*. Argentina: Emece, 1986.
- Borges, Jorge Luis. *Biblioteca Personal. Prólogos*. Disponible en: <http://23.253.41.33/wp-content/uploads/10.208.149.45/uploads/2013/03/1988-Biblioteca-Personal-Pr%C3%B3logos-Compilaci%C3%B3n.pdf> (última consulta: 01-05-19).
- Collins, James. *El pensamiento de Kierkegaard*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía, tomo 7*. México: Ariel, 1983.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía, tomo II*. Barcelona: Herder, 2000.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y Temblor*. México: Fontamara, 1993.
- Lukács, Georg. *El alma y las formas y teoría de la novela*. México: Grijalbo, 1985.
- Maciel, Maria Esther. "Poéticas del artificio: Borges y Kierkegaard. Conversación con Lars R. Olsen". *Variaciones Borges: revista del Centro de Estudios y Documentación Jorge Luis Borges*. 7 (1999) 248-257. Disponible en: <https://www.borges.pitt.edu/sites/default/files/0711.pdf>
- Negre, Monserrat. "Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard", en *Anuario Filosófico*, Vol. 21, 1 (1988) 51-72. Disponible en: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2301/1/03.%20MONTSERRAT%20NEGRE%20RIGOL%2C%20Fundamentaci%C3%B3n%20ontol%C3%B3gica%20del%20sujeto%20en%20Kierkegaard.pdf> (última consulta: 01-05-19).
- Quevedo, Francisco. *Poesía varia*. México: REI, 1990.
- Theunissen, Michael. "El Perfil Filosófico de Kierkegaard". En *Estudios de Filosofía*. 32 (2005) 1-15. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835774002> (última consulta: 01-05-19).
- Toscano, Javier. "Kierkegaard y la estrategia del tiempo". En *Diánoia*, vol. LVIII, 71 (2013) 25-52. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502013000200002(última consulta: 01-05-19).

LA IDEA DE SOCIALISMO. UNA TENTATIVA DE ACTUALIZACIÓN

Axel Honneth

Katz, Buenos Aires, 2017.

JAIME TORRES GUILLÉN*

Entrada

En las últimas décadas, luego de la bancarrota del bloque comunista, se ha intensificado la percepción sobre la imposibilidad de la transformación del mundo. La imaginación con la que se futurizó, durante una buena parte del siglo XX, la superación del capitalismo, parece que está en reposo. Pareciera que las utopías tradicionales que se forjaron en el clamor del socialismo ya no cuentan con la fuerza para disolver las relaciones sociales reificadas por el capital. Da la impresión, de que el pensamiento utópico parece haberse interrumpido y, aunque los actuales sujetos de la indignación contra el sistema capitalista, saben con bastante certeza qué no quieren y qué es lo indignante, no existe una idea clara de lo que sería el mundo sin dicho sistema. ¿A qué se debe esto? ¿Es verdad que el socialismo no es más una fuerza capaz de inspirar de nuevo las utopías?

En este texto Axel Honneth investiga lo que según él llama los fundamentos

internos y externos que llevaron a que la idea de socialismo haya perdido el potencial inspirador que solía tener. Piensa que habría que hacer modificaciones conceptuales a esa idea para recuperar su potencial crítico. Su trabajo trata, por tanto, de una reconstrucción conceptual y no una llamada a la acción, es, según sus palabras, un ejercicio metapolítico que pudiese ser la fuente de orientaciones ético-políticas en las luchas de la actualidad.

I. El olvido por esclarecer la lucha moral del socialismo

Honneth sitúa el nacimiento de la idea del socialismo en el contexto de la industrialización capitalista europea. Su creación intelectual data de la segunda mitad del siglo XVII. El contenido del socialismo al que se refiere Honneth, del que hablaron Robert Owen o Carles Fourier, por ejemplo, tiene su raíz en la indignación que

* Doctor en antropología social por el CIESAS Occidente, profesor investigador de la Universidad de Guadalajara, profesor del Instituto de Filosofía y director de la Revista PIEZAS, en diálogo filosofía y ciencias humanas.

1. AXEL HONNETH, *La idea de socialismo. Una tentativa de actualización* (Buenos Aires: Katz, 2017), 30.

provoca el naciente capitalismo al poner la vida de las personas en constante riesgo de caer en la miseria.¹ Esto quiere decir que, el contenido crítico de esta idea de socialismo, es de naturaleza normativa y no económica. Esto es, lo humillante o vergonzoso hacia donde el capitalismo lleva la vida de las gentes, es la raíz del socialismo y no el supuesto de la distribución más justa de los recursos.

En efecto, para Honneth, la idea de socialismo tuvo su impulso en una fuerza moral y no en demandas económicas o en la lucha por convertir la propiedad privada, en propiedad pública. Sin duda antes que la Revolución rusa existiera como alternativa real al capitalismo, mucha gente ya se imaginaba formas de relación social solidarias, justas y sin violencia. El tema de una mejor distribución económica, solo fue visto como parte de la lucha por mejorar las condiciones generales de existencia de la población afectada por el nuevo orden industrial.

