

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas.

Editor: Jaime Torres Guillén.

Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

ISSN: 1870-7041. Época: II Época. Volumen: III. Número: 17. Año: 2013.

Periodicidad: Semestral.

Encabezamientos de matería: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

Instituto de Filosofía A.C. Tlaquepaque, Jalisco / México 2013

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 (33) 3631 0934 y 3631 0943. www.if.edu.mx

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

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

### ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2012-100412460600-103 Certificado de Licitud de Título 13577 Certificado de Licitud de Contenido 11150

# Derechos reservados del autor:

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

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

Correspondencia y canje torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: difusion@if.edu.mx



Fotografía de la portada: Mauricio Beuchot Puente.

## DIRECTORIO

# INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

P. Luis Felipe Reyes Magaña MSpS Rector

P. Mario Octavio Llamas López MSpS

Decano de Estudios

Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes
Secretario Académico

# REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

**Editor y Director** Dr. Jaime Torres Guillén

Consejo Editorial
Dra. Eneyda Suñer Rivas
Mtro. Luis Fernando Suárez Cázares
Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún
Mtro. Hector León Jiménez
Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes

# Consejo de Asesores

Dra. Elba Noemí Gómez Gómez ITESO

Dr. Mauricio Beuchot Puente Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM

Dr. Gabriel Vargas Lozano UAM-Iztapalapa

Dr. Humberto Orozco Barba ITESO

Dr. Fernando M. González Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM

Mtro. Tomás Almorín Oropa Universidad Intercontinental

> **Difusión** Francisco Tapia Velázquez

Diseño y Diagramación
En Prometeo Editores
por Luis Alberto Partida de la Cruz

# ÍNDICE

EDITORIAL

# **ENTREVISTA**

Mauricio Beuchot: La hermenéutica analógica y la enseñanza de la filosofía Héctor D. León Jiménez



# **ESCENARIOS**

Filosofía e ingeniería. Esbozo para un diálogo interdisciplinar *Iaime Torres Guillén* 



La Teoría Crítica en las relaciones internacionales

Karla Cortés Lozano



Jan Van Eyck, el diseño de una percepción absoluta

Rommel Navarro Medrano



La jaula burocrática Emilia Quiyahui Vélez Si<u>lva</u>



La propuesta pedagógica de Paulo Freire Elba Noemí Gómez Gómez



2 ENSAYOS

4 Bajo el signo de la fecundidad. Límites de **54** la analogía y pobreza del hombre

Luis Armando Aquilar Sahagún



Las sombras de la mirada. El dominio de la **69** vista en el ámbito de la filosofía *Héctor Sevilla Godínez* 



Søren Kierkegaard y Albert Camus: de **78** Anti-Climacus a Sísifo *Luis Fernando Suárez Cázares* 



El Príncipe de Maquiavelo: quinientos años **84** de ciencia política
Jaime Tamayo Rodríguez

90



RESEÑAS

28

42

48

Fernando, Savater; *Tauroética*, Turpial, Madrid, 2011, 108 pp. *Hilda Nelv Lucano Ramírez* 



Barnes, Barry; T.S. Kuhn y las Ciencias Sociales. FCE, México, Edición de 2002. Luis Gabriel Mateo Mejía

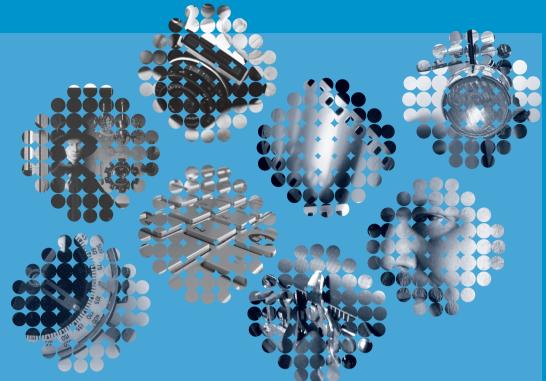


# **EDITORIAL**

Piezas que tienes en tus manos es un esfuerzo más por llevar adelante el diálogo constructivo entre filosofía y sociedad. El Instituto de Filosofía, A. C. ha mostrado durante todos estos años de publicación de Piezas, que su lema dialogar para construir tiene sentido. En cada número de la II época de la revista nos hemos dado a la tarea de incluir voces diversas en el campo filosófico. Perspectivas cristianas, críticas y ahora hermenéuticas han llenado de tinta las páginas de Piezas con el objeto de ofrecer distintas valoraciones del quehacer filosófico y su vínculo con la vida social.

Desde este punto de vista, la entrevista a Mauricio Beuchot, dominico, filósofo cristiano y tomista que ha dialogado con las dos corrientes principales de la filosofía reciente, a saber, la filosofía analítica y la filosofía posmoderna, ofrece al lector claves de lectura para una mayor comprensión de la denominada hermenéutica analógica. En la entrevista se podrá encontrar la alternativa interpretativa que a decir de Beuchot, ni se corre al relativismo extremo de la interpretación equívoca, pero tampoco a la ilusión trascendental de la hermenéutica unívoca. Con el reconocimiento de la hermenéutica analógica, Mauricio Beuchot cree aportar un instrumento para tener interpretaciones no absolutas, pero sí suficientes de la realidad.

Para entablar un diálogo crítico con la hermenéutica analógica de Beuchot, Luis Armando Aguilar Sahagún, en su artículo titulado "Bajo el signo de la fecundidad. Límites de la analogía y pobreza del hombre" se propone además de destacar la aportación al pensamiento del filósofo dominico, exponer, en diálogo con otros autores, la peculiaridad y los límites de la analogía, particularmente, en referencia a Dios. También, Aguilar Sahagún, ejercita la interpretación hermenéutica de dos textos: El llamado "cántico de las creaturas" y las "alabanzas del Dios altísimo" de San Fran-



cisco de Asís con la intención de reflexionar sobre la relación del hombre con Dios visualizada en su extrema precariedad.

Por otro lado, como es costumbre en la pluralidad filosófica que quiere impulsar el Instituto de Filosofía a través de la revista Piezas, en este número presentamos un esbozo de posible diálogo entre la filosofía y la ingeniería. La óptica se sitúa en comprender la acción ingenieril desde la sociedad y la filosofía. El abordaje filosófico de la ingeniería se remite en primera instancia a una reflexión de las implicaciones ontológicas, antropológicas, sociológicas, éticas, epistemológicas y axiológicas, del quehacer de la ingeniería en la sociedad actual.

En este tenor, incorporamos artículos relacionados con la Teoría Crítica y las relaciones internacionales, el dominio de la vista en el ámbito de la filosofía, la pedagogía de Paulo Freire, lecturas de la ciencia política a propósito del Príncipe de Nicolás Maquiavelo, la filosofía como modo de

enfrentar la existencia en Kierkegaard y Camus, el análisis filosófico de la burocracia y un par de reseñas críticas.

También, el tema de la estética hace su aparición en este reciente número de Piezas. Rommel Navarro Medrano presenta en su artículo titulado "Jan Van Eyck, el diseño de una percepción absoluta", un ejercicio que da cuenta no sólo de la relación existente entre la filosofía y las artes, sino de la posibilidad de comprender a profundidad la experiencia artística.

En fin, como será costumbre, la fotografía aparecerá al interior de la revista no como un acompañante de texto sin más, sino como otro relato el cual tiene su propia lógica. Por esta razón invitamos al lector a escudriñar en sentido hermenéutico, los posibles significados del tema que cada imagen y en su conjunto, podrían ofrecer a la espontaneidad, creatividad y emergencia del pensamiento filosófico.

El director

# AURIC

Mauricio Hardie Beuchot Puente, nació en Torreón Coahuila, el 4 de marzo de 1950. Realizó sus estudios formales en la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), donde obtuvo el grado en Filosofía. Cursó sus estudios de Maestría en filosofía en la Universidad Iberoamericana y ahí mismo obtuvo el grado de Doctor en Filosofía. Realizó estudios de historia del pensamiento, filosofía aristotélica y medieval en la Universidad de Friburgo, Suiza. En 2012 la Universidad Anáhuac México Sur, le otorgó el Doctorado Honoris Causa.

Actualmente es investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de la Lengua y la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino.

Beuchot es un filósofo experto en filología y filosofía medieval. Además de ser un neotomista abierto, es un conocedor del pensamiento novohispano, personalista y humanista. Es creador de la Hermenéutica Analógica e Icónica y líder del movimiento que apuesta por desarrollarla y aplicarla a diversos ámbitos. Su desempeño académico incluye conferencias en diversas universidades nacionales e internacionales y consejero de revistas nacionales e internacionales. Miembro de diversas asociaciones, entre ellas, la Asociación Filosófica de México, la Società Internazionale Tommaso d'Aquino, de Roma, la Asociación de Hispanismo Filosófico (Madrid, España), la British Society for the History of Philosophy (Londres), la Asociación Internacional de Historia de las Religiones, entre otras.

Entre sus obras más importantes destacan: Tratado de Hermenéutica Analógica. México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) / Ítaca, 2009. Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo. Madrid, Caparrós, Col. Espirit, 1999. Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas. Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina. Bogotá, El Búho, 2003. Hermenéutica, analogía y símbolo. México, Herder, 2004. Antropología filosófica. Hacia



un personalismo analógico-icónico. Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2004. Hermenéutica analógico-icónica y teología. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2008. Hermenéutica analógica, símbolo y ontología. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2010. La hermenéutica analógica en la historia. San Miguel de Tucumán, Argentina: UNSTA, 2010. Hermenéutica, analogía y ciencias sociales. Saarbrücken (Alemania), Editorial Académica Española, 2011. Ordo analogíae. Interpretación y construcción del mundo. México, IIFL, UNAM, 2012.

# LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

HÉCTOR D. LEÓN JIMÉNEZ\*

\* Es Licenciado en Filosofía y ciencias sociales por el ITESO. Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad del Guadalaiara. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía, A. C.

Héctor León (HL): Dr. Beuchot le agradezco la posibilidad que nos da de dialogar con Usted. En el Instituto de Filosofía (IF) valoramos las colaboraciones que ha tenido con nosotros y al proponerle este diálogo lo hacemos, porque lo sentimos cercano al Instituto, pero sobretodo porque lo consideramos uno de los representantes de la filosofía mexicana e hispana. Si está de acuerdo quiero proponerle que nuestra conversación se concentre, en lo general, en dos temas: su filosofía y el tema de la enseñanza de la filosofía.

Primero, en algunos círculos académicos se le ubica como filólogo, en otros como pensador cristiano y, por supuesto en otros tantos como un exponente de la filosofía clásica, ¿qué piensa al respecto? ¿En su lectura, quién es Mauricio Beuchot, su persona y su pensamiento pueden ser ubicados en un determinado lugar, en una corriente o tradición?

Mauricio Beuchot (MB): Entiendo que se me ubique como filólogo, pues buena parte de mi trabajo ha sido traducir textos filosóficos medievales y novohispanos, pero mi dedicación principal es a la filosofía. Ahora estoy en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, pero antes estuve muchos años en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de dicha universidad, e incluso en el de Filológicas coordino el Seminario de Hermenéutica.

Ya que la hermenéutica es una rama de la filosofía que se aplica a muchos campos, por supuesto que entre ellos a la filología, puede verse que más bien trabajo como filósofo.

También es comprensible que me ubiquen como filósofo cristiano, pues desde la religión católica ha sido mi diálogo con toda clase de posturas filosóficas. He estado mucho tiempo entre los no creyentes y en la conversación con ellos, mi fe se ha enriquecido. Pero mi labor filosófica se ha realizado sin mezclarse con la teología, es decir, desde el ámbito de la razón pura. En mis trabajos filosóficos intento separar el campo filosófico del teológico. También tengo algunos libros teológicos, pero allí escribo de forma diferente.

Igualmente sé que me han colocado en la filosofía clásica, porque sigo una línea que viene desde Aristóteles, pasa por los medievales, como Santo Tomás y llega a los novohispanos. Pero es mi inspiración, pues desde hace tiempo me esfuerzo por pensar con independencia, filosofar por cuenta propia, claro que usando los recursos que mi formación me ha adquirido.

Por eso pienso que yo podría ubicarme como un filósofo cristiano y tomista que ha dialogado con las dos corrientes principales de la filosofía reciente, a saber, la filosofía analítica y la filosofía posmoderna. Ya que soy dominico, en mi orden he cultivado bastante el pensamiento de

Santo Tomás de Aguino, tanto en filosofía como en teología. De manera señalada, me ha parecido importante su utilización del concepto de analogía, que es como la clave metodológica de su sistema. Por eso lo he estudiado muy a fondo. Cuando estuve en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, durante doce años (de 1979 a 1991), con los filósofos analíticos, traté de hacer una lógica de la analogía; pero, al pasar al Instituto de Investigaciones Filológicas, de 1991 a la fecha, he preferido construir una hermenéutica analógica, va que la hermenéutica es uno de los instrumentos básicos de la filología.

HL: En continuidad con lo anterior se dice de Mauricio Beuchot que es un exponente de la Neoescolástica, del Neotomismo, que lo suyo es un neotomismo abierto al diálogo con las filosofías contemporáneas. Primero ¿es correcta esta apreciación? ¿Usted considera que su pensamiento tiene un anclaje en la tradición escolástica? ¿La Hermenéutica analógica e icónica está marcada por esa tradición?

MB: Yo acepto esa denominación, ya que mi inspiración fundamental viene de Aristóteles y Santo Tomás. Igualmente, he trabajado mucho como medievalista y novohispanista, es decir, en contacto con la escolástica. Pero he tenido que aprender los pensamientos actuales. Como he dicho,

primero la filosofía analítica, que me ha gustado mucho porque es muy seria y muy parecida a la escolástica. Y después he tenido que entrar en la filosofía posmoderna, porque es la que está ahora más presente. Esta última utiliza mucho la hermenéutica, por eso he tenido que entrar a este instrumento conceptual.

En alguna universidad católica me han dicho, casi como insulto, que soy un neotomista; pero yo no lo veo como algo negativo, si se entiende como renovar el tomismo. No creo ser un repetidor de esa corriente filosófica, sino que, a partir de ella, sobre todo tomando la noción de analogía (que no pertenece únicamente al aristotelismo-tomismo) he tratado de dialogar con la filosofía actual. Así, la hermenéutica analógica ha sido vista como algo que responde a los problemas de hoy en día, y está siendo cultivada a nivel internacional. También es icónica, porque la noción de ícono es, en la semiótica de Charles Sanders Peirce, el equivalente de la analogía. Y también me inspiro mucho en ese pragmatista norteamericano. Pero del mismo modo, la analogía pertenece a la filosofía latinoamericana, como se ve en Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, quienes usan la analogía en forma de analéctica.1 Con ellos he tratado estos temas y estamos aliados para promover con ello el

El término analéctico fue acuñado por el argentino Juan Carlos Scannonne; después fue desarrollado y difundido por el también argentino Enrique Dussel, quien, en su Filosofía de la liberación, lo define como "el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo se sitúa siempre más allá (aná-) del horizonte de la totalidad". Dussel argumenta que la dialéctica ya no es suficiente: "el momento analéctico nos abre así al ámbito metafísico (que no es el óntico de las ciencias fácticas ni el ontológico de la dialéctica), refiriéndose semánticamente al otro", en su exterioridad, esto es, en su separación y distinción. El momento analéctico es el punto de partida de la ética metafísica de la alteridad, que consiste en la aceptación del otro como otro, lo cual significa una opción, una elección y un compromiso moral, para negarse como totalidad, afirmarse como finito y ser ateo del fundamento como identidad. En este sentido, el momento analéctico es intrínsecamente ético y la ética-metafisica de la liberación es originariamente analéctica. Desde esta perspectiva, el filósofo mismo es analéctico cuando asume una posición ética que le lleve a descender del elitismo académico para saber oír la voz que viene desde la exterioridad de la dominación. Asimismo, la adopción del enfoque analéctico marca para Dussel el inicio del filosofar auténtico en América Latina y un nuevo momento en la historia de la filosofía mundial, en la medida en que supera la imitación del pensamiento de la totalidad —que incluye a los críticos europeos de la dialéctica—, para convertirse en filosofía de los pueblos pobres, en filosofía de la liberación humana. Cfr. Diccionario de Filosofía Latinoamericana, en línea: http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/analectico.htm

pensamiento de nuestros países. De hecho, la hermenéutica analógica ha sido reconocida como una propuesta de filosofía latinoamericana por excelentes estudiosos de ese tema, como Mario Magallón y Gabriel Vargas Lozano.

HL: Sabemos que sobre su propuesta filosófica la Hermenéutica analógica e icónica hay diversos estudios², Usted mismo ha ido desarrollando una obra que crece no sólo en matices y precisiones sino en nuevos campos y aplicaciones. Para los que casi no conocemos su obra o para los interesados en entenderla, podría decirnos a grandes pinceladas ¿en qué consiste su propuesta? ¿Qué es la Hermenéutica analógica e icónica?

MB: Sabemos que la hermenéutica se ha colocado como el lenguaje común de la posmodernidad. Pero no se queda ahí, sino que siempre ha sido el instrumento para la interpretación de los textos. Ahora está muy presente, pero se ha vuelto excesivamente relativista, es decir, se acepta casi cualquier interpretación alegando

"EN ALGUNA UNIVERSIDAD CATÓLICA ME HAN DICHO, CASI COMO INSULTO, QUE SOY UN NEOTOMISTA; PERO YO NO LO VEO COMO ALGO NEGATIVO, SI SE ENTIENDE COMO RENOVAR EL TOMISMO".

que los autores posmodernos han roto los límites de la comprensión de los textos. Por eso yo he querido frenar esa dispersión, pero sin refugiarme en una hermenéutica con pretensiones

absolutistas. Esta última sería una hermenéutica unívoca, mientras que la otra es una hermenéutica equívoca, que naufraga en la ambigüedad. Por eso he tratado de construir una hermenéutica analógica,

que no tenga el relativismo extremo de la equívoca, pero tampoco la ilusión trascendental de la unívoca. Recordemos que en semiótica y filosofía del lenguaje hay tres modos de significar: el unívoco, que es claro y distinto; el equívoco, que es oscuro y confuso, y el análogo, que se coloca entre los dos. No tiene la claridad de lo unívoco, pero tampoco la vaguedad de lo equívoco. Y la mayoría de nuestros conocimientos, principalmente en las ciencias humanas, es de esa suerte, ni unívoco ni equívoco, sino analógico. Con este reconocimiento de nuestra situación epistemológica, podemos tener interpretaciones no absolutas, pero sí suficientes. Es lo que nos proporciona una hermenéutica analógica.