Los socialistas como Louis Blanc o Pierre Joseph Proudhon, sabían muy bien esto. Privilegiaban más los valores heredados de la Revolución francesa, que la idea de libertad individual que comenzaba a desplazar el ideal de la fraternidad y la solidaridad. “Visto así, el socialismo representa, desde un comienzo, un movimiento de

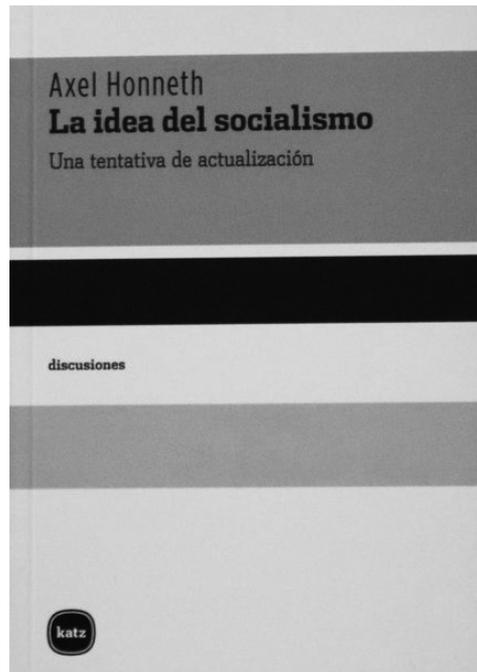
crítica inmanente del orden moderno de estructura capitalista; se aceptan sus fundamentos de legitimación normativos, la libertad, la igualdad y la fraternidad, pero se duda de que puedan realizarse sin contradicciones si no se piensa la libertad de manera menos

individualista y, por lo tanto, más orientada a una ejecución intersubjetiva”.²

El vocabulario que gestaba el socialismo a partir de su base normativa, era el que tenía que ver con la acción social moral colectiva: asociación, cooperación, comunidad, ayuda, solidaridad. Honneth considera que este vocabulario tendía a construir un tipo de libertad diferente a la que forjaba con rapidez el capitalismo.

La denomina libertad social. Con ella desea hacer el contraste con la libertad individual que ganó terreno durante los últimos siglos en las sociedades del tráfico capitalista de mercancías.

El problema que identifica Honneth, es que tal libertad social, que en las prácticas sociales del siglo XVII y XIX se ejercitaba, no tenía un referente teórico que orientara en el plano ético-político a aquellas. Esto se puede observar, según Honneth, en el hecho de que ni Proudhon, ni Marx logran el cometido de esclarecer los fundamentos teórico normativos del nuevo movimiento: el socialismo. Marx solo llega a intuir que, una vez destruido el capitalismo, emergerán en la nueva sociedad una “asociación



2. *Ibid.*, 38-39.

de productores libres”, los cuales “no se relacionan meramente por el ensamblado anónimo de sus propósitos privados, sino que comparten la inquietud por la autorrealización de todos”.³ De esta manera, dice Honneth, deja pendiente la necesidad de esclarecer los elementos normativos del socialismo, por tender a esclarecer las condiciones generales de la transformación social. Además, Marx deja sin desarrollar el concepto de libertad social, porque le parece imposible la fraternidad y la solidaridad en medio de relaciones sociales cosificadas.

Sobre ese punto, en otro lado Honneth ha dicho que, existe una tensión entre los escritos histórico-políticos de Karl Marx y su crítica a la economía política. Se refiere a que mientras que en los escritos histórico-políticos hay una referencia a los conflictos normativos en tanto formas de actuar moral, éstos, “ya no desempeñan ningún papel en *El Capital*, donde todas las evoluciones sociales supuestamente encuentran su explicación en el seno del modelo que constituye la expansión de la lógica del capital”.⁴

Esto es, en sus primeros textos Marx le otorga importancia a las intenciones morales de los actores colectivos, mientras que en la crítica a la economía política, limita este actuar a la estructura funcional de la economía capitalista. Ahora bien, vale la pena preguntar con Honneth: “¿tenía Marx la posibilidad de tener más en cuenta el hecho de la conflictividad normativa inhe-

rente a toda actividad social, hecho que él mismo erige en elemento decisivo en sus análisis históricos?”⁵ (Honneth, 2015: 206) Porque tanto en *El Dieciocho Brumario* como en *La guerra civil en Francia* (La comuna de París) aparecen, en los conflictos sociopolíticos, grupos que ponen de manifiesto convicciones normativas surgidas de su práctica social cotidiana, con la finalidad de oponerlas a la clase dominante y con miras a una transformación social de las instituciones.

Aunque esto último lo acepta también Honneth, para él, la preocupación normativa ya no aparece en *El Capital*. El ejemplo Honneth lo señala en el capítulo VIII del primer tomo de *El Capital* (La duración de la jornada de trabajo). Aquí el conflicto social entre proletariado y capital aparece solamente dependiendo de la posición en la que se encuentra cada clase en el seno de las relaciones de producción y no en las interpretaciones culturales y morales de cada cual.⁶ Esto quiere decir, a los ojos de Honneth, que “las intenciones de acción de los actores no son ya mediatizadas por normas, ya no obedecen a convicciones morales que los actores habrían adquirido interpretando el tenor semántico de principios ya institucionalizados”⁷, sino que su acción solo está basada en intereses económicos. En esta interpretación del conflicto, las clases ya están homogeneizadas y sin apertura a interpretaciones normativas.

Pero para Honneth esta crítica no solo vale para Marx:

3. *Ibid.*, 46.

4. AXEL HONNETH, “Luchas perdidas en *El Capital*: ensayo de corrección normativa de la crítica marxista de la economía”, en *La injusticia social. ¿Cuáles son los caminos para la práctica?* JULIA CHRIST Y FLORIAN NICODÈME dirs. (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2015), 205.

5. *Ibid.*, 206.

6. No se sostiene del todo esta afirmación de Honneth. Basta leer con detenimiento el capítulo XII del libro primero, tomo I volumen 2 de *El Capital*, para cerciorarse de que Marx, atendió con mucho cuidado el problema moral que desencadenaba la división del trabajo y la naciente manufactura en el Londres de su tiempo.

7. *Ibid.*, 210.

Todos los protagonistas de movimiento socialista, desde Robert Owen y Proudhon hasta Karl Marx, dan por sentado desde un comienzo que la palanca para la creación de condiciones sociales solidarias tiene que ser la reforma o la superación revolucionario de la economía de mercado capitalista, ya que en sus instituciones reside la causa original de que la comprensión de la libertad imperante se haya reducido a una forma privada egoísta; por lo cual, el triunfo de una forma de vida cooperativa, que cumpla las promesas revolucionarias, solo pueda originarse allí.⁸

Vistas así las cosas, los socialistas figuraron la esfera económica como único escenario de la lucha para lograr el triunfo de la libertad social. En cierta medida esbozaron un análisis histórico-filosófico para pensar el socialismo, pero este se tornó insuficiente ante la ideología del libre mercado y la libertad individual. Pero para Honneth, no había razón para dejar de lado la necesidad de esclarecer de manera teórica la libertad social. Esta era, y seguramente lo es hoy, una práctica social donde los miembros de una comunidad, se preocupan unos por otros generando con ello relaciones de reciprocidad, apoyo mutuo y respeto compartido.

Por eso, afirma Honneth, “el pensamiento original del socialismo está enraizado en la idea de que en el futuro deberá ser posible establecer sociedades enteras según este modelo de comunidades solidarias”.⁹ Esta es la razón por la que, en su texto, Honneth planteará que la mayoría de los socialistas, fueron ciegos a las experiencias de las personas en su capacidad

para modificar sus formas de existencias en medio de las sociedades capitalistas.

II. Libertad social: base del contenido normativo del socialismo

Si los esfuerzos de los socialistas europeos del siglo XVIII y XIX por desarrollar la intuición normativa del socialismo fracasó ¿Cómo revertir el supuesto que se generalizó en todo el siglo XX, en torno a que la demanda básica del socialismo, era lograr la justicia distributiva?

Honneth piensa que la clave está en retomar el proyecto de esclarecer el concepto de libertad social, que esbozaron de alguna manera los socialistas quienes se mencionaron en el apartado anterior. La libertad social no es colectivismo, esto es, no basa su realización en las condiciones económicas de igualdad de una determinada sociedad. En la libertad social interesan las condiciones que permiten la libertad de los sujetos, pero basada en “la participación en un determinado tipo de comunidad social”.¹⁰ Es en este tipo de prácticas, donde se despliegan valores compartidos y de reciprocidad con los que se evalúan las formas sociales y comunitarias de la existencia de las personas. Según Honneth, “la idea de la libertad social con la que el movimiento socialista sube al escenario político mundial no está ligada, por lo tanto, el requisito problemático de que se aplica solo a comunidades pequeñas; puede trasladarse sin problemas a sociedades enteras, teniendo siempre en claro cómo se relaciona con otras formas posibles de la libertad y de la reproducción social en general”.¹¹

Esto lo dice Honneth debido a que, el ideal normativo del socialismo, no tendría

8. AXEL HONNETH, *La idea de socialismo*, op. cit., 68.

9. *Ibid.*, 58.

10. *Ibid.*, 65.

11. *Ibid.*, 67.

por qué limitarse a la cuestión económica, sino a todas las llamadas esferas de la modernidad como lo son el espacio público, la vida democrática, los derechos o la formación cívica. Esta sería la forma de doblegar el individualismo privado que ganó terreno en las luchas por los derechos. De esta manera, el ideal normativo del socialismo lograría la integración de la sociedad a través de la libertad social, esto es, la cooperación, la reciprocidad, el apoyo mutuo y la solidaridad, porque la autorrealización personal quedaría intacta en este tipo de práctica social.

Según Honneth, esto es lo que no lograron las versiones del socialismo del siglo XIX y el XX. Ni el socialismo utópico, ni el comunismo ruso o la socialdemocracia europea, pudieron explicitar la idea rectora de la libertad social, a saber, que se generalizara la crítica al egoísmo privado capitalista sin descalificar por completo el valor de los derechos individuales.¹² Para Honneth, en todos los socialismos, toda la lucha por la “cuestión social” se limitó al extraer beneficios del mercado capitalista. Por tanto, la transformación revolucionaria quedó cada vez más rezagada al identificar el socialismo con el movimiento obrero, el movimiento dialéctico de la historia, la igualdad de condiciones económicas, y no con el desarrollo del potencial normativo de la libertad social.

Esta situación histórica permite comprender el vínculo que se estableció, entre el ideal del socialismo con el movimiento obrero del siglo XX, cuando en realidad, como vimos, su fuente normativa apunta hacia otra parte. En buena medida se olvidó, o al menos tuvieron menos publicidad en el pensamiento normativo, las experiencias que apuntaban a una crítica moral a las relaciones sociales capitalistas y que

por todo el mundo aparecieron con mucho más potencial para cambiar el mundo. Esto no lo dice Honneth, pero en los albores de la segunda mitad del siglo XX, en África y América Latina, la exigencia por resistir a los efectos del capitalismo, tuvieron como resultado la Revolución Cubana y la independencia de Argelia, hechos que cuestionaban el supuesto dogmático de la inevitable llegada del socialismo como una etapa del proceso de la historia.

Como consecuencia de este bloqueo teórico autoimpuesto, originado en un pensamiento en categorías de una sucesión establecida de los estadios históricos, el socialismo perdió durante décadas la posibilidad de explorar de manera experimental las vías posibles de la realización de la libertad social en la esfera de económica. Como en el caso del opositor interno, la doctrina económica dominante hasta hoy, se establecía desde un comienzo cuál sería la forma institucional adecuada para la generación del bienestar económico. Sí la economía oficial, propagada desde las cátedras hasta hoy, lleva como insignia un mercado “libre” de toda influencia política, el socialismo, al menos en la conciencia pública, sigue estando reducido a la idea de que solo una economía de planificación central puede sustituir con éxito a la economía del mercado capitalista.¹³

Otro defecto de la idea del socialismo del siglo XX, del que tampoco da cuenta Honneth, pero que puede integrarse a su crítica conceptual, es que aquella estuvo marcada por la glorificación al trabajo y sus efectos integradores a través del bienestar económico. La fórmula, un mejor salario es

12. *Ibid.*, 79.