Es, además, una hermenéutica analógico- icónica, porque abarca tanto la metonimia como la metáfora. La primera nos sirve para hacer ciencia, la segunda para hacer poesía, de acuerdo con el semiólogo Roman Jakobson. Pues bien, para la interpretación de los textos necesitamos oscilar entre un polo metonímico y un polo metafórico. Inclusive poder deslizarnos del uno hacia el otro, en un acercamiento creativo. Y esto nos lo señala la iconicidad, el signo icónico, porque abarca por un lado la metonimia (analogía de atribución y de proporcionalidad propia) y por otro la metáfora (analogía de proporcionalidad impropia o metafórica). Esto da una gran riqueza a nuestras interpretaciones, que podrán moverse entre el sentido literal y el sentido alegórico de los textos. La lucha entre ambos sentidos es la historia de la hermenéutica. Mas, para no caer en los literalistas ni en los alegoristas, podemos postular la interpretación analogista, que es la que de mejor manera podrá dar cuen-

<sup>2.</sup> Cfr. Aguayo, Enrique; Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot, Universidad Iberoamericana México, 1996; Álvarez Santos, Remedios; Hermenéutica Analógica y ética, Torres Asociados, México, 2003; Peregrina Mancilla, César; "La hermenéutica analógica y su fundamentación ontológica en Mauricio Beuchot", en Analogía Filosófica, N. Especial 9, México, 2001.

ta del símbolo, ese signo que es el más rico de todos y es el núcleo de las culturas.

HL: ¿Se trata de una propuesta fundamentalmente metodológica?

MB: A veces se me ha reprochado el que diga que la hermenéutica analógica es una especie de método, porque Gadamer, en seguimiento de Heidegger, no quiere la palabra "método". Pero creo que es por rechazo a la absolutización y endiosamiento del método que en los años treinta del siglo pasado, hicieron los neopositivistas. A pesar de eso, Paul Ricoeur da cabida al método en sentido muy amplio. En 2002, en un congreso de hermenéutica en Estados Unidos, el hermeneuta norteamericano Richard Palmer me dijo que yo combinaba a Gadamer y a Ricoeur, y que por eso no me entendían los gadamerianos, que eran la mayoría.

HL: ¿En qué sentido esta hermenéutica es filosofía?

MB: La hermenéutica fue, primero, una parte de la filosofía; pero llegó a ser toda una corriente filosófica en el siglo XIX, con Friedrich Schleiermacher y W. Dilthey. Martin Heidegger la potenció en su obra Ser y tiempo, pero el principal promotor fue su discípulo G. H. Gadamer. Yo prefiero pensar que sigue siendo una rama de la filosofía del lado de la gnoseología o crítica del conocimiento. En la posmodernidad se la ha agrandado mucho, pero hay que reconocer sus límites. Es verdad que Gadamer habló de la universalidad de la hermenéutica, porque para todo tenemos que interpretar, pero no conviene excederse en ello; por ejemplo, yo no habló de ninguna universalidad de la hermenéutica analógica, porque hay cosas en las que se tiene que procurar la univocidad (en matemáticas, física, etc.) y otras en las que sólo cabe la equivocidad (en algunas manifestaciones del arte).

HL: Dr. Beuchot es posible pedirle que nos matice cómo entiende la noción de

analogía. Encuentro que se trata de algo relevante porque lo suyo, no es sólo hermenéutica, sino Hermenéutica analógica. En Usted hay una influencia Aristotélico-Tomista, deduzco que de ahí viene, pero al dialogar con la filosofía contemporánea, particularmente con Peirce, es de suponer que se configure una categoría donde habrá diferencias entre su visión y otras, tal y como lo señala por ejemplo con Scannone y Dussel. ¿Cómo entender esta categoría? ¿Cómo propicia una hermenéutica tan particular como la suva?

MB: La noción de analogía es la de un significado intermedio entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad es el significado claro y distinto, completamente idéntico. La equivocidad es el significado oscuro y confuso, completamente diferente. El significado analógico no tiene la claridad del unívoco, pero tampoco la ambigüedad del equívoco. La modernidad quiso a toda costa la univocidad; la posmodernidad se ha entregado a la equivocidad, con su relativismo excesivo. Por eso ha hecho falta reivindicar la analogía. Y sobre todo como hermenéutica analógica, pues se han abandonado las hermenéuticas unívocas, de los positivismos, pero hemos caído en las hermenéuticas equívocas, las de los posmodernismos. En cambio, una hermenéutica analógica nos puede dar la exactitud suficiente para comprender los textos y la apertura necesaria para que no haya una sola interpretación como válida (la de la hermenéutica unívoca), pero tampoco todas, sino un grupo de ellas, jerarquizadas de mejor a peor, de modo que haya un punto en que las interpretaciones ya no son correctas.

Esta noción de analogía no está reñida con la idea de analéctica de Scannone y Dussel. En efecto, ellos hablan de dialectizar la analogía, pero se trata de una dialéctica demasiado en la línea de Hegel y Marx. En cambio, yo creo que se puede



dialectizar la analogía pero con una dialéctica abierta, sin síntesis completa, sino más en la línea de Kierkegaard, Nietzsche y Freud. Ellos tienen una dialéctica que no concluye en una síntesis conciliadora, sino que deja a los contrarios existir como tales, e incluso ayudarse mutuamente.

HL: Dr. Beuchot, gracias por la precisión, lucida y clara. El planteamiento que aquí nos ofrece, no sólo nos permite ubicarlo, sino diferenciar su propuesta de

otros planteamientos. Va quedando claro que lo suyo es un neotomismo crítico, que apuesta por actualizar la tradición Aristotélico-Tomista. Su pensamiento no se queda anclado en la tradición sino que dialoga con ésta y con las tendencias contemporáneas: la Filosofía Analítica, la Hermenéutica contemporánea y las Filosofías posmodernas. Esta manera de situarse y la particularidad con que plantea la Hermenéutica nos permiten visualizar un talante filosófico; necesariamente de ello emerge una idea de filosofía. Justo tengo en mis manos su manual de filosofía<sup>3</sup> publicado hace dos años, en 2011 para ser exactos. En él no sólo hay una idea de filosofía, está presente una exposición de las principales disciplinas filosóficas, lo cual me remite a algunos de sus libros, repasarlos no sería sencillo, son muchos los temas y los autores abordados a lo largo de tantos años de trayectoria académica. Primero, me pregunto ¿qué es la filosofía para Mauricio Beuchot? Segundo, si las muchas disciplinas que Usted ha trabajado, los muchos temas que ha abordado, los autores con los que ha dialogado, esto en su conjunto ¿representa la búsqueda de una filosofía sistemática? ¿El pensamiento de Mauricio Beuchot apuesta a configurar una filosofía sistemática, en todo caso qué lugar ocupa la Hermenéutica en él?

MB: En un principio la filosofía era todo el saber humano. Exceptuando la teología, todas las ciencias se incluían en ella. Poco a poco se le fueron desprendiendo varias ramas (medicina, derecho, historia, física, química, etc.). Han quedado un grupo de saberes de los cuales la ontología o metafísica es el más importante. También abarca, por ejemplo, la lógica, la gnoseología, la ética y otras disciplinas más. Pero no trato de hacer sistema, ya no se puede. Es tanto lo que habría que abarcar que resulta inalcanzable. Solamente pretendo edificar

<sup>3.</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio; Manual de Filosofía, Ediciones Paulinas, México, 2011.

algunas líneas generales que sean el núcleo de un pensamiento filosófico. Dentro de él, la hermenéutica ocupa un lugar importante, pero no desbanca a la ontología. Yo lucho por una renovación de la metafísica. Algunos pensadores posmodernos dijeron que la hermenéutica era enemiga de la ontología o metafísica y que la haría desaparecer, pero más bien pienso que la hermenéutica conduce a una base ontológica, pues nuestra actividad interpretativa se funda en el ser.

HL: Para precisar un poco de lo que nos dice, podemos entender que la filosofía ¿es un saber, un saber racional de las cosas, tal v cómo lo plantea en este manual? Entiendo que no busca construir un sistema, pero ¿podríamos decir entonces que su filosofía tiene un carácter sistemático, que apuesta por configurarse como un planteamiento coherente donde lo central, lo que articula es la ontología? ¿Qué es para Mauricio Beuchot la ontología y/o la metafísica? Encuentro que para Usted son sinónimos.

MB: Entiendo la filosofía como un saber racional de todas las cosas, tal como fue en sus orígenes; pero también acepto que se ha quedado como algo que tiene en su núcleo lógica, ontología, antropología filosófica y ética. Algunos distinguen ontología y metafísica, ya que en el esquema de Wolff la metafísica incluía a Dios y la ontología sólo el estudio del ente como tal. Pero en la filosofía analítica no se las distingue, sino que tanto la ontología como la metafísica estudian el ser en toda su extensión. Yo prefiero verlas como coextensivas. En cuanto a lo de la sistematicidad, sí busco un mínimo de sistema, entendido como un orden imprescindible que debe buscar el filósofo en sus ideas. Pero entonces se trata de una idea de sistema en sentido muy amplio, no con la obsesión de antes (por ejemplo en Hegel), pero tampoco en la línea de los filósofos del puro fragmento,

que desechan completamente la sistematicidad. Ya al filosofar estamos buscando cierto orden en nuestros pensamientos, y con ello estamos elaborando un sistema en esa acepción amplia.

HL: Dr. Beuchot, gracias por lo diáfano de su respuesta. Quien lea esta obra (Manual de Filosofía) y el conjunto de sus textos se topará con esta búsqueda de sistematicidad, con una posición definida. Yendo a otro punto, en su trayectoria encontramos estudio y diálogo con muchos pensadores, lo mismo mexicanos humanistas, por supuesto el diálogo con Santo Tomas y los medievales, en otros estudios Usted dialoga con el psicoanálisis, con la filosofía analítica, por supuesto con G. Vattimo, con P. Ricoeur, con G. H. Gadamer, con Adela Cortina y con otros tantos. Este es un tipo de diálogos que establecemos en el mundo de la academia. Pero, hay otro tipo de diálogos que realizamos. ¿Mauricio Beuchot, es un pensador que dialoga con la realidad, con los problemas sociales y políticos? En su perspectiva ¿la filosofía en su generalidad debiera dialogar con la realidad, en lo particular los filósofos mexicanos debiéramos establecer un cierto tipo de diálogos? ¿Es posible dialogar con la realidad?

MB: Yo creo que sí es posible dialogar con la realidad. Por lo general hacemos una filosofía muy libresca y nos falta ir más hacia los acontecimientos sociales y políticos, para incluirlos en nuestra reflexión filosófica. Cada vez estoy más preocupado por hacer una filosofía mexicana, es decir, nuestra. Pero ella debe caracterizarse por atender a nuestros problemas urgentes. Algunos de ellos, como la violencia, la pobreza, la deshonestidad, etcétera, están clamando porque volvamos la vista hacia ellos. Sobre todo problemas éticos, sociales y políticos. No creo que podamos filosofar como si estuviéramos en Europa o en Estados Unidos. Algunos de nuestros filósofos, sobre todo los que han ido a estudiar al extranjero, se quedan en autores o temas que poco tienen que ver con nuestra realidad, e incluso desprecian el estudio de la historia de la filosofía mexicana y latinoamericana. HL: Dr. Beuchot, en continuidad con lo anterior, le planteo lo siguiente: en las últimas décadas en América Latina se ha desarrollado una posición filosófica que afirma que en el ser humano hay logos y que ese logos nos permite una comprensión del mundo, de la realidad, de nosotros mismos. ¿Cuál es su posición respecto a quienes consideran que ese logos no es el mismo en todos los seres humanos, sino que la condición cultural del hombre supondría una diferenciación? Con esto lo que se afirma es que no hay un filosofar

"LA FILOSOFÍA ES LA RE-FLEXIÓN RACIONAL SOBRE LA REALIDAD, DE MODO OUE SI NOS OUIEREN PRE-SENTAR COMO FILOSOFÍA LOS MITOS O CREENCIAS **RELIGIOSAS DE OTRAS CUL-**TURAS, ESO SERÁ TEOLOGÍA, PERO NO FILOSOFÍA".

sino diversos modos de filosofar, que el logos occidental sería uno entre otros. no hay filosofía sino filosofías. Con esto cada logos tendría su qué pensar y su cómo ¿Qué piensa al respecto?

MB: Aquí es donde podemos aplicar la analogía,

la hermenéutica analógica. El logos tiene una unidad analógica. La razón es la misma en todos, pues de otra manera estaríamos como los antropólogos del siglo XIX (pienso en Lévi-Bruhl), que decían que había pueblos pre-racionales. No, yo creo que hay una misma razón, pero tiene diferentes actuaciones. No es unívoca. Pero tampoco es equívoca, es decir, sus manifestaciones no son tan diferentes como para que podamos decir que hay diferentes racionalidades y, por lo mismo, diversas filosofías. La filosofía tiene una definición que se debe

de conservar, por más diferencias que se le encuentren en otras culturas. A saber, la filosofía es la reflexión racional sobre la realidad, de modo que si nos quieren presentar como filosofía los mitos o creencias religiosas de otras culturas, eso será teología, pero no filosofía. Es cierto que la filosofía debe atender a la mitología, como lo pedía Ricoeur, pero sin perder la distinción con respecto a la teología. Son cosas distintas. Por eso, aunque se pueda hablar de filosofías, todas tienen que guardar un parecido o semejanza (una analogía) con la filosofía occidental. De otro modo estaremos confundiendo las cosas.

HL: Dr. Beuchot, permítame dar un pequeño giro en nuestra conversación para hablar de la enseñanza de la filosofía. Sabemos que la filosofía, en la práctica, puede enseñarse desde múltiples ópticas: hay quienes se centran en los contenidos o en los temas, otros eligen centrase en los problemas y adoptan una perspectiva crítica -en el IF decimos que esta es una parte de nuestro modo de proceder-, otros más se suscriben a una corriente, a ciertos autores, unos privilegian x o y método, unos enseñan centrados en una perspectiva histórica, otros prefieren una posición sistemática. En su lectura, ¿estas diversas alternativas representan un abanico de posibilidades o será que estamos frente a un problema toda vez que los distintos proyectos formativos dan lugar a tan varias -y posiblemente encontradas-, ideas de lo que es la filosofía: su objeto y su modo de hacerse? En su lectura ¿qué representa esta multiplicidad de modos de enseñar la filosofía?

MB: Pienso que se pueden combinar, que lo mejor no es uno solo de esos modos de enseñar, sino algo mixto. Es conveniente dar algo de sistema, si no, ¿desde dónde se va a criticar? Si no hay un mínimo de doctrina, la crítica se ejerce como pura destrucción. Claro que la crítica es necesaria, pero ella exige un buen conocimiento de la historia de la filosofía, de otra manera se ejercerá en el aire. Siempre estamos dentro de una tradición por lo que habrá que conocerla mínimamente. Y también es preciso atacar los problemas actuales y urgentes; no podemos darnos el lujo de ignorar nuestra realidad social, debemos tener cierta incidencia en la sociedad, la gente espera algo de nosotros. No que les resolvamos los problemas concretos como lo harían los especialistas (sociólogos, politólogos, economistas), sino a nivel de los principios, de la reflexión filosófica que busca el sentido de las cosas y la dirección que se les puede dar.

HL: Siguiendo con este tema de la enseñanza de la filosofía. Una de las muchas tensiones que permanentemente enfrentamos quienes nos dedicamos a la enseñanza de la filosofía es que privilegiamos una formación centrada en las habilidades y otras veces en los contenidos. No es fácil enfrentar esta tensión porque no viene sola; en una institución como la nuestra, los docentes además de que pueden privilegiar una u otra, cada uno puede suscribirse a una corriente o tradición específica y, con ello, privilegiar unos contenidos y un modo de entender el filosofar. ¿Qué piensa de esta tensión? ¿En su trayectoria, se ha topado con esta tensión? ¿En su lectura qué debe tener prioridad en la formación filosófica, es posible una suerte de equilibrio? O por el contrario ¿considera que esta no es una tensión?

MB: Efectivamente, es una tensión. Pero puede originar una falsa dicotomía. Al tiempo que vamos adquiriendo contenidos, vamos adquiriendo habilidades. No se puede dar una enseñanza de la filosofía propiciando puras habilidades, éstas se ejercen sobre contenidos. Es verdad que antes se exageró la parte de los contenidos, pero ahora se corre el riesgo de exagerar la de las habilidades. En algunas escuelas se ha quitado la lógica como asignatura y se ha querido suplir por la demostración de habilidades de investigación y discurso por parte del alumno. Como si fuera otra cosa que mostrar la capacidad de lógica que se tiene. Aun cuando se tenga esa habilidad de manera innata, el aprender la lógica ayudará a hacer crecer esa disposición. Parodiando a Kant, la enseñanza de la filosofía sin habilidades es ciega, pero la enseñanza de la filosofía sin contenidos es vacía.

HL: Permítame entrar a un tema que de manera particular nos interesa en el Instituto de filosofía: el papel de la filosofía en la formación de religiosos y candidatos a la vida sacerdotal, la enseñanza de la filosofía en contextos de formación religiosa. Entro en este tema porque sabemos que Usted ha sido formador de n generaciones de religiosos. La Iglesia católica en general enfrenta tensiones y la vida religiosa en su particularidad. ¿Puede la filosofía ayudar en la comprensión de esa realidad, la formación filosófica en su generalidad, posibilita que los religiosos comprendan esas tensiones que plantea la realidad? ¿La formación filosófica de religiosos debe tener algunas particularidades? ¿Debiera centrarse en este o en aquel aspecto?

MB: Ciertamente la filosofía en los seminarios es preparación para la teología. Pero yo añadiría: es la mejor preparación. Se ha querido suplir por otras cosas (análisis de la realidad, sociología, politología), pero siempre eso ha fallado. La filosofía es la cosmovisión que se tiene en una época dentro de una cultura. La teología consiste en presentar el mensaje revelado a los hombres de nuestro tiempo. Pero, ¿cómo se va a poder hablar a los hombres de nuestro tiempo si no se conoce su pensamiento? Por eso se tiene que estudiar la filosofía haciendo hincapié en la del presente. Sin embargo, tenemos una tradición de filosofía cristiana, y hay que conocerla, so pena

de guerer comenzar desde cero, lo cual es falso pero, sobre todo, contraproducente, pues no habrá criterios ni principios desde donde partir. Inclusive la crítica es tal porque se ejerce desde ciertos criterios, y éstos se forman a partir del estudio de cierta tradición o escuela. Por eso no ha sido bueno privar a los candidatos al sacerdocio de la tradición tomista que se nos daba, la cual, por lo demás, es la del sentido común. En las universidades públicas como la UNAM, suele darse más bien historia de la filosofía, sin tratar de estructurar ningún sistema y los estudiantes salen demasiado eclécticos o sincretistas, por no decir confundidos. Lo ideal es una parte de sistema, como el tomista y otra parte de historia de la filosofía, para conocer otros sistemas, sobre todo los contemporáneos.

HL: Dr. Beuchot, en este mismo marco, le comparto que en el IF permanentemente nos hemos enfrentado con resistencias, tanto de alumnos como de instituciones de la vida religiosa, que privilegian la formación teológica y relegan los estudios filosóficos- tal y como Usted lo confirma-, esto en razón de que no encuentran cómo una formación filosófica, una reflexión intelectual, reflexiva y crítica, pueda dar lugar a un pensamiento humanista, a una formación con claro compromiso ético y social. No se entiende que la filosofía puede habilitar a los sujetos para comprender el mundo, para dar razón de su creencia y de su esperanza. Dr. Beuchot, ¿Qué podría decirle a estos alumnos y a las instituciones de la vida religiosa que aún no se convencen de la relevancia de la filosofía? ¿Encuentra otras razones que hacen necesaria una formación filosófica para quién pertenece a la vida religiosa y sacerdotal?