13. *Ibid.*, 101.

una mejor vida, también la compraron los socialistas. De ahí la afirmación de Anselm Jappe en torno a que “el movimiento obrero no fracasó; al contrario, cumplió con su verdadera tarea: la de garantizar la integración de los obreros en la sociedad burguesa. En realidad, los obreros deseaban dicha integración, que los burgueses les negaban cuando la sociedad estaba dominada todavía en gran medida por relaciones sociales precapitalistas y a menudo paternalistas”.¹⁴ De esta manera el movimiento obrero socialista, siempre persiguió objetivos inmanentes al modo de producción capitalista. La lucha por el salario y el bienestar material de la clase obrera, era en realidad una integración al fetiche del trabajo que refuerza el control ideológico del sistema social vigente.

Esto sí hay que reconocerlo, para Honneth, una manera de reivindicar el ideal socialista no es por medio de la glorificación del trabajo, la lucha por el salario o las mejoras en las condiciones económicas de las personas, sino desarrollar la visión original de la libertad social en una teoría de la sociedad y de la historia que esté lejos del espíritu industrialista del capitalismo vigente.¹⁵

III. Institucionalizar la libertad social

Con todo lo dicho hasta aquí, se puede entender que el ensayo reseñado de Honneth, supone que las experiencias prácticas de una idea de socialismo que durante el siglo XIX o algunas décadas antes, se concretaron en el cartismo, el ludismo, el mutualismo, las cooperativas, los consejos obreros, o en las diversas formas de existencia preindustriales, fueron olvidadas en

el marco de un concepto de socialismo impregnado por la sociedad del trabajo del capitalismo manchesteriano.¹⁶ Y esto definió de alguna u otra manera, todo el marxismo del siglo XX, el cual, estuvo marcado por este concepto. Por eso para Honneth, “si existe un futuro para el socialismo solo podrá revivir en una forma posmarxista”. Pero tampoco podría revivirse a partir de las fuentes originadas en el siglo XIX europea. Como experiencias prácticas ya no existen y las condiciones en las que surgieron han desaparecido. Una alternativa, sugiere Honneth, sería la de un socialismo renovado a partir de la realización de la libertad social. Pone atención en los actuales principios de control —el mercado, el de la sociedad civil o el del Estado de derecho democrático— y se pregunta cuál de ellos es el más adecuado para esta empresa. En su disertación, se encamina a centrar su propuesta en rehabilitar, en términos conceptuales, la idea de socialismo en aquellas prácticas comunales que integren la libertad individual en su proyecto social. Esto lo acerca a la visión hegeliana del derecho y la política en la que la realización de la esfera de lo social, se da a partir “de pasos de superación de barreras que obstaculizan la comunicación sin presiones entre los miembros, con el propósito de explorar y establecer de forma racional las reglas de su convivencia”.¹⁷

Es el camino hacia una transformación institucional de la vida social. Esta es la razón por la que afirma, que la alternativa para una renovación del socialismo, la “mejor posibilidad está en la idea insinuada porque Jonh Dewey (y Hegel)

14. ANSELM JAPPE, *Las aventuras de la mercancía* (Logroño: Pepitas de Calabaza, 2015), 92.

15. AXEL HONNETH, *La idea de socialismo*, op. cit., 104-105.

16. *Ibid.*, 108.

17. *Ibid.*, 127.

acerca de cómo el socialismo podría asegurarse nuevamente una fuerza que sustente sus propias demandas en el proceso histórico".¹⁸ Su fuerza radicaría en la demanda moral por la democracia y la ampliación del espacio público como instrumento eficaz para el reconocimiento de quienes pertenecen a una comunidad específica. Según Honneth, la lucha renovada por el socialismo sería aquella que apunta a eliminar "los obstáculos sociales para una práctica de la libertad en una mutualidad solidaria".¹⁹

Ahora bien, si el capitalismo impide que se eliminen tales obstáculos: ¿Cuáles serían los contenidos específicos de esa lucha? Honneth no tiene claro esto. Supone, a pesar de haberlo criticado, que debe demostrarse de manera convincente que el sistema económico capitalista puede ser transformado. Pero Honneth no atisba que dicho sistema es un fracaso en sí mismo, al ser nocivo para toda forma de existencia en el planeta. En realidad, esto ya debería ser suficiente para determinar la necesidad de cambiar el tipo de relaciones sociales que promueve el capital.

Honneth pierde de vista que la lucha contra el capitalismo no es una lucha de ideas, de conceptos o cosmovisiones, sino una lucha por la vida de los seres humanos y los no humanos. Cuando dice que el enemigo del socialismo es "la teoría económica oficial, que se difunde en las cátedras universitarias y que desde hace 200 años quiere justificar la existencia del mercado capitalista como único medio eficiente para coordinar la acción económica en condiciones de crecimiento de población con el correspondiente aumento de las necesidades"²⁰, muestra su punto ciego por creer

que, el adversario a vencer, es la retórica de la economía y no los efectos resultado de las prácticas que se justifican en esa retórica.

Entonces, la "deconstrucción de la ideología imperante del mercado" no sería el quehacer del socialismo renovado, sino la generalización de diversas formas de existencias donde las relaciones sociales van deshaciéndose de la alienación y las formas corporativas o estatistas de hacer sociedad individualizada. El mismo Honneth intuye esto cuando dice que Erik Olin Wrigth demostró convincentemente en su libro *Envisioning Real Utopias*, que "en la actualidad existe una gran cantidad de iniciativas económico-políticas, desde las cooperativas en la ciudad Vasca de Mondragón hasta los fondos de solidaridad de los trabajadores canadienses, que están emparentadas con el espíritu de un socialismo que se entiende a sí mismo como experimental".²¹ Ahí está precisamente la raíz de la renovación del socialismo y no en la retórica de un Estado democrático de derecho, que es el punto final a donde orienta Honneth su concepto de libertad social.²²

Lamentablemente Honneth entiende estas experiencias, como meras capacidades y fuerzas normativas para efectuar reformas institucionales que apunten hacia la libertad social. Lo único que le interesa de la institucionalización de la libertad social, es revitalizar el proyecto europeo de la sociedad civil, los derechos humanos y la ciudadanización de las prácticas sociales. Por eso echa encara a los primeros socialistas y al marxismo del siglo XX, el olvido y desprecio de esta perspectiva normativa.

Entonces para Honneth la voluntad ético-política que intuye en su idea de

18. *Ibid.*, 130.

19. *Ibid.*, 133.

20. *Ibid.*, 136.

21. *Ibid.*, 145.

22. *Cfr.* AXEL HONNETH, *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (Madrid: Katz Editores, 2014).

socialismo como libertad social, se limita a una eticidad democrática, esto es, a reglas institucionales basadas en un Estado democrático de derecho, de ahí que cuestione el olvido de los primeros socialistas y el desprecio de Marx a los derechos humanos:

Esta profunda incapacidad de los socialistas tempranos permite esclarecer cómo se llegó a lo que podría denominarse, en general, “ceguera jurídicas”: puesto que los derechos civiles universales, aún en sus albores, como consecuencia de la negación de toda esfera de separación, solo podían ser reconocidos el segmento en el que tenían importancia funcional para el centro de control de la economía, necesariamente se perdió de vista el rol emancipador que podían tener, de acuerdo con su significado, en la esfera, tan distinta, de la construcción de voluntad política.²³

Según Honneth, estos socialistas nunca lucharon por institucionalizar los derechos fundamentales liberales y en esa decisión, perdieron claridad normativa y fuerza el socialismo. Este era el camino para la realización de la libertad social como voluntad democrática donde el horizonte de autorrealización no se opone al de los demás miembros de una comunidad. De esta manera, “Con tal ampliación de la idea de la libertad social, la construcción de la voluntad democrática se habría revelado, de manera más clara, como acto comunicativo cuya ejecución sin imposiciones exigiría que todos los participantes contaran, al menos, con las libertades de expresión y de conciencia que les otorgan los derechos fundamentales”.²⁴



Entonces, este olvido y desprecio por los derechos fundamentales, impidió a los socialistas formar una alianza con el ala radical de los republicanos liberales, con la cual, hubiesen ampliado la libertad social y subordinado las relaciones de producción a la interacción intersubjetiva de la libertad de todos.

En una palabra, el socialismo renovado que piensa Honneth, debe tender a subordinar la economía a la libertad social. Las diferentes esferas de la modernidad (Estado, derecho, cultura, opinión pública) deben crecer en medio del determinismo que impone la esfera del mercado. El nuevo socialismo de Honneth, aunque sea en su fase conceptual, es el que lucha por la realización de las libertades sociales y no en demandas puramente económicas.

Foto: Kevin Dooley, 2015.

23. AXEL HONNETH, *La idea de socialismo*, op. cit., 161-162.

24. *Ibid.*, 163.

De esta manera, este socialismo no puede darse por satisfecho con la perspectiva de una eliminación heteronomía y el trabajo enajenado en la esfera económica; sabe que la sociedad moderna no se habrá convertido en genuinamente social en tanto no se hayan superado favorablemente la imposición, la interferencia y la coacción dentro de las otras dos esferas, la de las relaciones personales y la de la construcción de la voluntad democrática.²⁵

En una palabra, el socialismo del que habla Honneth, es aquel que lograría armonizar las distintas esferas (el de las relaciones personales, el de la acción económica y el de la construcción democrática de la voluntad) de la libertad social en el futuro. Su propuesta es que se conciba como un esquema orientativo para construir instituciones de libertad social y se pongan en práctica. Se trata de una vida democrática según sus propias regularidades normativas. Así, no sería más el proletariado o el Estado socialista quien determinaría normativamente, la pluralidad de formas de existencia en la libertad social, sino la vida pública democrática de ciudadanos “que deliberan en medio de la cooperación según la división del trabajo de esferas de libertad independientes.”²⁶

El socialismo renovado de Honneth, tiene mucho parecido al ideal político del liberalismo: ciudadanos congregados en la vida pública democrática, que actúan para eliminar barreras y bloqueos a la “realización de una mutualidad sin imposiciones en todas las esferas centrales de la sociedad”.²⁷ Y remata: “para tener éxito en el futuro, a un

socialismo renovado ya no le sirven como garantes clases o movimientos sociales ya que, como hemos visto, la adopción de algunas disponibilidades revolucionarias fijas, vinculadas a la situación social, se desarmó como un castillo de naipes”.²⁸ No deja de llamar la atención la insistencia de Honneth en su llamado socialismo renovado, de no considerar más a las clases subalternas como sujetos de lo que denomina libertad social, cuando afirma:

Si en la actualidad el socialismo aspira no solo a eliminar la heteronomía y el trabajo enajenado en la esfera económica, sino también a superar la imposición, la dominación y la coacción en la relaciones personales y en la construcción de la voluntad democrática, solo podrá encontrar compañeros del lides para su preocupación normativa en las arenas de la vida pública política, puesto que solo aquí se enfrenta con los miembros de la sociedad en roles que los habilitan a defender mejoras en las que no están afectados directamente sus intereses. En este sentido, hoy en día el socialismo es primordialmente un asunto de los ciudadanos políticos, no ya de los asalariados, por mucho que sean también sus asuntos por los que haya que pelear una y otra vez en el futuro.²⁹

Pero lo que realmente hace Honneth con su idea de socialismo, es desvanecer el potencial crítico de este, a las relaciones sociales basadas en el tráfico capitalista de mercancías. Su ideal de socialismo tiende a acoplarse al discurso de los derechos humanos, al modelo de las organizaciones no gubernamentales y a las redes

25. *Ibid.*, 179.

26. *Ibid.*, 194.

27. *Ibid.*, 195.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.* 197.

internacionales que abogan por un rostro humano del sistema capitalista vigente.