MB: Yo creo que la filosofía es fundamental para la vida religiosa. Y ciertamente no cualquier filosofía, pues algunas más bien apartan de ese camino. Necesitamos una filosofía cristiana, como la tomista.

Ella nos da elementos, conceptos y principios, que ni las teologías más actuales han hecho desaparecer. Una teología sin filosofía resultará demasiado en el aire, de tipo catequesis, insuficiente para la reflexión profunda. E insisto en algo de la base tomista, porque conozco varias filosofías que se han querido usar para dar vertebración a la reflexión teológica y son decepcionantes. Gustan por lo fáciles y superficiales, porque ahora está de moda el pensamiento light, pero por eso está la filosofía actual en la crisis en la que se encuentra.

La resistencia que algunas familias religiosas tienen hacia la filosofía suele provenir de dos extremos. Algunas órdenes o congregaciones, más tradicionalistas, piensan que el contacto con filosofías no cristianas alejará a los estudiantes de la sana teología. Pero entonces deben darse cuenta de que hay una "sana filosofía", que si se enseña de manera no fundamentalista, sino abierta, capacitará al estudiante para dialogar desde la teología con la gente de su tiempo. Otras órdenes o congregaciones, más progresistas, piensan que hay que estudiar un pensamiento de liberación, más centrado en la sociología, la politología y la economía, pero esas disciplinas (ciencias sociales) necesitan la mediación de la filosofía para llegar a la teología, y no basta con una filosofía de la liberación o poscolonial que desconozca las demás, porque se encerraría demasiado.

HL: Dr. Beuchot, resueno con algunos de los planeamientos que hace: por ejemplo con lo que anteriormente ha dicho, la necesidad de formar un pensamiento coherente desde una tradición sistemática. Coincido en la relevancia de la historia de la filosofía, en el diálogo abierto que ha de posibilitarse entre la tradición y la filosofía contemporánea por un lado y el necesario diálogo de la filosofía con las ciencias sociales.

La nuestra, es una filosofía que dialoga, tanto en las aulas como en los espacios formales como el Foro de Filosofía o el Espacio de Análisis Social, apostamos por desplegar ese diálogo. Le comparto que en su generalidad, la enseñanza de la filosofía -y por supuesto su aprendizaje- ha sido todo un reto para los que formamos el IF. En nuestro slogan está una definición importante. Decimos que la nuestra es una filosofía para la vida. Dialogamos para construir. Para llegar a esto tuvimos que asumir muchas cosas, entre ellas el pluralismo siempre presente en los docentes, la diversidad –cultural, geográfica, ideológica- que confluye en nuestras aulas. Asumimos que el sujeto que se forma en nuestras aulas sí dialoga con la realidad, pero lo hace en primera instancia con su propia realidad, con su subjetividad. En este marco nos hemos preguntado por la posibilidad de que la filosofía se convierta en una forma de vida, nos preguntamos por la posibilidad de una enseñanza que más allá de dejar improntas en sujetos que aquí se forman, en sus estructuras de pensamiento y en su sensibilidad ante los problemas sociales, les permita desplegar una filosofía, un filosofar en su vida cotidiana. ¿Qué opinión le merece esta búsqueda? ¿En su visión es posible una filosofía -filosofar- en la vida cotidiana? ¿Juzga que es posible o no, hacer filosofía "fuera del aula"? ¿Habría condiciones y posibilidades para ello? En su caso ¿cómo enseñar este tipo de filosofía? MB: Por supuesto que la filosofía tiene que servir para la vida. Por eso la insistencia en estudiar antropología filosófica, ética y filosofía social. Porque son las que nos preparan más directamente para asumir la vida diaria. Pero tienen como base las otras asignaturas. Hasta en la filosofía posmoderna se está volviendo a la ontología o metafísica, claro que no con la aridez y vacío de significado de la que enseñamos en ocasiones. De hecho, la filosofía es un hábi-

to, una virtud v sólo se puede aprender para ejercerla en la existencia cotidiana. Enseñamos v estudiamos filosofía en el aula, pero tiene que ejercitarse

"DE HECHO, LA FILOSOFÍA ES UN HÁBITO, UNA VIRTUD Y SÓLO SE PUEDE APRENDER PARA EJERCERLA EN LA EXIS-TENCIA COTIDIANA".

fuera de ella. En el aula, o en el estudio, sólo podemos aprender algunos conceptos y principios, pero en la vida real tenemos que aplicarlos. Además, el pueblo de Dios, en función del cual estudiamos filosofía, nos va a pedir respuestas para los problemas éticos y sociales. Por eso dije antes que no podemos filosofar como si estuviéramos en Friburgo, en Oxford o en Harvard, tenemos que hacerlo desde nuestra realidad mexicana e incluso local.

HL: Dr. Beuchot, le agradezco mucho este diálogo. Sepa que en el Instituto en lo cotidiano dialogamos con sus textos, ahora ha sido todo un gusto dialogar con su persona, reciba un abrazo y nuestro reconocimiento de los que formamos el IF. MB: Más bien yo les agradezco a ustedes el haberme invitado a conversar.



\* Licenciado en Letras por la

Antropología Social por el Centro de Investigaciones

y de Estudios

Superiores en Antropología

Social. Director

Piezas en Diálogo

Filosofía y Ciencias

humanas y Profesor del Instituto

de Filosofía, A. C.

de la Revista

# FILOSOFÍA E INGENIERÍA. ESBOZO PARA UN DIÁLOGO **INTERDISCIPLINAR**

Universidad de Guadalajara, Maestro en Filosofía con especialización en Ciencias Sociales por el ITESO y Doctor en

IAIME TORRES GUILLÉN\*

## Introducción

aniel Reséndiz Núñez, ingeniero civil y doctor en ingeniería con especialidad en mecánica de suelos, escribió un fabuloso libro de divulgación al que tituló El rompecabezas de la ingeniería.¹ El objetivo de libro es claro: "que la sociedad conozca la manera como funciona la ingeniería y que los ingenieros piensen su quehacer desde la óptica de la sociedad".2 El autor es insistente en plantear que los proyectos de la ingeniería no sólo son obra de los ingenieros, también de quienes los financian, demandan, usan, critican, condicionan, especifican o se ven implicados de alguna manera en ellos. En su libro apela por que la ingeniería y sus procesos de conocimiento, sean accesibles al ciudadano común a través de una mayor comunicación entre los ingenieros y los diferentes sectores de la sociedad en lo referente: a) la intencionalidad y el tipo de conocimiento con que se desarrolla un proyecto ingenieril; b) la metodología y los

criterios con que se valida (epistemología); c) la ética y los principios humanistas que subyacen; d) las condiciones sociales en las que se genera el proyecto; e) las acotaciones o límites; y, f) los criterios para evaluar y valorar el proyecto al lado de la ciudadanía.3

Con estas ideas, Reséndiz Núñez aboga por la necesidad de explicitar el vínculo ingeniería y sociedad que por lo general, en las perspectivas educativas y de diseño ingenieril están polarizadas. Pero también, es justo reconocer que el vínculo entre ingenieros y sociedad no es muy sólido debido a que quienes no cultivan la ingeniería, la desconocen. Por decir algo, ciudadanía en general, estudiantes de ciencias sociales, humanidades, filosofía e intelectuales de letras, han establecido una frontera infranqueable entre sus intereses y los de la ingeniería. Aunque por todos lados se dice que la sociedad global ha sido posible gracias a la tecnología, poco se ha reconocido que los ingenieros han participado en dicha transformación del mundo

<sup>\*</sup> Si te interesa saber más sobre la polaridad entre humanidades e ingeniería consulta "Menos filósofos, más abogado" de Andrés **Oppenheimer** en http://www. elnuevoherald. com/2012/11/ 17/1346560/ menos-filosofosmas-ingenieros. html

<sup>1.</sup> RESÉNDIZ NÚÑEZ, DANIEL; El rompecabezas de la ingeniería. Por qué y cómo se transforma el mundo, FCE/ CONACyT/SEP, México, 2008.

<sup>2.</sup> Ibid. p. 15.

<sup>3.</sup> Ibid. p. 22.

de manera significativa. Su quehacer no se ha reivindicado socialmente y, desde su academia, casi no se ha desarrollado el discurso necesario para logar dicho reconocimiento. Antes bien han sido cuestionados desde otros campos del saber de los peligros que para el mundo representa su acción sin control. Pero a pesar de todo, es un hecho que el quehacer de los ingenieros tiene un vínculo muy estrecho con problemas sociológicos, políticos y en especial, filosóficos de gran interés para quienes vivimos juntos en una comunidad.

Los desencuentros entre ingenieros y otros saberes, especialmente la filosofía, ha sido producto de un contexto bien específico, a saber, la Segunda Guerra Mundial. Por ejemplo, la crítica a la tecnología por parte de Jacques Ellul, Martin Heidegger y Lewis Mumford, tres filósofos de la primera mitad del siglo XX, se vincula en parte con la responsabilidad de cierta acción ingenieril en torno a la destrucción del medio ambiente y las amenazas contra la vida humana (sustancias tóxicas, genocidio, armas, consumismo, alienación mediante artefactos, frivolidad virtual). Sin embargo, anterior a este desencuentro y desde otro extremo, está una relación muy fructífera que entre filosofía e ingeniería realizaron desde principios del siglo XIX, Ernst Kapp (1808-1896), Peter Engelmeier (1855-1941) y Friedrich Dessauer (1981-1963), todos ellos ingenieros.4

Pero en realidad la polarización entre ingeniería y filosofía u otras disciplinas de las humanidades, no tiene razón de ser porque la tarea de la ingeniería, su teleología es totalmente social. Tal vez por concentrarse en los procedimientos y los resultados de un proyecto ingenieril, quienes participan en él, creen que su tarea es meramente operativa o práctica. Pero los ingenieros no son pistoleros a sueldo que bien pueden trabajar para la mafia que ela-

bora drogas sintéticas o para una organización social que construye casas con materiales resistentes y baratos, porque supuestamente daría lo mismo. Esto no es así, los ingenieros son profesionales que con sus acciones benefician a la sociedad. Es cierto que las matemáticas y las ciencias básicas cumplen un papel fundamental en la ingeniería, pero no es menos verdadero que las artes, las humanidades. algunas ciencia sociales y la filosofía son la base

del diseño ingenieril, porque permite al ingeniero evaluar contextos y situaciones sociales que las matemáticas y las ciencias básicas no pueden hacer. Sin exagerar se puede decir que su conocimiento no sólo es técnico, sino también ético, político, epistemológico y cultural, el asunto es que se requiere que se esté consciente de ello y se cultive por el ingeniero mismo.

Además, la filosofía y la ingeniería<sup>5</sup> no están hechas de una vez y para siempre, ambas se reconstruyen a partir de los

"CIUDADANÍA EN GENERAL. **ESTUDIANTES DE CIENCIAS** SOCIALES, HUMANIDADES, FILOSOFÍA E INTELECTUA-LES DE LETRAS. HAN ESTA-**BLECIDO UNA FRONTERA INFRANQUEABLE ENTRE** SUS INTERESES Y LOS DE LA INGENIERÍA. AUNQUE POR **TODOS LADOS SE DICE OUE** LA SOCIEDAD GLOBAL HA SIDO POSIBLE GRACIAS A LA TECNOLOGÍA, POCO SE HA RECONOCIDO QUE LOS INGENIEROS HAN PARTICI-PADO EN DICHA TRANSFOR-MACIÓN DEL MUNDO DE MANERA SIGNIFICATIVA".

<sup>4.</sup> Cfr. MITCHAM, CARL; Thinking Through Technology, The Path Between Engineering and Philosophy, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1994.

<sup>5.</sup> Puede consultarse: MEIJERS, ANTHONIE; Philosophy of Technology and Engineering Sciences, Amsterdam, Elsevier, 2009. The Royal Academy of Engineering, Philosophy of Engineering. The proceedings of a series of seminars held at The Royal Academy of Engineering, Vol. 1, London, Carlton House Terrace, 2010.

<sup>\*</sup> Si te interesa saber más: vid: Martin Heidegger, Ser y Tiempo, Trotta. (Traducción disponible también en FCE); Martin Heidegger, ¿Qué significa pensar?, Trotta. También se buede consultar el pequeño texto de Felipe Boburg en: http://www.crim. unam.mx/drupal/ crimArchivos/ Colec Dig/2009/ Yaniez/2 Heidegger\_y\_el\_ problema de la tecnica.pdf

\* Destacan también sus obras: Futuro de la educación superior en México (2000); Sobre la racionalidad de la tecnología (1987).

nuevos problemas que se suscitan en el entorno. Ambas tienen especialidades que bien pueden tender nexos para una mejor comprensión y acción en el mundo.

Ingeniería	Filosofía
Civil, mecánica,	Lógica,
eléctrica, química,	epistemología,
computacional,	ontología, filosofía
financiera, industrial,	política, ética,
medioambiental	filosofía de la
	naturaleza, estética,
	filosofía del
	dayacha

Cuando están interesados en diseños que benefician a la vida humana, al medio ambiente y a otras especies animales, los ingenieros aparecen como los filósofos no reconocidos del mundo actual.<sup>6</sup> Esto es posible pensarlo cuando los ingenieros son más o menos conscientes de sus responsabilidades sociales y al considerar los diferentes factores relacionados en el proceso de tomas de decisiones en sus proyectos. Por tal motivo es razonable que en su formación universitaria estén presentes las humanidades y las ciencias sociales como parte integral del programa de ingeniería.<sup>7</sup>

# I. Pensar la ingeniería desde la sociedad

Una manera de iniciar la comprensión entre sociedad e ingeniería y por ende, su vínculo con disciplinas filosóficas y humanísticas, está en entender que la tecnología no es un asunto de mera operación o de ciencia aplicada, mucho menos de mera artesanía. La tecnología, a diferencia de la

técnica artesanal no es particular, individual, ni sólo depende de la invención del artesano. En el tecnólogo hay un lenguaje abstracto de representación de la realidad, en el artesano una acción manual inmediata cuyo resultado es el objeto hecho. Todo el plan del tecnólogo es abstracto sin necesidad de apresurarse a realizar una acción concreta. Sólo hasta que ha creado un modelo basado en cierta fiabilidad científica comienza a construir el artefacto.

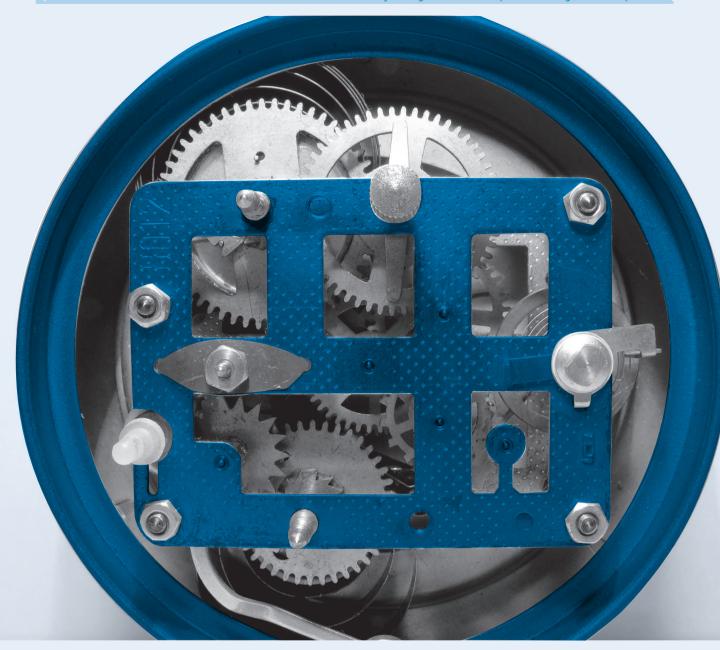
"LOS DESENCUENTROS ENTRE INGENIEROS Y OTROS SABERES, ESPECIALMENTE LA FILOSOFÍA, HA SIDO PRODUCTO DE UN CONTEXTO BIEN ESPECÍFICO, A SABER, LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL."

Entonces, en la tecnología hay diseño, acción planificada, intencionalidad estratégica (exige fabricar máquinas que fabriquen máquinas, hacer herramientas para hacer herramientas), y cooperación. Pero a la vez existe un profundo vínculo con las necesidades, anhelos, deseos, demandas y proyectos de la sociedad. "Las comunidades de ingenieros que trabajan en laboratorios, empresas y otros centros de investigación y producción sostienen una compleja estructura de relaciones sociales y de división del trabajo". 8 Bien se podría decir que la racionalidad tecnológica del ingeniero cuenta con habilidades cercanas a la astucia, pero que debe ser

<sup>6.</sup> MITCHAM, CARL; "La importancia de la filosofía para la ingeniería", en José Antonio López Cerezo, José Luis Luján y Eduardo M. García palacios (Editores), Filosofía de la tecnología, OEI/Teorema, Madrid, 1998, p. 48.

Ibid. p. 37.

<sup>8.</sup> Broncano, Fernando; Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico, Paidós/FFyL UNAM, México, 2000, p. 117.



educada.9 Esto es, como el sujeto de la acción tecnológica es un colectivo, sus acciones realizadas deben ser evaluadas en forma cooperativa. 10

También, los usos sociales de la tecnología y sus implicaciones, deben ser tomados en cuenta por los ingenieros.11 Como bien se sabe, los usuarios partici-

<sup>9.</sup> Armando Rugarcía Torres, alguna vez escribió: "La renuncia a educar es el mal más grave que padecen nuestras universidades en general y nuestros departamentos de ingeniería y ciencias en particular". Véase: RUGARCÍA TORRES, ARMANDO; La formación de ingenieros, Lupus /Magister, México 1997, p. 56.

<sup>10.</sup> Ibid. p. 141.

<sup>11.</sup> Cfr. BIJKER, W. E., HUGHES T. P. Y PINCH T., The Social Construction of Technological System, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1987; BIJKER, W. B. y LAW J. (eds.), Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change, Cambridge (Mass.) MIT Press. 1992. BIJKER, W. E., Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs. Toward a Theory of Sociotechnical Change, Cambridge (Mass.) MIT Press, 1995.

pan en el proceso de la evaluación de los artefactos tecnológicos e ingenieriles una vez que los han probado e insertado en sus vidas. "Cuando se desarrollan proyectos tecnológicos fundamentales -aquellos que calificamos sin dudar de grandes descubrimientos: el motor de explosión, el hormigón armado, la fibra óptica, la píldora anticonceptiva- se generan nuevas posibilidades o futuros accesibles ante los que las sociedades deben responder haciendo aparecer nuevos valores regulativos".12

"EN ESTE SENTIDO EL VÍNCULO ENTRE INGENIERO Y
LA SOCIEDAD, ASÍ COMO
OTROS ACTORES DE DISCIPLINAS COMO LA FILOSOFÍA
O LAS HUMANIDADES SE
TORNA NECESARIO DEBIDO
A QUE LOS PRIMEROS NO
SÓLO HACEN, FABRICAN U
OPERAN, TAMBIÉN TEORIZAN, REPRESENTAN, CONFIGURAN MENTES Y CAMBIAN
CONTEXTOS SOCIALES".