Entonces, institucionalizar la libertad social como base conceptual de la renovación del socialismo, significa, en la versión de Axel Honneth, armonizar la libertad, la igualdad y la solidaridad en una forma de vida democrática. En una palabra, domesticar el carácter destructor del capitalismo a partir de una base normativa donde “cada miembro de la sociedad pueda satisfacer la necesidad, compartida con todos los demás miembros, de intimidad corporal y emocional, de independencia económica y de autodeterminación política, confiando en que sus pares en la interacción se interesarán por él y le brindaran ayuda, se habrá transformado nuestra sociedad en una sociedad social todo el sentido de la palabra”.³⁰

Consideraciones finales

Axel Honneth ensayó en *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, la convicción de que aún existe chispa de vida en aquella idea surgida en el industrialismo temprano de Europa. Su convicción la coloca en la posibilidad de renovar conceptualmente el socialismo, si se pone en nuevo marco teórico social. Su tentativa la concreta en el supuesto de retomar las prácticas normativas de los socialistas del siglo XIX, para traducirlas a un marco conceptual derivado de su idea de libertad social.

En su ensayo, cree haber aportado una orientación normativa a la indignación masiva que irrumpe en las calles de las

principales ciudades del planeta y a la cual, a pesar de su malestar generalizado, le hace falta “la capacidad de pensar más allá de lo existente y de imaginarse un estado de la sociedad más allá del capitalismo”.³¹

Pienso que Honneth acierta en su intuición. Sobre todo, en aquella donde cuestiona el olvido de las prácticas morales de ludistas, cartistas, prudhonianos o mutualistas, de parte de quienes construyeron la idea del socialismo que después se vinculó con el movimiento obrero y la cuestión de la distribución económica como lucha central de este.³² El olvido de la fuente normativa del socialismo, es un buen referente crítico para su posible actualización. Pero también para entender, a mayor cabalidad, por qué se desplomó el potencial crítico del socialismo. Katherine Verdery³³ muestra un trabajo etnográfico en el que, en buena medida, se corrobora la intuición de Honneth.

Pero el trabajo conceptual de Honneth es defectuoso. No atisba el error que comete, como muchos izquierdistas de hoy en día, al suponer que, imaginar una sociedad más allá del capitalismo, pasa por “democratizar” la vida política e imponer reglas a la llamada economía de mercado. No recurre más a Marx, para entender que la política, tal como es concebida en “las sociedades democráticas”, es un instrumento necesario para la realización de los intereses particulares de quienes participan en la versión anónima de las relaciones sociales capitalistas. Por tanto, su concepto de libertad social es contrario a la idea moral del socialismo. Como bien dice Jappe, en el capitalismo, “los hombres,

30. *Ibid.*, 212.

31. *Ibid.*, 17.

32. “Los ‘marxistas tradicionales’ - ya fuesen leninistas o socialdemócratas, académicos o revolucionarios, tercermundistas o socialistas ‘éticos’- ponían en el centro de sus razonamientos la idea del conflicto de clases en cuanto lucha por el reparto del dinero, de la mercancía y del valor, sin ponerlos ya en cuestión como tales”. Cfr. ANSELM JAPPE, *op. cit.* 17-18.

33. KATHERINE VERDERY, *¿Qué era el socialismo y por qué se desplomó?* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017).

en su condición de representantes de las mercancías, no pueden encontrarse en su individualidad y en consecuencia no pueden formar una comunidad. La lógica del valor se basa en productores privados que no tienen vínculo social entre ellos, y por eso debe producir una instancia separada que se ocupe del aspecto general”,³⁴ en este caso la economía y, para controlar las transacciones derivadas de aquí, el Estado, el derecho y la política.

De aquí se sigue que la renovación del socialismo de la que habla Honneth, no es posible mientras la “economía”, la política o el derecho, sean una esferas separadas de la sociedad. Las relaciones morales a las que refiere Honneth, derivadas de su idea de libertad social, no serían posibles mientras exista la división entre producción y consumo; mientras siga la transformación de toda forma de existencia a la economía de mercado, porque ello significa, la destrucción de cualquier posibilidad moral para la vida en común.

Honneth no reconoce las enseñanzas de Karl Polanyi, quien nos demostró que la sociedad siempre está en peligro, cuando opera la economía capitalista, porque precisamente en esta, no existe moral, ni relación humana de comunión, solidaridad y reciprocidad. Polanyi nunca dejó de advertir que “la separación del trabajo de otras actividades de la vida y su sometimiento a las leyes del mercado equivalió a un aniquilamiento de todas las formas orgánicas de la existencia y su sustitución por un tipo de organización diferente, atomizado e individualista”.³⁵ En medio de esta forma de relacionarse, es imposible hablar del supuesto socialismo renovado del que imagina Honneth.

En cambio, es más coherente su posición, cuando plantea, en otra parte, que es necesario volver a politizar o sociologizar los conceptos fundamentales de la economía, para transparentar el conflicto moral dentro del capitalismo. El volver a los sujetos, a los actores del conflicto social, quienes, guiados por orientaciones normativas en su acción social, generan acontecimientos históricos cuya fuerza sea capaz de cambiar de rumbo al proceso capitalista³⁶, es una opción más coherente para hablar de una renovación del socialismo.

Por último, está bien desempolvar aquellas experiencias de las cooperativas de obreros fundadas por los cartistas en 1840, los ludistas o diferentes formas de asociacionismo que tuvieron lugar en el siglo XIX europeo tal como lo hace Honneth. Pero limitarse a ellas, es olvidar la creatividad de asociaciones sindicales, colectivos urbanos y de mujeres o luchas campesinas e indígenas, que, en diferentes partes del planeta, hoy practican diversas formas de existencia de lo que alguna vez llamó E. P. Thompson economía moral. Si estudiamos estos acontecimientos en la historia pasada y presente, veríamos que el capitalismo está lleno de esas fisuras portadoras de cierto potencial de transformación. Sin duda, estas experiencias morales ofrecerían un aprendizaje social capaz de revitalizar, no sin dificultad, una idea renovada de socialismo.

En cambio, seguir la ruta metapolítica de Honneth, trae consecuencias negativas para el pensamiento crítico. Un ejemplo de esto se vivió en una reunión llevada a cabo en la Universidad Humboldt

34. ANSELM JAPPE, *op. cit.* 141.

35. KARL POLANYI, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (México: FCE, 2015), 222.

36. AXEL HONNETH, “Luchas perdidas en *El Capital*: ensayo de corrección normativa de la crítica marxista de la economía”, 215.

de Berlín el 5 de julio de 2016. Alrededor del tema “La importancia del socialismo hoy” presentaron ponencias dos profesores de filosofía, Axel Honneth y Christoph Menke, y dos políticos, Gesine Schwan (Partido Socialdemócrata, SPD) y Sahra Wagenknecht (Partido de Izquierda). Como dice Peter Schwartz en su nota para el World Socialist Web Site, una vez que se leyeron las ponencias, “un observador no informado habría llega-

do a la conclusión de que el socialismo no surge de la lucha de clases dentro de la sociedad, sino de disputas sobre “ideas normativas” en las cabezas de los profesores alemanes”. Honneth debería escuchar con más atención a los Jóvenes y Estudiantes Internacionales por la Igualdad Social (JEIS), quienes, en esa misma reunión, refutaron que el socialismo fuera simplemente una teoría en vez de un movimiento vivo de luchas.

37. Cfr. PETER SCHWARTZ, “Axel Honneth en la Universidad Humboldt: Un socialismo que no es tal”, disponible en <https://www.wsws.org/es/articles/2016/07/18/axel-j18.html> [Consulta: 18/06/19].

RELIGIÓN SIN DIOS

Ronald Dworkin

Fondo de Cultura Económica, 2014.

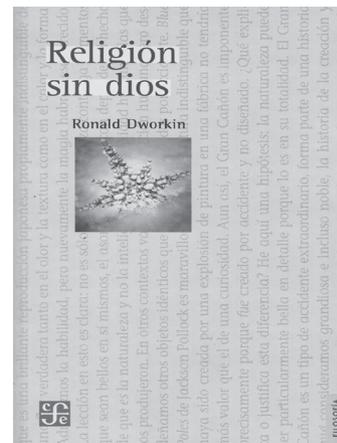
LUIS GABRIEL MATEO MEJÍA*

* Luis Gabriel Mateo Mejía. Licenciado en Filosofía por el IF, Maestro en Tecnología para el Aprendizaje por la UDG, Ingeniero en Desarrollo de Software por la UnAD, México. Docente en línea del IF. Capacitador e Investigador docente. Asistente técnico en proyectos de TIC's para educación.

Hoy en día apreciamos los largos siglos de historia y reconocemos el daño que se ha infringido la misma humanidad, al luchar por la fe y las creencias. Como ejemplo señalamos las guerras por motivos religiosos. Para comenzar esta reseña, señalamos que: “Las guerras religiosas, como el cáncer, son una maldición de nuestra especie. Las personas se matan en todo el mundo porque odian a los dioses de los otros”.¹ Es decir, entramos de lleno en un ambiente que requiere una consideración de lo que significa la religión, dentro de un contexto que va más allá de las zonas de la ortodoxa definición y que, además, se adentra en una tónica de interpretación y razonamiento analógico.

No basta con preguntarnos qué es la religión, debemos de ir a su núcleo metafísico. Pero sucede que en este caminar, nos encontramos muy a menudo con el absurdo, o el sinsentido, puesto que las definiciones de lo que es el fenómeno religioso, requieren de un metalenguaje apropiado.

¿Pero quiénes son los grupos que componen dichas guerras y quiénes son los grupos que se abstienen de esos conflictos? Según el autor, los grupos que integran las guerras se componen de creyentes



que profesan las distintas formas de fe, pero existen otros grupos que no profesan ningún credo, es un inmenso grupo conformado por los ateos, los académicos, los científicos, los políticos y distintas figuras públicas, lo cual, nos lleva a suponer que dichas desavenencias se desarrollan, muy a pesar de la propagación de una fe u otra. En otras palabras, la ciencia religiosa no es contraria a los valores religiosos, sino que son concebidos inadecuadamente por la sociedad en general.

En este sentido, cabría hacer la pregunta que induce la lectura de la obra: ¿podría hablarse de forma coherente de religión o un ateísmo religioso? El autor, de forma argumentada, nos señala que sí. El valor de lo religioso connota un contenido de conocimientos que se disgregan del hecho de contener causas solo científicas o solo culturales. En otras palabras, se adentran en el plano ontológico del ser un valor o,

1. Cfr. RONALD DWORKIN. *Religión sin dios* (México: Fondo de Cultura Económica. México, 2014), 17.

mejor dicho, de distintos valores. Esto es, independientemente de que se admita una definición de la existencia y significado de lo que es dios, existe el valor de lo religioso como algo numinoso. Por tanto, dicha apreciación del numen, nos hace ver que el valor de lo religioso se puede formular de forma independiente a la existencia de un dios personal o impersonal.

Al hablar de dios entramos de lleno en el misterio y en el universo de lo inteligible, puesto que la sola presencia de dioses personales, como al más puro estilo de Spinoza se nos presenta la supremacía y belleza de la naturaleza, nos acercan a belleza del mundo y del universo, donde de hecho, la física contemporánea, plantea más preguntas que respuestas. Para demostrar estos argumentos, el autor recurre a una reflexión, no de tipo apodíctica, pero tampoco en función de un discurso aporético, puesto que su interpretación y analogicidad, bien racionalizada, conlleva elementos de criterio, argumento y asertividad, tanto en el campo de las creencias como en el campo de las ciencias. Se considera que, al hablar de religión, se habla de conocimientos científicos o de conocimientos conceptuales y teológicos, ambos debatibles en sus propios contextos.