En este sentido el vínculo entre ingeniero y la sociedad, así como otros actores de disciplinas como la filosofía o las humanidades se torna necesario debido a que los primeros no sólo hacen, fabrican u operan, también teorizan, representan, configuran mentes y cambian contextos sociales. Pero así como el ingeniero requiere incluir en su formación habilidades y herramientas de las humanidades, para que el vínculo ingeniería

y sociedad sea fructífero, también hace falta que se alfabetice científica y tecnológicamente a la ciudadanía, estudiantes y académicos de áreas distintas a las tecnológicas. Esto último por cierto, es en buena medida, tarea de los ingenieros.

En ningún lado está dicha la determinación de la identidad ingenieril. Es verdad que históricamente surge el ingeniero integrado a contextos empresariales de carácter civil y militar. Pero para nada podríamos determinarlo en la denominación ingeniero=empresario. Toda su capacidad de invención, innovación y valores ingenieriles, bien podrían explicitarse con ayuda de la filosofía y algunas ciencias sociales. En ingeniería no sólo se trata de aplicar correctamente los conocimientos técnicos o de cerciorarse qué tan eficaz es un artefacto, sino también de pensar en la imagen de mundo que se quiere construir. ¿Qué racionalidad científica y tecnológica queremos para nuestra acción ingenieril? Esto es un asunto de investigación filosófica.

# II. Acercar la ingeniería a las humanidades

Según los resultados aparecidos en 1955 en el reporte Grinter de la American Society for Engineering Education (ASEE), a través del Committe on Evaluation of Engineering Education "se concibió al ingeniero como un profesional con dominio de las bases de la ingeniería y una comprensión de las ciencias sociales y las humanidades, capaz de manejar, además de los problemas de su profesión, problemas económicos, humanos y sociales.<sup>13</sup>

El reporte mencionaba que era esencial fortalecer en la formación de ingenieros:

<sup>12.</sup> Broncano, Fernando; op. cit. p. 150.

<sup>13.</sup> VARGAS LEYVA, RUTH; Reestructuración industrial, educación tecnológica y formación de ingenieros, ANUIES, México, 1999, p. 112.

- Las ciencias básicas (matemáticas, física, química: 25%)
- Las ciencias de la ingeniería como la mecánica de sólidos, de fluidos, termodinámica, mecanismos de transferencia, teoría eléctrica y propiedades de los materiales. (25%)
- Ingeniería de sistemas para la estimulación del pensamiento creativo y la imaginación. (25%)
- Materias optativas que potencialicen el talento individual de los estudiantes para el beneficio social. (5%)
- Integrar y fortalecer las humanidades y las ciencias sociales en los programas de ingeniería. (20%)
- Formación en habilidades para la comunicación.

 Estimular la experiencia inter y multidisciplinar.

A nivel internacional el Acreditation Board of Engineering and Technology (ABET), la European Federation of National Engineering Association (FEANI) y el Technion (Israel) incluyeron esta propuesta a su proyecto formativo de ingenieros. Revisiones posteriores en Estados Unidos sobre el estado de la cuestión de la formación de ingenieros, fue paulatino desde 1958 hasta la fecha. En México, este mismo patrón lo ha seguido el Consejo de Acreditación de la Enseñanza de la Ingeniería (CACEI).

En buena medida, la mayoría de los Consejos que acreditan los planes de estudio de ingeniería coinciden en la necesidad



de incluir en la formación temas filosóficos y sociales. No son pocos educadores, sobre todo de formación en ingeniería, que insisten que en la sociedad del siglo XXI, existe una gran cantidad de información que habría que discriminar, que el trabajo multidisciplinar e interdisciplinar se torna una necesidad en los centros universitarios, que hay que atender los desafíos éticos que presenta el paradigma de la producción industrial basado en el principio de la máxima ganancia o utilidad, que la responsabilidad social que tienen los ingenieros es cada vez más una realidad, que la participación ciudadana o de grupos e individuos que se interesan por opinar en asuntos tecnológicos es cada vez mayor por lo que se requiere alfabetizar a la sociedad en temas de ingeniería, y que esa tarea le corresponde en buena medida, a los ingenieros por ser los que más participan en el cambio tecnológico de la sociedad actual.

Entonces, no es difícil entender al ABET o al CACEI, propugnar porque los ingenieros se formen en disciplinas que les permitan entender las dinámicas sociales que trae consigo el nuevo siglo. Sólo por dar un dato, en el año 2000 el ABET recomendó que se desarrollaran cursos al interior del programa de estudios en ingeniería, que brindara a sus estudiantes habilidades para funcionar en equipos multidisciplinarios, la comprensión de la responsabilidad ética, habilidades de comunicación y la formación en temas de filosofía, ciencias sociales y humanidades para comprender la relación que guarda la ingeniería con la sociedad.14

Al acercar la ingeniería a las humanidades, en especial a la filosofía, se presenta una oportunidad para dialogar sobre el quehacer de la ingeniería más allá de su práctica disciplinaria y su autonomía epistémica y sobre todo, para que los proyectos de aplicación profesional, como escenario de aprendizaje, donde se concreta la intención de articular una serie de situaciones educativas, contextualizadas en un ámbito de desarrollo profesional concreto, favorezcan la integración y movilización de conocimientos y saberes que el estudiante de ingeniería requiere para la resolución de problemas de relevancia y pertinencia social.

# III. Las primeras experiencias de diálogo sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS)

El diálogo entre tecnólogos, filósofos, ciudadanos, ingenieros, políticos, estudiantes y humanistas, no es nuevo. Comenzaron en las sociedades a las que Daniel Bell<sup>15</sup> denominó sociedades post-industriales. En ellas surgió lo que después se bautizaría como estudios de CTS. Los llamados estudios de CTS tienen una historia. Surgen en Estados Unidos por los años sesenta en escenarios de la esfera pública, pero fue hasta los años setenta que toman forma propiamente de estudios. En buena medida apresuraron la aparición de CTS, los grupos de activistas que cuestionaban la guerra de Vietnam y el consumismo, los que abogaban por los derechos civiles y la protección del medio ambiente, los que discutían la cuestión de la energía nuclear y la hegemonía de las empresas multinacionales. Los movimientos sociales de los años sesenta pusieron en la agenda mundial la relación que había entre ciencia, tecnología y sociedad.

<sup>14.</sup> RUGARCÍA TORRES, ARMANDO et. al., El futuro de la educación en ingeniería, IU/UAP/UAT, México 2001, p. 67.

<sup>15.</sup> BELL, DANIEL; El advenimiento de la sociedad post-industrial, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Rachel Carson movilizó en 1962 a toda la industria de insecticidas químicos para introducir en el diseño de sus productos una racionalidad ambiental; Ralph Nader puso en tela de juicio la seguridad de los automóviles de General Motors en 1965 y el informe Limits to Growth realizado por el Club de Roma en 1972, dejaron entrever la necesidad de pensar la sociedad a través de la trayectoria de la ciencia y la tecnología.

Fue entonces que ingenieros, científicos, humanistas, activistas sociales y gobiernos, comenzaron a reparar en el asunto. Fue también por ese entonces que la brecha entre ciencias y humanidades fue cuestionada por C. P. Snow.<sup>16</sup> También aparecieron los primeros filósofos y pensadores de la tecnología: Jaques Ellul, Lewis Mumford, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset y Langdon Winner.

Aunque en Estados Unidos en la década de los años cincuenta, ya habían nacido los programas en Science, Technology and Public Policy (STPP), principalmente en las universidades tecnológicas como el Instituto de Tecnología de Massachussets de Georgia, o de la Universidad de Carnegie Mellon, en estrecha colaboración con las facultades de ingeniería,17 el primer programa importante sobre CTS se gestó en la Universidad de Harvard en 1964. La donación para tal efecto, de 5 millones de dólares, fue del bolsillo de IBM. Se quería conocer los efectos del cambio tecnológico en diversas áreas de la sociedad. En 1969 le siguió la Universidad de Cornell, en 1971 la

Universidad del estado de Pensilvania, en 1972 la Universidad de Lehigh y en 1977 el MIT.18 Hoy en día la gran mayoría de las universidades en Estados Unidos ofrecen algún programa relacionado con CTS.

La idea de una nueva ilustración en la que la política se subordinase a la ciencia y a la tecnología, despertó un gran interés. En dicho diálogo no se trataba de creer que la tecnología y la ciencia habrían de sustituir a la política y a la religión en torno a la idea de mejorar la vida humana. Como bien se sabe, con ella se corre el riesgo también, al igual que en religión y en política, de pervertirse. Los estudios de CTS tuvieron "como tema de estudio principal la explicación y el análisis de la ciencia y la tecnología como construcción social compleja atendiendo a las influencias sociales que implican una multitud de cuestiones epistemológicas, políticas y éticas". 19 En este sentido se pensó que la ciencia y la tecnología no son fuerzas destructoras de la vida, ni tampoco simples herramientas neutrales a merced de cualquier utilización. "La misión central del campo de CTS hasta la fecha ha sido expresar la interpretación de la ciencia y la tecnología como un proceso social. Desde este punto de vista, la ciencia y la tecnología son vistos como proyectos complejos en los que los valores culturales, políticos y económicos, nos ayudan a configurar los procesos tecnocientíficos, los cuales, a su vez, afectan a los valores mismos y a la sociedad que los sostiene".20

<sup>16.</sup> Consúltese: Snow, C, P. Las dos culturas y un segundo enfoque, Madrid, Alianza, 1977.

<sup>17.</sup> MITCHAM, CARL; "En busca de una nueva relación entre ciencia, tecnología y sociedad", en MEDINA, MANUEL y Sanmartín, José (Eds.), Ciencia, Tecnología y Sociedad. Estudios interdisciplinares en una universidad en la educación y en la gestión pública, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16.

<sup>19.</sup> CUTCLIFFE, STEPHEN H., Ideas, Máquinas y valores. Los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad, Anthropos/ UAM-Iztapalapa, Barcelona, 2003, p.2.

<sup>20.</sup> Ibid. p. 18.

Los campos especializados de CTS que hasta la fecha están vigentes y que siguen en fase de consolidación son: filosofía de la ciencia, historia de la ciencia y la tecnología, sociología de la tecnología, sociología del conocimiento, filosofía de la tecnología, antropología de la ciencia y la tecnología, economía de la tecnología, psicología industrial y cultura tecnológica. En ellos los ingenieros han tomado el papel de hacer más comprensible los procesos de la ciencia y la tecnología al público no especializado. Han participado en la alfabetización tecnológica. En algunos casos han compartido con alumnos de humanidades, la comprensión de la racionalidad científica, tecnológica e ingenieril y a persuadir de la contribución de la ingeniería para resolver problemas sociales, sobre todo cuando hay trabajo interdisciplinar.

En dichos estudios las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad, es un asunto público, es un asunto democrático. Pero la participación requiere una cultura científica, tecnológica, dialogal y democrática, esto es, una alfabetización en los cuatro aspectos. En los estudios sobre CTS mucho se ha insistido en que los ingenieros sean los promotores de una parte de esta alfabetización. Pero también se ha hecho hincapié, en que se requiere que tecnólogos, ingenieros y científicos, se abran a los campos de la filosofía y las humanidades con el fin de aprender de estas disciplinas habilidades para la comprensión de las relaciones sociales que conforman una comunidad de personas.

Por su parte, en Europa, se han difundido con agilidad los estudios de CTS. El caso de la universidad de Twente en Holanda es muy singular. En dicha universidad, en específico en la facultad de filosofía y ciencias sociales se estudia el desarrollo de la ciencia y la tecnología en sus contextos, su influencia en la sociedad y el medio ambiente y el funcionamiento de los seres humanos en sistemas automatizados y el desarrollo de metodologías de diseño. Ahí la filosofía tiene una función integradora. La universidad ofrece un master en Filosofía de la Ciencia, Tecnología y Sociedad, cuya intención es formar a una especie de "ingeniero filosófico". El currículum contiene algún programa de ingeniería: mecánica, electrónica, química; materias básicas: física aplicada, matemática aplicada, informática; créditos en filosofía y humanidades como: ética, historia de la filosofía I y II, teoría de la argumentación, lectoescritura, filosofía analítica y semiótica, antropología filosófica, filosofía social, filosofía de la ciencia, filosofía de la tecnología, historia de la tecnología, entre otras.

En España existe el Instituto de Investigaciones sobre Ciencia y Tecnología (Invescit) fue creado por José A. López Cerezo (Universidad de Oviedo), Manuel Medina (Universidad de Barcelona), Esteban Requena (Granada) y José Sanmartín (Universidad de Valencia), en 1985. Sus estudios son en Naturaleza y tecnología, filosofía, ciencia, sociedad y política, el futuro de la energía nuclear, biología sintética e imparten cursos de CTS en la Universidad de Barcelona. En Europa los estudios de CTS están bastante unificados.<sup>21</sup>

Recientemente en México, los estudios sobre CTS han empezado a surgir de manera incipiente, pero falta aun institucionalizarlos. En el año 2000 se celebró en la ciudad de Morelia, el I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología auspiciado por la UNESCO y patrocinado por la Organización de Es-

<sup>21.</sup> SANMARTÍN, JOSÉ Y HRONZSKY IMRE (Eds.), Superando fronteras. Estudios europeos de Ciencia-Tecnología-Sociedad y Evaluación de Tecnologías, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 55.

tados Iberoamericanos (OEI). Existe en la UNAM el Diplomado en Estudios Filosóficos y Sociales sobre Ciencia y Tecnología; en el CINVESTAV se ofrece un doctorado Transdisciplinario en Desarrollo Científico y Tecnológico para la Sociedad; también, coordinado desde el Fondo de Cultura Económica está el Seminario Permanente sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS); y por último, existe en el país una Cátedra en CTS+I de la OEI.

Aunque es justo decir que en México la idea ha estado presente por lo menos desde los años setenta. Por ejemplo, el entonces rector de la UNAM. Pablo González Casanova presentó en 1971 un plan educativo para la universidad. Su idea era que la UNAM debía mantener sus altos niveles de enseñanza e investigación técnica, científica y humanística con un fuerte talante de crítica social y cultural. Creo los Colegios de Ciencias y Humanidades (CCH) los cuales consistían en formar especialistas que tuvieran una cultura científica básica, que les permitiera posteriormente dominar áreas o campos de trabajo interdisciplinario y hacer combinaciones variadas de dos o más especialidades para la solución de problemas de acuerdo con los requerimientos más recientes del desarrollo científico y humanístico.22

Posteriormente, en 1986, el mismo González Casanova creó el Centro de In-

vestigaciones Interdisciplinarias en Humanidades de la UNAM cuya denominación cambio a partir de mayo de 1995 a Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH). En este caso por acuerdo del Consejo Universitario se asignó al Centro la tarea de incorporar disciplinas científicas y tecnológicas en diálogo con las ciencias sociales, ámbito al que originalmente estaba enfocado el Centro. Pero el impulso fue de González Casanova quien se interesó por generar diálogos entre las ciencias exactas, las ciencias sociales, históricas, la tecnología y las humanidades.

Como se puede apreciar, el esbozo aquí planteado no es original, pero se inscribe en la prioridad de acceder a las herramientas que se requieren para comprender el mundo actual y actuar en él de manera certera y responsable. Concretamente la propuesta se decanta porque el ingeniero piense su quehacer desde la óptica de la sociedad y que sea capaz de analizar y valorar las implicaciones de su acción ingenieril en los contextos educativos y sociales en los que participa. El mecanismo que aquí se propone es, en primera instancia, abrirse a los campos que ofrecen los estudios de CTS, principalmente reflexionar su quehacer desde la óptica de la sociedad, con ayuda de la filosofía.

<sup>22.</sup> En los CCH, los primeros cuatro semestres establecían materias para el estudio de matemáticas, química, física, biología, historia de México, moderna y contemporánea, talleres de lectura y redacción, idiomas, entre otras. Los dos últimos semestres los contenidos de estudio versaban sobre lógica y estadística, estética, ética y antropología, economía, ciencias políticas, latín y griego, derecho, administración, cibernética y computación. Con estos estudios un bachiller del CCH estaría capacitado para una carrera final incluso antes de ingresar a una licenciatura. Véase: "Cambio total de bachillerato, anuncia el rector". (1971, enero 27). Excélsior, pp. 1 y 10-A. Las áreas en las que podían desempeñarse un egresado de CCH algunas eran: ferrocarriles y autovías, autotransportes foráneos, diseños de sistemas viales de tránsito en general, promoción turística, administración de hoteles y restaurantes, organización de eventos y espectáculos, programación de cine, radio y televisión, operación de máquinas electrónicas, diseño de sistemas de información, entre otras. El rector agregaba: "la lista es interminable y puede ser aumentada. Esto, para los que no puedan o no quieran ingresar a escuelas y facultades, pero ya ninguno será un joven inútil". Con ello González Casanova anunciaba la nueva universidad que terminara con el enciclopedismo y fuera una fuente de innovación. Véase: "La preparatoria ya no rechazará alumnos" (1971, enero 28). Excélsior, pp. 1 y 12-A.



# IV. Diálogo entre ingeniería y filosofía

El abordaje filosófico de la ingeniería se remite en primera instancia a una reflexión de las implicaciones ontológicas, antropológicas, sociológicas, éticas, epistemológicas y axiológicas, del quehacer de la ingeniería en la sociedad actual. En concreto, el propósito es centrar el debate en estas áreas del conocimiento, en función de la necesidad de intercambiar puntos de vista entre filósofos e ingenieros en temas relacionados con:

- Temas gnoseológicos: ¿Existen teorías propiamente tecnológicas? ¿En qué difieren de las científicas? ¿Qué criterios epistemológicos sustentan el conocimiento tecnológico e ingenieril?
- b) Temas ontológicos: ¿Qué son los artefactos ingenieriles? ¿Qué propiedades tienen? ¿Cómo se relacionan con el mundo natural? ¿Cómo se relaciona el mundo artificial con el natural?

- c) Temas antropológicos: ¿Cómo reconfiguran las nuevas tecnologías el entramado de significados de vida o mundo en las organizaciones que las desarrollan o adoptan? ¿Cómo construyen los actores tecnológicos mecanismos para interpretar su contexto en términos técnicos y simbólicos?
- d) Temas axiológicos: ¿Qué valores orientan la ingeniería? ¿Cómo se discrimina un valor de otro en tecnología? ¿Qué papel juegan los valores en el diseño tecnológico? ¿Qué criterios los determinan?
- e) Temas éticos: ¿Cuál es el papel de la ética en la ingeniería? ¿Qué problemas éticos regularmente son tratados en los procesos ingenieriles? ¿Cómo se resuelven? ¿Qué criterios y principios los guían?

Un primer acercamiento básico como este, permitiría comenzar a tomar más en serio a la tecnología en el campo de la filosofía, pero también abriría la posibilidad para que los ingenieros incluyeran en su quehacer, algún vínculo con la filosofía que les brindase una mejor comprensión de su trabajo sin que eso significase el abandono de la autonomía epistémica propia de su profesión.

## Palabras finales

No existen razones de peso para seguir manteniendo una separación entre dos campos que se parecen bastante en su capacidad de interactuar con todas las ramas del conocimiento humano. Esto es, así como la filosofía es capaz de insertarse en los campos del saber más diversos (matemáticas, arte, religión, política, medicina),

la ingeniería es capaz de estar presente en casi todos los campos de la cultura (gobierno, empresa, comunicación, educación, ciudad). Por esta razón, ambas tienen un grado de responsabilidad mayor que las ciencias particulares por lo que suena bastante sugerente un dialogo interdisciplinar como el aquí propuesto.

Por otra parte, no se puede soslayar el impacto que tiene el conocimiento y la práctica ingenieril en las sociedades industriales. Tener en cuenta este aspecto desde una óptica de la sociedad, obliga al ingeniero a recurrir a la filosofía para adentrarse en el campo de los valores, para interrogarse por la naturaleza de la tecnología y los artefactos, por esclarecer los criterios epistemológicos que guían su quehacer o cuestionar la justificación ética de un proyecto tecnológico.

La tarea no sólo es del ingeniero, también de quienes cultivan la filosofía y las humanidades, pero para la comprensión del mundo que ha ayudado a configurar el ingeniero, se requiere de su explicación, de su apoyo para alfabetizar a la sociedad en cuestiones de conocimiento y práctica ingenieril. Así como la política se ha convertido en una necesidad social, por que ésta ha configurado, en parte, la forma de las relaciones sociales en un Estado, la tecnología ingenieril está en ese mismo tenor. Ambas requieren ser usadas, no profesionalmente, se entiende, por el ciudadano que pregunta por la manera como funciona la vida política y la tecnológica. La tarea de la filosofía, podrá ser, por lo menos en un principio, la que oriente las cuestiones fundamentales con las que iniciaría la reflexión del ingeniero del siglo XXI.

# La Teoría Crítica **EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES**

KARLA CORTÉS LOZANO\*

\* Karla Cortés Lozano, egresada de Estudios Internacionales de la Universidad de Guadalajara. Ha colaborado en investigación en proyectos del Departamento de **Estudios Sobre** los Movimientos **Sociales** (DESMOS) de la Universidad de Guadalajara, ha publicado en la revista Folios del Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de lalisco.

Resumen: El artículo pretende dar cuenta de la influencia determinante que ejerció la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, en la elaboración de una teoría de las relaciones internacionales cuya naturaleza crítica rompe con el positivismo que caracteriza a las teorías tradicionales de esta disciplina. La interiorización de los principios frankfurianos convierte a la Teoría Crítica de las relaciones internacionales en la posibilidad de aplicar una lógica dialéctica materialista al estudio de los fenómenos sociales a nivel internacional.

Palabras clave: Teoría crítica, Escuela de Frankfurt, relaciones internacionales, dialéctica, historicidad.

El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente (...) El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que este es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar.

Max Horkheimer

n la década de los años noventa del siglo XX, se suscitó una pugna interparadigmática conocida como el cuarto debate en Relaciones Internacionales, cuya centralidad residía en el cuestionamiento de los fundamentos epistemológicos-metodológicos teorías predominantes de dicha disciplina. La trascendencia del debate conllevó al surgimiento de expresiones postpositivistas que estaban intentando deconstruir la disciplina tradicional y las relaciones que

ésta estudia, mediante la revisión de sus supuestos fundamentales1.

De manera general, el debate se polarizó en dos bloques. La validez que en las ciencias sociales tiene la aplicación de algunas formas procedimentales, propias de las ciencias duras, fue el objeto de una enconada discusión en torno al cual se posicionaron las dos grandes concepciones enfrentadas. La postura asumida por cada teoría respecto a esta premisa derivó en una serie de supuestos en torno a la posibilidad de abstraer el objeto de estudio del sujeto cognoscente, lo que finalmente determinará si el ejercicio intelectual que implica la investigación es capaz de eximir una carga valorativa subjetiva.

Los paradigmas considerados críticos en el marco de este debate compartían, aunque en distintos grados, el ímpetu cuestionador de las bases de conocimiento positivista que subyacen a las teorías dominantes en relaciones internacionales. Dichas corrientes teóricas han pasado a denominarse genéricamente enfoques reflectivistas<sup>2</sup>, término que alude a cuatro perspectivas postpositivistas: el constructivismo, el postmodernismo, el feminismo y el neomarxismo.

Robert Keohane fue el autor del encasillamiento reflectivista de una heterogeneidad de ideas condensadas en múltiples perspectivas teóricas. En torno al reflectivismo, señala Peter Molina<sup>3</sup>, se agruparon los teóricos críticos marxianos Robert W. Cox y Andrew Linklater; postmodernistas como Richard Ashley; postestructuralistas como James Der Derian; feministas como Cristinne Sylester y J. Ann Tickner; y los sociólogos constructivistas o cognitivistas, según la apreciación que dan Andreas Hasenclever, Peter Mayer y Volver Rttberger, como Alexander Wendt.

El conjunto de teóricos identificados con los lineamientos marxistas configuró la denominada Teoría Crítica de las relaciones internacionales, cuya fundamentación epistemológica descansa en los planteamientos generales de la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. La influencia que ejercieron los frankfurianos sobre la Teoría Crítica de las relaciones internacionales se percibe directa e indirectamente, es decir, por la adopción íntegra de algunas de sus nociones centrales y por la construcción de propuestas teóricas que se se apoyan en un ideario claramente frankfuriano, pero que en su desarrollo y aplicabilidad está orientada por y hacia el terreno específico que circunscribe la disciplina de las relaciones internacionales.

Para esclarecer las implicaciones de esta aproximación teórica resulta conveniente proporcionar una caracterización que dé cuenta de la significación de ambas teorías, permitiéndonos, a la vez, identificar aquellos rasgos que las diferencian de la teoría tradicional (llamada teoría de resolución de problemas en relaciones internacionales). En relación a la Escuela de Frankfurt resulta conveniente remitirnos directamente al teórico alemán que desarrolló el proyecto crítico del Instituto Social de Frankfurt, Max Horkheimer, quien señala que:

<sup>1.</sup> TICKNER, ANN J, "Relaciones Internacionales: perspectivas postpositivistas y feministas". En ROBERT E. GOODIN y Hans-Dieter Klingemann, Nuevo Manual de Ciencia Política, Ediciones Istmo S.A., Madrid, 2001, p. 652.

<sup>2.</sup> Keohane emplea el término reflectivista basado en la consideración de que todos ellos subrayan la importancia de la reflexión humana para la naturaleza de las instituciones y, en última instancia, para el carácter de la política mundial. Keohane, Robert., Después de la hegemonía: cooperación y discordia en la política económica mundial, Grupo Editor Latinoamericano, Argentina, 1998, p.223.

<sup>3.</sup> MOLINA, PETER, "El debate contemporáneo de las Relaciones Internacionales", en Revista Venezolana de Ciencia Política, Venezuela, No.38, 2010, p. 59.

"EL PENSAMIENTO CRÍTICO ESTÁ MOTIVADO POR EL INTENTO DE SUPRIMIR LA OPOSICIÓN ENTRE LA CONCIENCIA DE FINES, LA ESPONTANEIDAD Y LA RACIONALIDAD ESBOZADAS EN EL INDIVIDUO Y LAS RELACIONES DEL PROCESO DE TRABAJO, FUNDAMENTALES PARA LA SOCIEDAD".

El pensamiento crítico está motivado por el intento de suprimir la oposición entre la conciencia de fines, la espontaneidad y la racionalidad esbozadas en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo, fundamentales para la sociedad [...]. Tiene conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social.<sup>1</sup>

En el caso de las relaciones internacionales, Robert Cox² nos proporciona una definición de la Teoría Crítica que nos da la pauta para, en el desarrollo del presente artículo, rastrear fácilmente la influencia preponderante que tuvieron los preceptos frankfurianos:

La teoría crítica, a diferencia de la resolución de problemas, no da por garantizadas las instituciones y las relaciones sociales y de poder, sino que las pone en cuestión, remitiéndose a sus orígenes y analizando cómo y cuándo ellas pueden situarse en el proceso de cambio [...]. En ese sentido, la teoría crítica puede ser una guía para la acción estratégica con el fin de lograr un orden alternativo, mientras que la teoría de resolución de problemas es una guía de acciones tácticas que, intentadas o no, sustentan el orden existente.<sup>3</sup>

En oposición a las perspectivas tradicionales de cuño positivista que pretenden atribuir a la teoría una supuesta neutralidad valorativa, en última instancia despersonalizada, la Teoría Crítica enfatiza la importancia de los diversos condicionantes que influyen decisivamente en la percepción del investigador, de manera que "el mundo es visto desde una perspectiva definible en términos de nación o clase social, de dominación o subordinación, de aumento o declinación del poder, o de un sentido de inmovilidad o de crisis presente, de experiencias del pasado, y de esperanzas y expectativas en cuanto el futuro".<sup>4</sup>

La connotación crítica de ambas teorías encuentra un eje estructurador cabalmente compartido: el principio de que toda teoría está socialmente condicionada. A partir de este reconocimiento, se concibe a la teoría como poseedora de un carácter e intencionalidad intrínseca que serán inevitablemente desplegados al emplearse las herramientas de una determinada perspectiva teórica.

A este respecto, Robert Cox, quien ha sido pieza clave para la teorización neo-

<sup>1.</sup> Horkheimer, Max., Teoría crítica, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, p. 242-243.

Los planteamientos de Robert Cox, uno de los más destacados exponentes de la Teoría Crítica de las relaciones internacionales, serán manejados a lo largo del texto como representantes de los postulados generales de esta perspectiva teórica.

<sup>3.</sup> Cox, Robert, "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 10, No. 2, 1981, p. 126-129.

<sup>4.</sup> *Ibid*. p. 124.

gramsciana del orden mundial capitalista.<sup>5</sup> mantiene en lo sustancial la significación crítica del concepto de teoría de la Escuela de Frankfurt, convirtiéndolo en el pilar que sustenta sus propias elaboraciones

teórico-conceptuales al afirmar que la teoría siempre es para alguien y tiene algún propósito. Para Cox<sup>6</sup>, todas las teorías tienen una perspectiva, cada una de las ellas deriva de una posición en el tiempo y el espacio, específicamente tiempo y espacio social y político.

Un denominador común de ambas teorías, igualmente esencial, lo constituye el principio relativo a la importancia que tiene el carácter histórico tanto del fenómeno analizado como del sujeto que lo somete a estudio. La consideración de la historicidad de cada una de las partes involucradas

persigue la finalidad de atender la especificidad propia del fenómeno. Ambas cuestiones -el objeto conocido y el sujeto cognoscente- deben ser interpretadas dentro de su particular contexto histórico como constituidos socialmente; al no tener en cuenta la marca contingente e histórica del investigador, ni el carácter histórico-social propio del fenómeno, la teoría corre el riesgo de convertirse en ideología soterrada.

Para la Teoría Crítica, tanto el in-

vestigador como teoría son incapaces de sustraerse a su realidad circundante sin desembocar en implicaciones ideológicas y reificantes que afectan el tratamiento del objeto de estudio. En la medida que se considere al concepto de teoría como independiente, "como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en categoría cosificada, ideológica".7 En resumen, la Teoría Crítica no se reconoce en una situación de exterioridad suprahistórica respecto al objeto sobre el que reflexiona.

La abstracción pretendida tiende a tergiversar la perspectiva, puesto que resulta inviable eludirse de la envolvente dinámica histórica con su eminente carga social. Para delimitar la idea de objetividad en relación al investigador, podemos adaptar a nuestra cometido las palabras de

<sup>&</sup>quot;LA TEORÍA CRÍTICA ENFA-TIZA LA IMPORTANCIA DE LOS DIVERSOS CONDICIO-NANTES QUE INFLUYEN DE-CISIVAMENTE EN LA PERCEP-CIÓN DEL INVESTIGADOR. DE MANERA QUE "EL MUN-DO ES VISTO DESDE UNA PERSPECTIVA DEFINIBLE EN TÉRMINOS DE NACIÓN O **CLASE SOCIAL, DE DOMINA-**CIÓN O SUBORDINACIÓN. DE AUMENTO O DECLINA-CIÓN DEL PODER. O DE UN SENTIDO DE INMOVILIDAD O DE CRISIS PRESENTE, DE EXPERIENCIAS DEL PASADO. Y DE ESPERANZAS Y EXPEC-TATIVAS EN CUANTO EL **FUTURO**".

<sup>5.</sup> Andreas, Bieler; Werner, Bonefeld; Peter, Burnham & A.D.Morton, "Globalization, the State and Class Struggle: An Introduction", En A. BIELER, W. BONEFELD, P. BURNHAM & A.D. MORTON (eds.) Global Restructuring, State, Capital and Labour. Contesting Neo-Gramscian Perspectives, Palgrave Macmillan, New York, 2006, pp. 1-5.

<sup>6.</sup> Cox, op. cit., p. 124.

<sup>7.</sup> Horkheimer, op. cit., p. 228.

"PARA LA TEORÍA CRÍTICA, TANTO EL INVESTIGADOR COMO LA TEORÍA SON INCAPACES DE SUSTRAERSE A SU REALIDAD CIRCUN-DANTE SIN DESEMBOCAR EN IMPLICACIONES IDEOLÓ-GICAS Y REIFICANTES QUE AFECTAN EL TRATAMIENTO DEL OBJETO DE ESTUDIO".

Humberto Piñera para afirmar que su sustracción sólo implica "que se sitúa en un cierto modo respecto del contorno, sin desligarse totalmente de él, porque ni el hombre incluve absolutamente ese contorno, al punto de que le pertenezintegramente, ni tampoco ese

contorno es totalmente independiente de él".8

Esto conlleva a propugnar que intereses y conocimientos no son mutuamente excluventes en una teoría, sino que mantienen una relación indisoluble en función de su origen histórico-social, de modo tal que no se admite una separación dicotómica sin la consecuencia paradójica de asumir la misma posición positivista, y por consiguiente ideológica, que es criticada y rechazada. La Teoría Crítica, por el contrario, es definida por Jürgen Habermas como parte de un marco metodológico que puede entenderse en términos del concepto autorreflexión; es decir, "en la medida en que la autorreflexión está determinada por un interés cognoscitivo emancipatorio, ésta se convierte en el factor que libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados".9

Es necesario aclarar que la condicionalidad sociohistórica no es en sí misma suficiente para una interpretación ideológica de la teoría, sino que "la línea divisoria entre lo que tenemos derecho a llamar ideología y aquello a lo que no es lícito dar ese nombre, la marca, invariablemente, el estado actual de nuestros conocimientos". Es decir, dependen del reconocimiento y desarrollo en relación con el proceso histórico, de la asunción práctica de su función social.

Consecuentemente, la Teoría Crítica admite que su pensamiento está mediado socialmente. La diferencia con las teorías tradicionales se inscribe en el rechazo de la pretendida inmediatez entre objeto y sujeto, reconociendo, por el contrario, su permeabilidad por factores de la realidad social de un determinado periodo histórico (procesos y estructuras sociales, económicas, políticas, etc.) que determinan su pensar mediato.

Para Horkheimer "la ilusión de independencia que ofrecen procesos de íntima esencia de su objeto, corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa, [ya que] estos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprensible mecanismo social".11 La sentencia de Horkheimer es abarcadora de la noción crítica referente al mismo conocimiento, el cual, en tanto materia prima de la teoría, es una construcción histórica en la medida en que pertenece a la totalidad social presente<sup>12</sup>, por lo que las percepciones o posicionamientos en torno a ella se encuentran ligados a unas determinadas coordenadas históricas y sociales.

Sin embargo, y a pesar de la falta reconocimiento por parte de otras teorías, esta característica no es exclusiva de la Teoría

<sup>8.</sup> PIÑERA, HUMBERTO, "La posición de Sartre en la filosofía existencial", en *Revista Cubana de Filosofía*, Cuba, vol. 1, No. 3, 1948, pp. 20-26.

<sup>9.</sup> HABERMAS, JÜRGEN., Ciencia y técnica como ideología, Tecnos, Madrid, 1986, p.54.

<sup>10.</sup> HORKHEIMER, MAX., Historia, metafísica y escepticismo, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 80.

<sup>11.</sup> HORKHEIMER, Teoría Crítica, op. cit., p. 231.

<sup>12.</sup> *Ibid.* p.269.



Crítica, puesto que "no hay un discurso y un sistema de categorías a través del cual lo real hablaría sin mediaciones". 13 El falso distanciamiento del objeto de estudio al que aspiran las teorías positivistas a través de la abstracción conduce a una inexorable falta de transparencia de su relación o efecto sobre la realidad, y en consecuencia "la propia función social de la ciencia quedaría consciente o inconscientemente oculta".14

Tal es el procedimiento de las teorías tradicionales, lo cual explica que una de las razones-fortaleza de la Teoría Crítica sea su función desenmascaradora de las ideologías e intereses que expresan, subrepticiamente o no, dichas corrientes del pensamiento dominante que contribuyen en última instancia a reproducir el status quo. Contraponiéndose a la función ideológica inherente a la teoría tradicional, la tarea de la Teoría Crítica consiste en no obrar al servicio de una realidad ya existente, sino en empeñarse en descubrir su secreto.15

De acuerdo con la perspectiva frankfuriana, el esfuerzo crítico no se límita al escudriñamiento de las teorías dominan-

<sup>13.</sup> LACLAU, ERNESTO & MOUFFE, CHANTAL., Hegemonía y estrategia socialista, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, p. 27.

<sup>14.</sup> CORNAGO, NOE., "Materialismo e idealismo en la teoría crítica de las relaciones internacionales", en Revista Española de Derecho Internacional, vol. LVII, No. 2, 2005, p.668.

<sup>15.</sup> HORKHEIMER, Teoría Crítica, op. cit., p. 248.

tes en tanto reproductoras de ideología, también aspira y encuentra su traducción práctica al asumir que la adopción de una determinada perspectiva teórica implica un determinado posicionamiento dentro de una dinámica totalidad social de naturaleza contradictoria, es decir, escindida en grupos y clases sociales. Por ende, deviene necesario que los hombres que piensan la teoría sean capaces de concebirla como un todo, y consecuentemente, actuar de acuerdo con ese todo. 16 La Teoría Crítica, como conciencia que es momento de la actividad histórica del hombre, será entonces capaz de erradicar la división entre teoría v praxis.