En principio, el universo escapa a una definición de la existencia o inexistencia de dios, pues se aleja de lo unívoco, en la misma definición de religión. Los seres humanos no podríamos conceder un craso panteísmo y de ahí brincar a la existencia de dios, como tampoco podríamos negar la existencia de elementos religiosos y trascendentales, que convierten la experiencia humana en una relación directa entre lo humano y lo divino.

Para hablar de lo sublime que hay en la misma física y en las matemáticas, tendríamos que relacionar el valor de lo bello y plantear la existencia de una demostración que nos satisfaga. Sin embargo, en este

terreno nos enfrentamos con serios palíndromos y principios antrópicos, puesto que al querer demostrar que la realidad de la belleza es equiparable con la realidad del universo estamos queriendo demostrar un cierto tipo de semejanza en la apropiación de elementos intelectivos o cognitivos.

De entrada, suceden dos cosas: la primera, la belleza no podría guiar la investigación de lo que es el universo, simplemente porque sus cánones de simetría y complejidad se desarrollan en contextos conceptuales y realidades distintas cada vez más alejadas de una definición precisa y material como la que pretende plantear el autor al comienzo de este estudio.

En un segundo momento, la belleza del universo, aun en las analogías que permite plantear el concepto de belleza conceptual o intelectual, parece suponer que no existe otra posibilidad de que nuestro vasto universo sea diferente, es decir, la inevitabilidad del universo es una constante en consideración con la inevitabilidad de lo que conocemos del mismo.

La belleza a la que arguye el autor sería una tal que integra la inevitabilidad, pero que al mismo tiempo deja abierta la posibilidad de suponer que existe otro tipo de definición que argumente y autodefina — bajo concepto de causalidad y fundamento— la realidad de lo que es bello, sublime y por ende, la presencia de un dios que sea equiparable a este movimiento extrínseco que tiene el ser humano para dar valía a sus emociones religiosas. Entonces, tendríamos que inferir una religiosidad en el ateísmo científico.

De igual manera, al hablar de la libertad religiosa, nos enfrentamos a ciertos retos institucionales que impiden formular una definición precisa en materia de religiosidad. El fenómeno religioso se observa como un derecho o garantía, que protege la constitución o los diversos órganos constitucionales de los países en todo el mundo.

Tanto en oriente como en occidente, se observa que la libertad de credo compone un conjunto de criterios que sobrepasan las leyes. Por lo que, de forma neutral, admiten la presencia de prácticas privadas en torno a un ser superior y trascendental (dios), pero no afinan una explicación que emane directamente de dichas leyes, como es el caso de la causalidad científica, los derechos especiales y el derecho de las normas de independencia ética.

Vemos entonces que la religiosidad no solo se refiere a dios, sino que implica un enorme reto constitucional en materia de jurisprudencia, para normar las diversas prácticas que suponen un fenómeno no solo humano, sino divino. Es decir, dentro de la misma libertad humana, se puede dar de forma descontrolada la tendencia a la adopción de ciertos comportamientos religiosos o de otro tipo, como los movimientos políticos en pro de derechos de género o asociación civil, como son las diversas formas de matrimonio, por ejemplo.

Por consiguiente, para no caer en conflictos de religación moderna, en donde la guerra se da entre grupos de diversa índole de teísmo, se debe de considerar la posibilidad de asumir el derecho a la libertad religiosa, con elementos lingüísticos que van más allá de las definiciones, en materia de religiosidad eclesial o agrupación de civiles, en favor de conductas o morales antirreligiosas. De lo contrario, una definición como la que propone desarrollar el autor se queda lejana y fuera de lugar para este estudio.

Ronald Dworkin comienza hablando sobre las guerras de religión y cierra dando una respuesta, que contiene la comprensión de la historia en materia de creencias, fe,

religión, pero, sobre todo, condición humana. Su discurso queda integrado en esta comparación, tanto futurista como profética, en la que las guerras antiguas se trasladan a la modernidad y a la tardo-modernidad, con un sentido económico, político o social que también pueden terminar en un debate, no solo cruento, sino de auto-aniquilación para la propia civilización.

Finalmente, si hablamos de muerte e inmortalidad, tenemos que argüir en la existencia de un “dios sixtino” que permita la definición del concepto y fenómeno religioso; sin embargo, no podemos concluir, al menos no racionalmente en un sentido unívoco, que dicha suposición sea más congruente, que la aceptación del dios Mammón que adoran los amantes del materialismo económico. Tampoco podríamos deducir que la existencia de una vida ultratumba, ya sea en un cielo ganado o en un infierno merecido, pueda aportar elementos de congruencia a dicha definición. Por lo que, la valía de una vida vivida en amor al prójimo y en responsabilidad sigue siendo el núcleo de medición que supera toda posibilidad de un juicio *post mortem*.

Así, el libro propone que hemos de reconocer un reto constitucional en materia de legislación sobre hechos religiosos y privados, concediendo derechos especiales y una visión independiente de la ética, que supera la simple apreciación científica sobre el origen de la vida o el origen del universo. También sugiere reconocer el trabajo continuo y constante que implica la construcción de una sociedad con base en derechos a creencias y opiniones, ateas o teístas, pero que, en suma, contribuye a formar el ambiente y la dinámica de una vivencia religiosa, netamente humana.

NORMAS PARA AUTORAS/ES

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

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

Contenido:

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

Forma:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En el momento de la creación de Dios, Moisés, en un momento de su vida, se encuentra con un ser que le dice: "Yo soy Dios". Y él le responde: "¿Quién eres tú?" Y él le responde: "Yo soy Dios". Y él le responde: "¿Quién eres tú?" Y él le responde: "Yo soy Dios".

En la creación de los seres, se ve la vida, que es el principio de la vida. Y él le responde: "¿Quién eres tú?" Y él le responde: "Yo soy Dios". Y él le responde: "¿Quién eres tú?" Y él le responde: "Yo soy Dios".