En otras palabras, la Teoría Crítica es un impulso correspondiente a la praxis social que reivindica la transformación del sistema imperante, la posibilidad de una actividad teórica que piensa a la sociedad para transformarla; en dicho ejercicio, la Teoría Crítica hace referencia a unas determinadas fuerzas sociales, de manera que su vinculación -que sigue siendo crítica- a un deteriminado grupo social está implícita en su cometido fundamental de construir los necesarios nexos entre la teoría y la praxis, entre el pensamiento y la acción. Dicho de manera precisa, el teórico y su quehacer intelectual son reconocidos como "constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada". 17

De tal forma, la Teoría Crítica procura entrelazar la teoría y la práctica dialécticamente, es decir, considera que la práctica pueda ser recreada por la teoría y viceversa, constatando que la influencia que pueda ejercer la materia sobre la teoría o ésta sobre la materia no es sólo "un proceso intracientífico, sino también y fundamentalmente social". 18 La reflexión permanente promovida por la Teoría Crítica pretende construir propuestas destinadas a incidir de manera transformadora sobre la realidad, relacionándose con la praxis general según su pertenencia de grupo o clase social.19

La auténtica ruptura con las concepciones tradicionales de la disciplina lleva a la Teoría Crítica de las relaciones internacionales a convertir las ideas previamente esbozadas en el cimiento teórico de su particular perspectiva, en el soporte fundamental sobre el cual se edifica un sistema unitario de conceptos que responde a la situación actual.

"LA TEORÍA CRÍTICA, COMO CONCIENCIA OUE ES MO-MENTO DE LA ACTIVIDAD HISTÓRICA DEL HOMBRE. SERÁ ENTONCES CAPAZ DE ERRADICAR LA DIVISIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS".

A este respecto, Robert Cox nos brinda una serie de herramientas teórico-conceptuales de gran utilidad para un estudio crítico de los acontecimientos y procesos enmarcados en las relaciones internacionales. Para comprender el sentido de sus aportaciones concretas en relación con su influencia frankfuriana, es fundamental resaltar que su pensamiento parte del denominado materialismo histórico, aunque concibiéndolo y aplicándolo de manera flexible. La inspiración marxista del autor encuentra en este punto su fuente más importante.

<sup>16.</sup> Ibid. 269.

<sup>17.</sup> Ibid. 247.

<sup>18.</sup> Ibid. p. 230.

<sup>19.</sup> Ibid. p. 238.

El materialismo histórico comúnmente relacionado con la ortodoxia marxista es entendido como una aplicación de los principios fundamentales del materialismo dialéctico a la sociedad, es decir, la aplicación de las leyes dialécticas del movimiento inherente a todas las cosas, incluyendo al estudio mismo de la historia. Se trata de una concepción materialista de la historia que pone un destacado acento en el modo de producción, en la estructura económica. Además, demanda la utilización de un método dialéctico que considere a los fenómenos tanto en sus relaciones indisolubles como en su movimiento constante.

La Escuela de Frankfurt adoptó un materialismo histórico heterodoxo que influyó directamente en la concepción que la Teoría Crítica de las relaciones internacionales tiene sobre la misma. La concepción materialista postulada principalmente por Horkheimer dista mucho de una interpretación mecanicista, asociada en su tiempo con la ortodoxia soviética; por el contrario, se asumía en términos dialécticos como una relación constante entre lo subjetivo y lo objetivo, es decir, entendida como una relación no determinista entre estructura y superestructura.

Así mismo, la materialidad postulada por la Escuela de Frankfurt está relacionada con la negatividad o dialéctica negativa. La materialidad es la realidad histórica contradictoria, la cual se relaciona con la negatividad en la medida que "considera especialmente los efectos negativos del sistema dominante".20 La dialéctica es negativa en virtud de que percibe una oculta irracionalidad bajo una aparente racionalidad establecida. Es decir, la Teoría Crítica pretende desenterrar los elementos negativos que subvacen a la proyección positiva del sistema, conduciendo, en consecuencia, a la negación de su injusticia mediante una práctica transformadora que deviene necesaria.

Aunado a ello, la concepción materialista concibe la actividad humana en torno al trabajo social estructurado en clases sociales, cuyos efectos alcanzan al quehacer teórico. Apoyándose en esas ideas, Robert Cox entiende al materialismo histórico como una vertiente del marxismo que razona históricamente con el objetivo de explicar y promover cambios en las relaciones sociales. Debido a la importancia de sus alcances, el materialismo histórico se constituyó en el marco fundamental de la Teoría Crítica, a través del cual se examinan las conexiones entre poder en la producción, poder en el Estado y poder en las relaciones internacionales.21

Esta peculiar concepción implica el rechazo de una clasificación estática que derive en leyes generales inflexibles, favorenciendo la adopción del original precepto marxista que impulsa la realización de análisis concretos, apegado indefectiblemente al principio de historicidad. Así, el materialismo histórico defendido por Cox permite el análisis de las formas en que "la organización internacional ha contribuido a particulares estructuras del orden mundial que reflejan y refuerzan formas dominantes de Estado y preeminentes fuerzas sociales".22

Tras hacer una recuperación de los elementos hasta aquí expuestos, Cox pro-

<sup>20.</sup> Dussel, Enrique., "El programa científico de investigación de Carlos Marx", en Revista Herramienta, No. 20, 1999. Recuperado de: http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-9/el-programa-cientificode-investigacion-de-carlos-marx-ciencia-social-funcio

<sup>21.</sup> Cox, Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory, op.cit., 140.

<sup>22.</sup> Cox, Robert & Sinclair, T.J., Approaches to World Order, Cambridge University Press, 1996, p. 11.

pugna una Teoría Crítica de las relaciones internacionales distinguida por la conjugación de un talante cuestionador-reivindicativo y una auténtica consciencia de la importancia decisiva de la historicidad en el análisis, una combinación característica heredada de la Escuela de Frankfurt. No obstante, esta perspectiva no representa una simple repetición teórica, ya que si prosigue en el espíritu crítico de la Escuela de Frankfurt no es solamente con el objetivo de superar viejos problemas teóricoprácticos, anteriormente previstos, sino también con la intención de abrir nuevos horizontes reivindicativos ante las continuas transformaciones que van recreando las condiciones que configuran nuestra época.

Sin embargo, la justificación más importante de esta 'apropiación' teórica en las relaciones internacionales reside en que los contenidos frankfurianos gozan de una vigencia que los reviste de utilidad y congruencia. Esto se demuestra, fundamentalmente, en el hecho que la sociedad estudiada, a pesar de sus cambios, permanece idéntica "en cuanto a su estructura económica básica, a las relaciones de clase en su forma más simple y, con ello, también a la idea de supresión".

Finalmente, cabe destacar nuevamente el carácter crítico de la teoría, expresado en su afán cuestionador que la lleva a no concebir los elementos constitutivos de la realidad internacional como insertos en un continuo presente, como factores inmutables; lejos de ello, su tarea es cuestionar y buscar la superación material de los mecanismos y relaciones de poder que dan forma a la sociedad y a un determinado orden mundial. Es decir, "su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento".<sup>23</sup>

Oponiéndose a una postura ahistórica que presenta los hechos como fuera de toda susceptibilidad en tanto ya dados, lo que Lukács denomina mistificación de los hechos<sup>24</sup>, la Teoría Crítica de las relaciones internacionales supone una perspectiva dinámica del proceso histórico, considerando que los elementos que conforman el orden establecido pueden ser sujetos a transformaciones que conduzcan a una nueva realidad. Es precisamente en ese sentido que empieza a operar el carácter reivindicativo de la teoría: siguiendo el camino trazado por la Escuela de Frankfurt, la aspiración última consiste en hacer efectivo su papel práctico que persigue y trabaja por la consecución de sus propósitos emancipadores.

<sup>23.</sup> HORKHEIMER, Teoría Crítica, op. cit., p. 248.

<sup>24.</sup> Es decir, concebir los hechos como un producto natural de la realidad. Lukács, George., *Historia y conciencia de clase* (II), Orbis, Barcelona, 1985, p. 8.

## JAN VAN EYCK, EL DISEÑO DE UNA PERCEPCIÓN **ABSOLUTA**

ROMMEL NAVARRO MEDRANO\*

\* Profesor del Instituto de Filosofía A. C. y de la Universidad de Guadalajara.

a relación que entre la filosofía y las artes pudiera mantenerse, no solo se hace posible mediante la reflexión estética de algún objeto considerado "obra de arte", también la historia y teoría del arte podrían ayudarnos sobremanera a comprender la profundidad interpretativa de esa singular experiencia referida desde el dominio del gusto. Este momento de entrañable deleite es el momento en el que nuestra experiencia de un objeto es tan pura (inmediata) que solemos decir que son los ojos del alma los que tocan aquel momento de sublime trascendencia de sobrecogimiento ante la grandeza del arte.

Es bien sabido que con el advenimiento de las diversas manifestaciones artísticas desplegadas a lo largo de los siglos XV al XVII, conocidas de manera general bajo el nombre de RINASCIMEN-TO, inscritas bajo el signo del naturalismo y las diversas expresiones de un "nuevo realismo" en la representación hicieron posible que la cultura occidental fuera el afortunado espectador de una nueva forma de observar el mundo. En el universo de la pintura encontraríamos la grandeza

de la reproducción dramática en la obra de Giotto, que desarrolló sobremanera la singular gestualidad de los cuerpos y que devendría posteriormente en una gran apuesta hacia la reflexión en torno al tema de la individualidad de los afectos en la representación; la matematización del espacio en la representación hizo que el nombre de Piero della Francesca fuera sinónimo de "revolución visual" en términos de técnica de la perspectiva; la coloratura y la gracia de los cuerpos hizo que la técnica de Rafael se convirtiera en escuela pictórica para la posteridad artística; la gloria de Miguel Ángel desplegada en los frescos de la capilla Sixtina, y en otras innumerables obras, hicieron de este autor el prototipo de la síntesis humanista de lo que esta nueva era de la cultura podría esperar; la técnica del sfumato que Leonardo Da Vinci exploró con una maestría única hizo posible que la perfección de la representación pictórica gozara de un intimidante realismo capaz de transgredir la distinción entre los estados oníricos y de vigilia que nuestra representación consciente pudiera tener para con una representación pictó-

rica. Después de este brevísimo recorrido por algunos de los momentos clave de la formación del Renacimiento, podríamos suponer que toda su formación sucedió única y estrictamente en el corazón de Italia, sin embargo, tendríamos que hacer un apunte de gran relevancia: el desarrollo de la pintura italiana del Renacimiento tuvo un momento de auge único mediante el uso del óleo (en lugar del tradicional "temple"), y esa técnica, hemos de decir, no fue originariamente descubierta en Italia sino que fue aprendida y traída como singular heredad de los Países Bajos, especialmente de Holanda.

JAN VAN EYCK (1395-1441) es sin lugar a dudas el gran fundador del arte holandés. En los recónditos lugares de Flandes el estilo gótico comenzó a ser desplazado

"UNA MIRADA QUE LIBERA LOS DISTINTOS NIVELES DE REPRESENTACIÓN FUN-DIÉNDOLOS EN UNA EXPE-RIENCIA COMPLETA QUE CRUZA TRANSVERSALMEN-TE LA REALIDAD, EL DESEO, LA VIVENCIA Y EL SIMBOLIS-MO, EN UNA PALABRA: UN **NUEVO REALISMO".** 

gradualmente por un nuevo diseño realista de la representación y JAN VAN EYCK es el más grande realista del periodo tardío medieval y uno de los visionarios más agudos del realismo renacentista en general. La riqueza representativa sus obras es tan vasta que un texto

de decenas de páginas sería insuficiente para poder nombrar cada uno de los detalles que envuelven cada una de sus grandes hazañas pictóricas, sin embargo, a continuación hemos de detener nuestra atención a la breve descripción de una de sus grandes obras maestras con la intención de dar lugar a lo que hemos de llamar: el magnífico diseño de lograr la ambiciosa impresión de una representación total (en términos de realismo representativo y percepción).

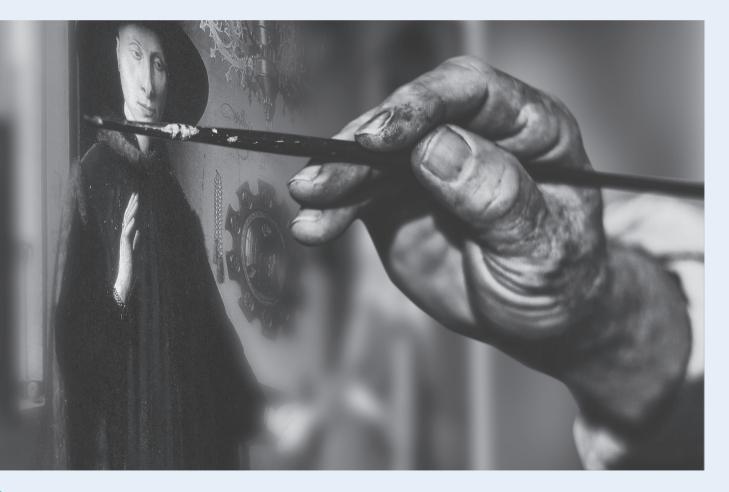
EL MATRIMONIO ARNOLFINI, fechado en 1434, es un verdadero enigma del realismo simbólico que se encuentra alojado en el National Gallery de Londres. La experiencia simbólica de este cuadro no tiene precedentes, pero aún más, el elemento que nutre de un significado completo a la composición temática de esta pintura (el elemento que une todo aquello que nuestra percepción inmediata no puede ofrecernos por completo), es el pequeño espejo al fondo de la habitación que genera en un realismo óptico (es decir, de acuerdo a la representación cóncava de la visibilidad de la habitación) el sentido completo de lo que sucede en aquella habitación: SPECULUM SINE MACULA.

El genio de JAN VAN EYCK, más allá de lograr una representación realista como nunca antes había existido, logra captar el significado más complejo de un drama completo a través de un ESPEJO. UN espejo siempre será el símbolo de la mayor claridad de la representación de sí mismo y también es el objeto pervertido por excelencia (PER-VERTIDO, es decir "puesto de manera inversa", en tanto que nos devuelve la imagen invertida de aquello que refleja bajo la forma de la imitación o del doble). A ello habría que sumar que dicha imagen devuelta del matrimonio Arnolfini, está rodeada de medallones que representan escenas de la Pasión de Cristo, quizá una costumbre muy propia del medioevo, pero en este caso, simbólicamente hablando, se trata de una alegoría al enlace matrimonial que tiene como testigo el dolor más grande vivido en una SAGRADA PASIÓN.

De entre los múltiples objetos que esculpen a esta pintura (entre los que podemos nombrar: la ventana semi-abierta: que solamente ofrece en el primer plano una de sus hojas apenas perceptiblemente abierta, mientras que en el espejo se guarda el reflejo de un plano abierto de un florido seto; los suecos de madera, el pequeño perrito



a los pies de la pareja, los vestidos pertenecientes a una época tardía medieval, la cama de Antioquía, la imagen al borde de la cabecera de la cama representando a Santa Margarita -una de las catorce santas salvadoras, a las que se invoca en el parto-, la única vela encendida en aquel candelabro, entre otras muchas cosas), hacen posible mantener lo que llamaríamos "el universo de objetos al interior del cuadro", sin embargo, a primera vista parece que se nos ofrece una tradicional imagen frontal con una sola vista de representación, es decir, la que el espectador tiene de los objetos que tiene frente a sí, no obstante, si vemos con detenimiento, el espejo al fondo nos permite desdoblar nuestra mirada hacia otra dimensión complementaria que hace que el entorno que había aparecido ante nosotros a primera vista alcance una mayor detenimiento descriptivo que completa sobremanera nuestra REPRESENTACIÓN de aquel momento. Un nuevo significado se avecina ante este desdoblamiento expresivo. De pronto, parece como si todos esos objetos fueran expuestos ahora en dos dimensiones completas: una, la de la representación expresa ante la mirada inmediata; y en segundo lugar, los mismos objetos bajo el significado otorgado por la imagen generada por el espejo que les devuelve un sentido distinto y completo. Hay una extraña confusión visual en la representación de esos objetos: la mirada natural ofrece un diseño cuasi-simbólico de los objetos que son vistos a primera vista (como si el espectador tuviera que representárselos más allá de una mera



casualidad o un puro ornamento); mientras que cuando los observa a través del espejo, que debería ofrecernos una imagen simbólica de los mismos, es el momento en el que nos encontramos ante un discurso más que verídico de lo que sucede en aquel espacio. Ese es el nuevo REALISMO al que me refiero cuando enuncio la grandeza de JAN VAN EYCK.

Una MIRADA que libera los distintos niveles de representación fundiéndolos en una experiencia completa que cruza transversalmente la Realidad, el Deseo, la Vivencia y el Simbolismo, en una palabra: un NUEVO REALISMO.

La SIMBOLOGÍA permite ser un instrumento alegórico que libera el significado de un objeto o de un suceso. Decían que en la obra de Platón, el famoso filósofo griego, el recurso de los MITOS no era una mera estructura estilística que daba una mayor belleza y profundidad a sus palabras, decían que los MITOS era ese recurso alegórico que le permitía describir a Platón lo indescriptible: EXPRESAR LO INEXPRESABLE. La Verdad no puede verse directamente, decía él, sino que siempre ha de ser vista bajo la forma de un discurso indirecto.

Es muy necesario tener en cuenta que, siempre y cuando las palabras y la imaginación no sean capaces de describir aquello que se intenta reflejar jamás hay que olvidar que la estructura del MITO tiene una cuádruple raíz incondicional: la forma "lógica" que representa la fidelidad interna de su sola composición a nivel del monólogo y del diálogo; una forma "simbólica" en virtud de la cual opera a nivel de la expresividad y manifestación de la imagen o del concepto; una finalidad "epistemológica" en la que evidencia su expresión de Veracidad, es decir, en el que encuentra su criterio de verdad para lograr una absoluta correspondencia con el aparato lógico y simbólico de sus medios; y finalmente, una referencia "ontológica", a partir de la cual reenvía como en un espejo la realidad singular del Objeto referido (aquello que los antiguos griegos llamaban: λόγος τίνος).

Todo esto que hemos apuntado hasta aquí no es sino la pura descripción de un detalle, entre muchos, del arte en general de JAN VAN EYCK pero que de manera especial se desborda significativamente en este cuadro: el visionario REALISMO creado en el corazón del siglo XV que vivía aun envuelto en una representatividad que no tenía los elementos técnicos suficientes para hacer surgir el llamado PERSPECTIVISMO y NATURALISMO del universo en general y que, en términos de representación del mundo, parecía vivir postrado en una mera imaginería de dos dimensiones esculpida por el color de una fantasía negativamente simbólica. JAN VAN EYCK revoluciona la capacidad representativa desafiando el significado de lo representado mediante la microscópica recapitulación de lo puramente dado a la vista tomando cuidadosamente el encuadre REAL que le ofrece la distorsión de la imagen producida por el ESPEJO (la descomposición de la habitación a partir de la distorsión cóncava de la imagen del espejo es tan real que no tenía precedentes en la historia de la pintura, al menos, no en esas dimensiones). Y pensar que toda la habitación contenida en la imagen reflejada en el espejo apenas es de unos cuantos centímetros en la obra original. IAN VAN EYCK es un GENIO.

### LA JAULA BUROCRÁTICA

EMILIA OUIYAHUI VÉLEZ SILVA\*

\* Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha participado en **Encuentros** de Estudiantes de Filosofía como asistente. ponente y organizadora, además fue miembro del Comité Editorial de la Revista Estudiantil de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP: Cuatro Patios. Ahora se encuentra en la elaboración de su tesis, titulada: □La crítica de la razón cínica de Peter Sloterdijk como discurso filosófico alterno al proyecto ético de la modernidad**□**. emiliaquiyahui@ hotmail.com

Resumen: Mediante el análisis de la conformación y gestación de la burocracia que Max Weber hace y mediante la obra literaria, El Proceso, que Franz Kafka escribe es como este trabajo se va constituyendo. Se trata de reflexionar a partir de la pregunta: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que justamente en occidente y sólo aquí aparecieran fenómenos culturales que se encontraban en una línea de desarrollo de significado y validez universales, que propiciaron el advenimiento de la burocracia? El que se una a dichos autores no es una decisión arbitraria, ya que en la realidad ambos llegaron a conocerse y son hijos de circunstancias similares; así que no resulta extraño que sus trabajos converjan en un tema, que abordado de distintas maneras nos llevará a un punto en reflexión: el lugar y la actitud que como ciudadanos estamos obligados a pensar de dicho aparato.

Palabras clave: Weber, Kafka, burocracia, aparato, tipo ideal, máquina.

#### Introducción

oseph K. protagonista del *Proceso* de F. Kafka expresa lo siguiente al no poder entender qué es lo que está ocurriendo durante esa que parece una típica mañana, en la que unos hombres se entrometen en su habitación para explicarle que está detenido, por una razón de la que él todavía no tiene conocimiento: "No quiero decir que considere este asunto como una broma, pues me parece que todo el aparato desplegado reviste demasiada envergadura para ello. Si se tratase de una broma, sería necesario que cuantos habitan en esta pensión estuviesen comprometidos en ella, incluso usted. Eso sería más allá de los límites de una broma. Así, pues no quiero decir que lo sea".1

Inicio con este fragmento de la obra de Kafka, para mostrar el extrañamiento no sólo de Joseph K, ante lo que él llama aparato, sino el extrañamiento que nosotros como individuos pertenecientes a una sociedad, sentimos respecto al funcionamiento de dicho aparato burocrático y que para el presente trabajo dicho término no será ajeno, pues se identifica con el

<sup>1.</sup> KAFKA, Franz. El Proceso. Edit. Porrúa, México, 1985, p. 70.

concepto que se pretende analizar: la bu-

Este aparato, de la misma manera que se entrometió en la intimidad de Joseph K, se está anidando en nuestras vidas, en nuestra actual condición, la burocracia es un elemento que cada día nos parece más familiar, y deseosos de que fuera una broma tenemos que enfrentarnos a que es parte de nuestra realidad.

Precisamente el presente trabajo pretende analizar la burocracia desde la mirada de Max Weber, incluso si nos la muestra como un aparato o una máquina cuyos mecanismos no podemos enfrentar, ya que nos atrapan como si nos encontráramos en una jaula. El objetivo es entender el funcionamiento de dicha "máquina", para que no nos suceda lo que a Joseph K., esto es, pensar que es una broma, por mucho que así parezca.

Para llevar a cabo el análisis de la burocracia, uno de los elementos fundamentales de la metodología desarrollada por Weber para las ciencias sociales consiste en la elaboración del "tipo ideal" (construir una ficción que dé cuenta de la realidad pero sin identificarse con ella), como si quisiera huir de la "falacia reproductivista" de la ciencia, es decir, las ciencias sociales no deben reproducir la realidad. Weber propone una metodología intermedia entre positivistas e idealistas, y en este intento de mediación, la metodología del tipo ideal desempeña un papel importante. Hay que aclarar que el tipo ideal no es un hecho de la realidad, ni un mero 'destilado conceptual', sino una construcción conceptual, un concepto límite extraído a partir de la realidad histórica y con el cual ésta tiene que ser comparada para poder ser comprendi-

da. Entonces, Weber hace referencia a la necesidad de la fantasía, pero una fantasía disciplinada y dirigida hacia la realidad, pues sin fantasía no es posible la ciencia. Los tipos ideales para Max Weber son: figuras, imágenes, creaciones (Gebilde) "con las que construimos conexiones que nuestra fantasía disciplinada juzga adecuadas".2

Por ejemplo, cuando los economistas,

historiadores o sociólogos trabajan con conceptos como "capitalismo", "socialismo", "economía urbana" o "burocracia moderna" están utilizando tipos ideales.3 "Cuanto con más precisión y univocidad se construyan estos tipos ideales y sean más extraños en este sentido, al mundo, su utilidad será también mayor tanto terminológica, clasificatoria como heurísticamente".4

Por lo tanto, para Weber la finalidad del tipo ideal es conocer la realidad social. mediante la construcción y

verificación de tipos ideales es posible mostrar el significado de fenómenos particulares y la estructura del mundo social puede ser entendida como producto de la acción individual y dotada de sentido de los individuos. Es importante enfatizar que estos tipos ideales no se refieren a ningún

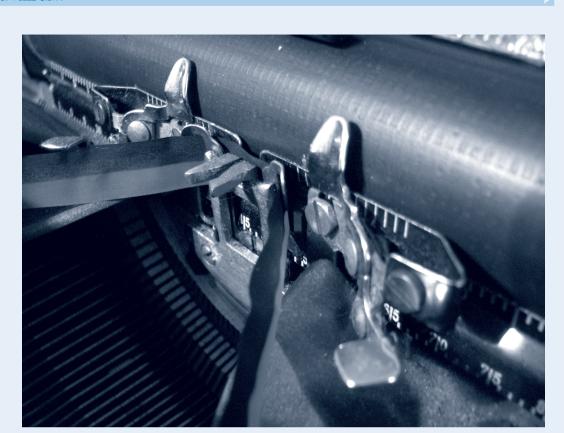
"EL PRESENTE TRABAJO PRE-**TENDE ANALIZAR LA BURO-**CRACIA DESDE LA MIRADA DE MAX WEBER, INCLUSO SI NOS LA MUESTRA COMO UN APARATO O UNA MÁQUINA CUYOS MECANISMOS NO PODEMOS ENFRENTAR, YA **OUE NOS ATRAPAN COMO** SI NOS ENCONTRÁRAMOS EN UNA JAULA. EL OBJETIVO ES ENTENDER EL FUNCIO-NAMIENTO DE DICHA "MÁ-QUINA", PARA QUE NO NOS SUCEDA LO QUE A JOSEPH K., ESTO ES, PENSAR QUE ES UNA BROMA, POR MUCHO **OUE ASÍ PAREZCA.".** 

<sup>2.</sup> WEBER, Max. Ensayos sobre metodología sociológica. Amorrortu, Buenos Aires, 1982.

<sup>3.</sup> Aunque Weber distinque entre los tipos ideales empleados por la historia y por la sociología, la cual es una cuestión que en el presente trabajo no se desarrollará.

<sup>4.</sup> WEBER, Max. Economía y Sociedad. FCE, México, 1983, p. 17.

<sup>\*</sup> Sabías qué: El Proceso, de F. Kafka, es una novela póstuma. Publicada en 1925 por su amigo Max Brond, quien ignoró los deseos de Kafka en los que pedía buena parte de sus escritos inéditos e inconclusos fueran destruidos.



\* Sabías que... Además de un destacado sociólogo, Weber ha sobre salido en áreas como la Filosofía, la Historia y la Economía. En sociología, uno de los puntos clave, y que sebara su metodología con la de los positivistas, por ejemplo, fue el uso del método hermenéutico dentro de la realidad social. Weber Ilama a este análisis: comprensión interpretativa de la acción social.

"deber ser" que haya que realizar. Son tipos lógicos, formulaciones conceptuales de las que hay que separar cuidadosamente cualquier idea de ejemplaridad de naturaleza épica o política, es decir, que la ciencia social no puede ser normativa, sino que debe dedicarse sólo a explicar o conceptualizar la realidad social a diferencia del pensamiento filosófico.

#### I. La máquina burocrática

Weber construye un *modelo ideal* al que se aplica la metáfora de "la máquina" contemplada en un principio en forma positiva (pues más adelante se ocupará de manera negativa, como crítica a la burocracia):

Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas y personales son mayores en una administración severamente burocrática, y especialmente monocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial, honorífico o auxiliar."<sup>5</sup>

De esta manera, la estructura burocrática ofrece *todo esto* en las condiciones más favorables. Así con los elementos antes mencionados, la burocracia moderna supera a todas las demás formas de organización. La burocracia crece en un medio en que las diferencias económicas y sociales tienden a nivelarse, al menos de una manera relativa y formal, posibilitando el

<sup>5.</sup> Ibid, p. 730-732.

acceso de todos los individuos a los cargos. "Democracia de masas y burocracia también van de la mano (...)"6. Junto a estas condiciones sociales y económicas de la burocracia moderna, Weber establece la tesis general de que una burocracia muy desarrollada constituve una de las organizaciones sociales más difíciles de destruir: "Allí donde se ha llevado integramente a cabo la burocratización del régimen de gobierno se ha creado una forma de relaciones de dominio prácticamente inquebrantable (...) Si el mecanismo en cuestión suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que los sustituya".7

#### II. Crítica a la Burocracia

Sin embargo, tal como se dijo anteriormente, la burocracia no sólo tiene un lado positivo por lo que es preciso recordar al Weber crítico de los procesos de burocratización, para quien el paso del modelo formal de burocracia a los análisis históricos y políticos de los procesos de burocratización significa también un cambio de perspectiva. La imagen de la máquina es vista ahora en un sentido negativo. Si en los textos científicos- sociológicos pone el acento en los aspectos positivos de la máquina burocrática, en los textos políticos hace aparecer la otra cara de la moneda, más realista: los engranajes de la máquina burocrática están desengrasados y producen disfuncionalidades, la burocracia se convierte en un fin en sí mismo, sobrepasando su tarea meramente instrumental e imponiendo sus propias condiciones.

La burocratización de la socialdemocracia alemana provocó el abandono de las convicciones políticas radicales y su absorción en el sistema. Y el dominio de la burocracia Guillermina conduce a la impotencia política de Alemania y gracias a estas lecciones de la historia, es como Weber se opone a todos los partidarios de la burocratización. Sin embargo, toda lucha por el poder con una burocracia estatal desarrollada es inútil. Y la consecuencia global sería una situación en la que la libertad del individuo desaparecería por completo, tal como al inicio se mencionó el caso de Joseph K, protagonista de El Proceso quien es un ejemplo de dicho despojo total de la libertad por un entramado imposible de desenredar, y peor aún de entender: "K. prestó poca atención a esos discursos; no concedía mucha importancia al derecho que aún podía tener sobre su ropa interior. Para él era más urgente esclarecer su situación; sino que en presencia de aquellos individuos, ni siquiera era capaz de reflexionar".8

El temor a que el destino conduzca a una sociedad dominada por la burocracia le hace abogar por el individuo; pues el peligro latente de que la servidumbre del futuro está representada por la subordinación del individuo concreto al orden social y a las instituciones políticas y económicas que configuran una sociedad compuesta de tal manera que no queda espacio para los componentes personales. Max Weber plantea los peligros de dicha burocratización universal y de una sociedad sometida al espíritu muerto del funcionariado; aun reconociendo que el futuro pertenece a la burocracia, intenta oponerse a que la rueda de la historia gire en esa dirección.

Agregando a esto la experiencia de las nacionalizaciones de las minas y de los ferrocarriles en Prusia concluye Weber que el Estado es el peor empresario debido a

<sup>\*</sup> Sabías que...A finales del siglo XIX, nace un movimiento social y político conocido tradicionalmente como "socialdemocracia" que entre sus intereses aglutinan: una economía mixta. promoción a los derechos humanos, justicia social, educación subvencionada, como formas para combatir la inseguridad social. El primer partido social demócrata en Alemania fue el SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands).

GONZÁLEZ GARCÍA, José María. Máquina burocrática: Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka. Edit. Visor, Madrid, 1989, p. 153.

<sup>7.</sup> WEBER, Max. Economía y Sociedad, FCE, México, 1983, p. 741.

<sup>8.</sup> KAFKA, Franz. El Proceso. Edit. Porrúa, México, 1985, p. 63.

que las condiciones de vida de los trabajadores en estas empresas estatales no son mejores que la de sus compañeros en las grandes empresas capitalistas privadas. Por lo tanto, la nacionalización de las empresas no significa una ruptura de la férrea prisión del trabajo industrial moderno, sino únicamente la sustitución del carcelero por otro cuyo poder es inquebrantable: el funcionario profesional.

Es en este contexto donde surge de nueva la metáfora de la máquina burocrática en sentido negativo, pues si la máquina muerta del trabajo industrial y la máquina viva de la organización burocrática caminan juntas, estamos atrapados en una nueva forma de servidumbre de la que ya no hay salida.

Máquina muerta y máquina viva, industria y burocracia, configuran el destino a que estamos abocados. Hay alguna posibilidad de libertad cuando los engranajes de las dos máquinas no están coordinados entre sí. Pero cuando ambas trabajan sincronizadas bajo la dirección de los funcionarios especializados, ya no hay escapatoria. Por ello, Weber defiende los valores del individuo, de la democracia y del control político sobre la burocracia: se trata de establecer límites al poder de un funcionario en irresistible ascenso.9

Esta comparación con la máquina es muy significativa. Para Max Weber, la burocracia mantiene su eficacia gracias a la jerarquía administrativa que regula todos los asuntos objetivamente, con precisión y «sin alma», precisamente como una máquina. De esta forma, la superioridad técnica

del mecanismo burocrático es tan indiscutible como la superioridad de las máquinas sobre el trabajo manual. Como engranajes de esta maquinaria, Weber describe la tendencia de los individuos a aferrarse a un 'puestecillo' para escalar inmediatamente el siguiente, la tendencia conservadora a considerar la burocracia como una fuerza neutral y superior a los intereses de clase o partido, y la pasión por ser «hombres de orden». Estos tres engranajes contribuyen a mantener el buen funcionamiento de la maquinaria. Pero según Max Weber, se trata de buscar qué "debemos oponerle a tal mecanismo para dejar libre a una pequeña parte de la humanidad de esta parcelación del alma, de este dominio absoluto del ideal de vida burocrático". 10 Ante la prepotencia del proceso imparable de burocratización, Weber plantea la necesidad de salvar un resto para el individuo y la de contener el poder de los funcionarios que va aumentando día a día.

Entre los sociólogos se ha extendido la expresión «jaula de hierro» para referirse al análisis weberiano del mundo contemporáneo, ya que Weber pensaba que en la sociedad moderna, los hilos de las burocracias estatales y económicas se entretejen férreamente y construyen una jaula que aprisiona al espíritu humano, mutilando su universalidad fáustica e impidiendo el desarrollo completo del individuo. Esta idea corresponde, ciertamente, a las expresiones de Weber al final de La ética protestante y el espíritu del capitalismo, donde alude a los teóricos del puritanismo para quienes el cuidado por los bienes económicos no debería ser más que un manto ligero que en cualquier momento pudiera quitarse. Pero afirma el mismo autor que el destino

<sup>9.</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, José María. Máquina burocrática: Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka. Edit. Visor, Madrid, 1989, p. 186.

<sup>10.</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, José María "Jaulas, máquina y laberintos. (Imágenes de la burocracia en Kafka, Musil y Weber)". Revista Observaciones Filosóficas [On Line]. Número 4. En: http://www.observacionesfilosoficas. net/ (Primer semestre 2007).

ha convertido este manto en una envoltura férrea, en un estuche duro como el acero (literalmente, «stahihartes Geháuse»).

Su principal preocupación es señalar fronteras de la actividad del burócrata en la economía y en la política; pues precisamente cuando el espíritu de la burocracia domina estos campos sucede lo que sucedió, según Weber: la desgracia de Alemania, la cual había tenido la mejor burocracia militar y civil del mundo en cuanto a su integridad, formación, conciencia del deber e inteligencia. Pero esta burocracia traspasó sus funciones de mero medio, se convirtió en un fin en sí misma y dirigió la política; y una política conducida con "espíritu de funcionario" sólo podía conducir a la ruina.

Esta tendencia de la burocracia de superar su mera función instrumental, pasando a tomar decisiones políticas es algo que Weber describe como si levantara un monstruoso aparato en nuestras vidas, el cual posee la tendencia a invadir esferas de la existencia hasta entonces libres y naturales para encerrarlas en departamentos y subdepartamentos. Un aparato que posee el veneno de la esquematización y mata todo lo que le es ajeno, individual y vivo, o en palabras de Kafka "una jaula que salió en busca de un pájaro".11

A partir del presente trabajo podemos contestar la pregunta planteada: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que justamente en occidente y solo aquí aparecieran fenómenos culturales que se encontraban en una línea de desarrollo de significado y validez universales, que propiciaron el advenimiento de la burocracia? La respuesta que nos brinda el trabajo es: la organización metódica de la vida de los individuos (Ética protestante), la acción económica racional que posibilita el desarrollo de la empresa capitalista y la acción administrativa racional que hace posible la constitución del Estado Moderno.

Dichos términos nos podrían parecer muy alejados de nuestra realidad, y precisamente es lo que no se desea, pues como se planteó en un inicio el objetivo del presente trabajo es dar cuenta de la génesis, desarrollo y explicación de la burocracia, para por lo menos entenderla y más importante aún, entender nuestro papel en ella. El asunto es cuidarse de no caer en elucubraciones estériles como la de Joseph K, personaje del Proceso de Kafka, pensando que el aparato burocrático es una broma.

Por lo tanto, los elementos arriba mencionados que responden a la cuestión de las circunstancias necesarias para el advenimiento de la burocracia pueden hacerse tangibles si se piensan en términos reales, es decir, la respuesta se rehace siendo: una actitud económica proveniente de un ethos específico, la parte administrativa de las empresas que posibilitan el capitalismo y las Secretarías que funcionan como la acción administrativa pública.

Mediante lo anterior se establecen los elementos para hacer consciente al individuo que la burocracia no sólo es una cuestión teórica a analizar, o un objeto de la literatura; sino que es un elemento que está presente en nuestras vidas y que proviene de ciertas condiciones que se han gestado a lo largo de la historia, que hacen de la burocracia una máquina tanto imparable como indestructible. Será cuestión de análisis, crítica y conciencia de cada individuo, el papel que quiera tomar ante la presente situación, buscarle las posibles fallas al engranaje burocrático y así ganar sesgos de libertad; o dejarse envolver por los tentáculos de dicha máquina.

<sup>11.</sup> KAFKA, Franz. Consideraciones sobre el pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero. Edit. Fontamara, México, 2007, p.

# LA PROPUESTA PEDAGÓGICA DE PAULO FREIRE

Elba Noemí Gómez Gómez\*

\* Profesorainvestigadora de tiempo completo del Departamento de Educación y Valores del ITESO, sus temas de especialidad son: Identidad docente, formación docente e intervención socioeducativa. Su grado de maestra lo obtuvo en Investigación en Ciencias de la Educación en la Universidad de Guadalajara, y el doctorado en Estudios Científico-Sociales en el ITESO.

a referencia a la propuesta pedagógica de Paulo Freire¹ es lectura indispensable para los educadores populares y para los estudiosos de la educación en general. Freire llama a su propuesta de varias maneras: Pedagogía del Oprimido, Pedagogía de la Libertad o Pedagogía de la Esperanza. Ha sentado las bases para el surgimiento de la Educación Popular en América Latina y en muchas partes del mundo. Es una luz en el campo educativo aun después de haber partido, porque continúa inspirando a las generaciones de educadores populares y sus seguidores en el tiempo.

Una inquietud de Paulo Freire que atravesó todos sus trabajos, fue la de dar voz a los "oprimidos" desde una educación "dialógica", regresándoles la posibilidad de sentirse, de ser sujetos de su historia, escribiendo la misma. Paulo Freire se caracterizó, tanto en su discurso como en su acción, por la confianza en el hombre y en su capacidad de transformar la realidad. Vivió afirmando la realidad del

mundo y defendiendo vehementemente la posibilidad que tiene el hombre de todos los colores, condiciones y edades, de ser reeducado como actor de su proceso educativo y en miras a ser sujeto protagónico de la sociedad.

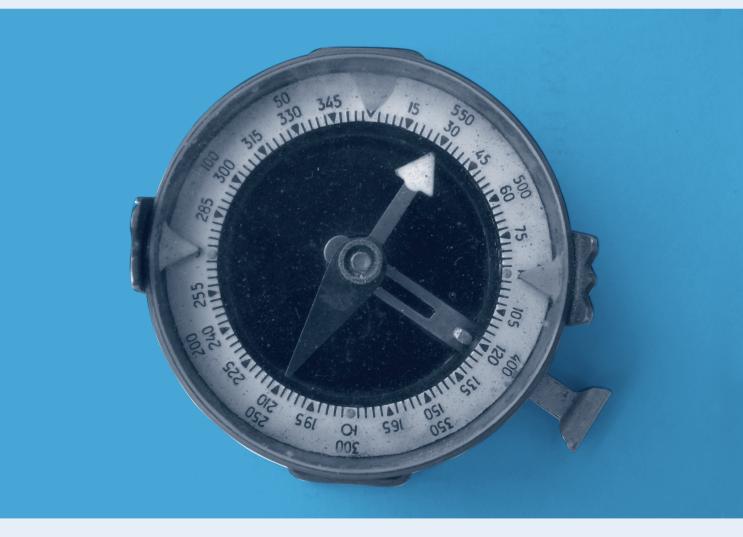
Su experiencia pedagógica—política le confiere legitimidad para afirmar desde su práctica, que la Pedagogía no es sólo para los niños, que el adulto, en cuanto igual que los niños, necesita educarse o reeducarse. Freire cuestiona la concepción cerrada de que la Pedagogía es exclusivamente el estudio del aprendizaje de los niños. Por el contrario, su trabajo gira principalmente alrededor de la posibilidad de educación de los adultos: educación en el sentido literal, aprender a leer y a escribir; educación en el sentido político, aprender a leer la realidad, la propia realidad, para llegar a una "praxis liberadora".

Freire vivió con mucha intensidad sus ideales. Sus escritos toman significado a partir del matiz existencial de su vida, hombre que persiguió la congruencia entre

<sup>1.</sup> Entre sus principales obras se encuentran: La educación como práctica de la libertad; Siglo XXI, México, 1982; Pedagogía del oprimido; Siglo XXI, México, 1975; Extensión o comunicación: La concientización en el medio rural; Siglo XXI, México, 1981; Fundamentos revolucionarios de pedagogía popular; 904 Editor, Buenos Aires, 1977; Cartas a Guinea-Bissau: Apuntes de una experiencia pedagógica en Proceso; Siglo XXI, Madrid, 1977; La importancia de leer el proceso de liberación; Siglo XXI, México, 1984; Alfabetización: Lectura de la palabra y lectura de la realidad; Paidós/Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona, 1989; La naturaleza política de la educación: Cultura, poder y liberación; Paidós/Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona, 1990; Pedagogía de la esperanza, un reencuentro con la pedagogía del oprimido; Siglo XXI, México, 1993; Pedagogía de la autonomía: Saberes necesarios para la práctica educativa; Siglo XXI, México, 2002; Pedagogía de la tolerancia; Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

la teoría y la práctica, su praxis. Hombre que no caminó solo, siempre acompañado de la presencia de otros, como diría él, "mediados por el mundo", aunque seguidos siempre de procesos de reflexión y búsqueda profunda. Parafraseando a Pierre Furter,2 la oralidad de Paulo Freire no expresa totalmente su estilo pedagógico, revela sobre todo el fundamento de toda su praxis: su convicción de que el hombre fue creado para comunicarse con los otros hombres.

La imagen que denotó siempre Freire fue la del hombre incansable; su trayectoria pasa por el encarcelamiento, por persecuciones, por duros cuestionamientos y por el exilio. Sus propuestas no siempre fueron bien acogidas, fueron tachadas de idealistas, de "reformistas", así como también de atentar contra la estabilidad política de su país. Sin embargo, firme en su propuesta, siempre encontró algún lugar para avanzar en la construcción de su utopía porque fue un hombre que vivió abierto a la crí-



<sup>2.</sup> Furter, Pierre, Educación liberadora: dimensión política, Asociación de Publicaciones Educativas, Bogotá, 1973.

tica fundamentada, que en palabras de él, le ayudó a irse superando, madurando su obra y su praxis. Por ejemplo, en una entrevista concedida al Instituto de Acción Cultural de Ginebra, en 1973, Freire comenta: "Las críticas que me denuncian como idealista, subjetivista y reformista, son críticas que se me vienen haciendo sobre todo en América Latina. Me parece, sin embargo, que quienes me califican así, basándose en momentos ingenuos de algunos trabajos míos -criticados hoy por mí también-, deberían obligarse a seguir los pasos que he dado".3

Paulo Freire fue "un hombre universal". Aunque en muchas ocasiones tuvo que abandonar el trabajo iniciado o incluso su país sin que fuera una decisión personal, siempre encontró nuevos lugares, nuevos horizontes, nuevas oportunidades, nuevos interlocutores para continuar con su camino ya trazado: educar para liberar al hombre y a las sociedades. En sus largos años de exilio, Paulo Freire tuvo la oportunidad de desarrollar su praxis políticopedagógica en nuevos espacios de lucha, principalmente en África. En dicho continente, Freire encontró un momento histórico y político muy diferente al del Brasil de los años 60's, en el que las posibilidades de educación liberadora se gestaban en la naturaleza del propio proceso interno.

Freire también fue universal en sus ideas en torno a la educación, sobre todo al partir y pretender llegar a un humanismo y al abanderar la importancia de leer al proceso educativo desde la realidad en la que se produce. Todo esto hace que sus planteamientos se mantengan vigentes en el tiempo y en el espacio, en la geopolítica. Su planteamiento siempre fue que la educación no puede desligarse de la dimensión política ni de la dimensión social, porque no es algo abstracto, sino que está enrai-

zada en la realidad. Es importante resaltar que Freire reivindica la dialéctica esencial de la educación en su eje sincrónico y diacrónico: por un lado, la dimensión social (transformar la realidad, partir siempre del contexto que se vive); por otro, la dimensión actoral, agencial (la capacidad humana de transformar el entorno y de transformarse a sí mismo). En este tenor, la obra de Freire abona elementos importantes para desmitificar que la Educación Formal y la llamada "Educación no formal" avanzan por caminos totalmente distintos y contradictorios, ya que para él, el mito desaparece cuando logramos hablar del "hombre", cuando reconocemos en todos los hombres la incompletud y ubicamos la educación como un espacio social de construcción.

Para Freire, la palabra toma un significado especial, es vehículo de diálogo, es la fe en el hombre, es la confianza en el mundo. Hablaba reiteradamente de las palabras como generadoras de reflexión, medios para pensarse y pensar al mundo, con respecto a las "palabras generadoras", su obra es abundante. En mi acercamiento a su propuesta pedagógica, a su propuesta humanista, he resignificado algunas palabras que para mí han resultado 'generadoras', llenas de significado y dotadas de concreciones existenciales. Algunas de las frases, que a mi ver, condensan el pensamiento de Freire son: a) Educación dialógica; b) Educación para la libertad; c) Hacerse sujeto de su historia; d) Que el hombre aprenda a decir su palabra; e) El hombre ubicado en la realidad, mediado por el mundo; f) La vocación humanizante del hombre; g) El fin de la educación: la transformación de las situaciones injustas; h) Nadie se educa solo, todos se educan en comunidad, mediados por el mundo; i) El hombre aprendiendo a decir su palabra.

<sup>3.</sup> Freire Paulo, La importancia de leer y el proceso de liberación, Siglo XXI, México, 1984.

Al inicio de su obra intelectual, Freire4 comienza afirmando la existencia de un mundo deshumanizado, de opresión, injusticia y desigualdad; un mundo donde el hombre no es sujeto de su historia, donde al hombre se le ha negado el derecho de decir su palabra y la educación tradicional contribuye a la deshumanización del mismo. Para él, la humanización es la "vocación de los hombres", vocación negada, pero afirmada también en la propia negación. Vocación negada en la injusticia, en la explotación y en la opresión, pero afirmada en el ansia de libertad, de justicia y de lucha de los oprimidos por la recuperación de su humanidad despojada.

Le otorga a la educación el papel de vehículo humanizador del hombre, que a su vez, es vehículo de humanización del mundo. La educación para él es la que posibilita al ser humano a que sea, la que media entre el sujeto y la sociedad. El sujeto se completa en su evolución humana a partir de ser y estar en el mundo. Para Freire la educación tiene un papel crucial, en cuanto que favorece u obstaculiza el proceso humanizante del hombre; un camino que tiene que ver con la dimensión crítica y contextualizada del hombre en el mundo como ser protagónico. De hecho, la inscripción humanista freiriana se puede parafrasear diciendo que no hay educación y no hay liberación, si no está presente el amor, la esperanza y la fe en el hombre, en ese ser humano inconcluso que siempre tiene la posibilidad de educarse, de decir su palabra, de cambiar, de ser.

Nuestro personaje abona al cuestionamiento en lo educativo que tiene sus inicios a finales de la década de los 60's y principios de los 70's, siendo pieza importante en la estructuración de la llamada pedagogía crítica. Se rescata el papel de los sujetos como protagonistas de los procesos educativos, se cuestiona la posición de clase de la educación tradicional y, por lo tanto, se explícita la dimensión social del espacio educativo. En este planteamiento se reivindica al educando desde un papel activo en la educación y a ésta se le atribuye, entre sus fines, el formar sujetos críticos y creativos para incidir en el cambio de las sociedades. Freire, en particular, cuestiona la educación tradicional, denominándola "bancaria" y le atribuye la existencia de una contradicción entre educador-educando, la cual difícilmente es superada.5

En ese tipo de educación bancaria, el educador es siempre quien educa y el educando el educado; el educador es quien disciplina, y por ende el educando, el disciplinado; el educador es quien habla y el educando, el que escucha; el educador prescribe, el educando sigue la prescripción; el educador elige el contenido de los programas, el educando lo recibe en forma de "depósito"; el educador es siempre quien sabe, el educando, el que no sabe; el educador es el sujeto del proceso, el educando sólo el objeto. Por esta razón para Freire, en la educación tradicional dictamos ideas, no cambiamos ideas; dictamos clases, no debatimos o discutimos temas; trabajamos sobre el educando, no trabajamos con él. Le imponemos un orden que él no comparte, al cual sólo se acomoda. No le ofrecemos medios para pensar auténticamente, porque al recibir las fórmulas dadas, simplemente las guarda, en el mejor de los casos. No las incorpora, porque la incorporación es el resultado de la búsqueda de algo que exige, de quien lo intenta, un esfuerzo de recreación y de estudio.

<sup>4.</sup> Freire Paulo, Pedagogía del oprimido, Siglo XXI, México, 1970.

<sup>5.</sup> Freire Paulo, La educación como práctica de la libertad, Editorial Siglo XXI, México, 1974.

Paulo Freire plantea la importancia de superar dicha contradicción, proponiendo la relación pedagógica como una relación horizontal entre los hombres mediados por el mundo, es decir, por la realidad. Su propuesta apunta a comprender que nadie educa a nadie, que nadie se educa solo, sino que los hombres se educan entre sí, mediados por el mundo. Así, tanto el "educando" como el mismo educador necesitan avanzar en el camino de la humanización y el sendero propuesto es el de convertirse en educador-educando, el reconocerse como incompleto, como ser en formación, encontrándose con otros hombres, en diálogo constante con la realidad. Por ello para Freire existir humanamente es "pronunciar" el mundo y es transformarlo. Asimismo, no sólo el oprimido necesita avanzar en su humanización, sino que necesita avanzar en esta empresa junto con el "opresor".

La concepción que de educación plantea Freire es holística, histórica, social, inclusiva y política. Para él, la pedagogía en particular, la educación en general, es lo que facilita al hombre ser en tanto ayuda a otros a ser en el mundo, en constante diálogo con la realidad y con los otros hombres, para transformar el mundo y transformarse a sí mismo. Freire<sup>6</sup> propone una educación que posibilite al hombre para la discusión valiente de su problemática y de su inserción en ésta; que lo advierta de los peligros de su tiempo para que, consciente de ellos, gane la fuerza y el valor para luchar, en lugar de estar sometido a las prescripciones ajenas. Pero Freire<sup>7</sup> no se imaginaba una educación que se pierda en la disertación, sino que lleve al hombre a una verdadera praxis, reflexión y acción sobre el mundo, para transformarlo. Para él, la reflexión sin acción sería pura palabrería y la acción sin

reflexión sería activismo. En esta línea la propuesta de Freire coincide con la de la Pedagogía Ignaciana: ninguna acción sin reflexión y ninguna reflexión sin acción. En su propuesta pedagógica, la educación está enmarcada en el amor hacia los otros, es una práctica de la libertad dirigida hacia la realidad, la cual no resulta lejana o ajena, busca transformarla, por solidaridad, por espíritu fraternal.

Freire es reconocido como un "cristiano militante", en tanto que para él las palabras igualdad, justicia o libertad no tienen sentido si no están encarnando la realidad de quien las pronuncia. Rescata la pedagogía, al liberarla de lo que la ha aprisionado durante buena parte de su historia, "el deber ser" externo, para ubicarla en el ser interno, partiendo del amor al hombre, del reconocimiento del mismo, siendo en el mundo, sintiéndose constructor de la historia, de su propia historia. La relación pedagógica toma particularidades y matices distintos en tanto el sujeto que la resignifica; sin embargo, existe una noción de universalidad cuando del ser humano se habla. Aunque por otro lado plantea explícitamente el cuidar de no perderse en el individualismo, en el psicologismo, ni en el activismo. El equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo por un lado, entre la acción y reflexión por el otro, es algo a atender en el proceso educativo.

El diálogo Freire lo entiende como una exigencia existencial que no puede reducirse a un mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro, ni convertirse tampoco en un simple cambio de ideas consumadas por sus permutantes. Dado que el diálogo es el encuentro de los hombres que pronuncian el mundo, no puede existir una pronunciación de unos a otros. Es un acto creador. El diálogo es como un

<sup>6.</sup> FREIRE PAULO, La educación como práctica de la libertad, op. cit.

<sup>7.</sup> *Ibid*.

nivel ascendente de hermenéutica, que implica el amor al mundo y a los hombres. No es posible la pronunciación del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda. El diálogo para Freire, implica también humildad. La pronunciación del mundo, con el cual los hombres lo recrean permanentemente, no puede ser un acto arrogante. Paulo Freire recapitula diciendo, al basarse en el amor, la humildad, la fe en los hombres, el diálogo se transforma en una relación horizontal en que la confianza de un polo en el otro es una consecuencia obvia. Sería una contradicción si, en tanto amoroso, humilde v lleno de fe, el diálogo no provocase este clima de confianza entre sus sujetos.

El hombre dialógico freiriano es también crítico, sabedor de que el poder de hacer, de crear, de transformar, es un poder de los hombres y sabe también que ellos pueden, enajenados en una situación concreta, tener ese poder disminuido. Freire va más allá, afirmando que dicha inquietud en torno al contenido del diálogo es la inquietud a propósito del contenido programático de la educación. Para el educador- educando, dialógico problematizador, el contenido programático de la educación no es una donación o una imposición -un conjunto de informes que han de ser depositados en los educandos- sino la devolución organizada, sistematizada y acrecentada a los otros de aquellos elementos que estos le entregaron en forma 'in estructurada'. Las realidades que vive el educando-educador deben ser investigadas, retomadas para presentarse a manera de "código" que les sea significativo ontológicamente, para después desde la propia existencia ser objeto de descodificación. Por lo tanto, el diálogo no empieza ni termina en la manifestación verbal, está enmarcado en la concepción que de hombre se tiene, en el sentido que tienen los contenidos, en las estrategias didácticas



para provocar el proceso educativo, en el fin de la educación.

Freire toca el punto nodal de la educación en su eje diacrónico, el ser humano; en su eje sincrónico, la sociedad. Sus planteamientos buscan desembocar en el punto medular de la educación: proponer un método más humano, más crítico y más creativo, que favorezca la formación de personas que se reconozcan como sujetos de su vida y de su caminar por el mundo para abonar a una sociedad más justa, igualitaria y humana.

Aunque sus trabajos los dirigió desde la llamada "educación popular" y haciendo fuerte énfasis en la educación de los adultos, sus aportes son válidos, tanto para la llamada educación formal, como para la informal, tanto para la educación de adultos, como para la de niños, tanto para el analfabeta, como para el analfabeta funcional, como para los considerados instruidos.

### BAJO EL SIGNO DE LA FECUNDIDAD. LÍMITES DE LA ANALOGÍA Y POBREZA DEL **HOMBRE**

Luis Armando Aguilar Sahagún\*

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Munich, Alemania, Profesor del Instituto de Filosofía A. C.

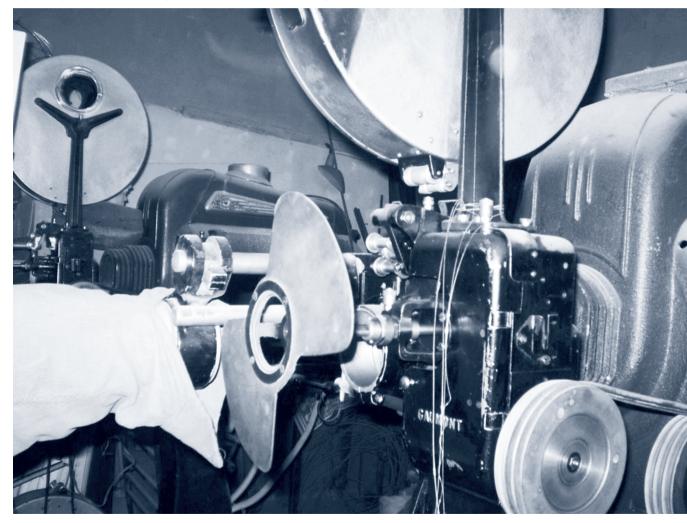
auricio Beuchot Puente es sin duda uno de los filósofos mexicanos vivos más destacados. No solo tiene algo que proponer en el campo de la filosofía, sino que su pensamiento ha fecundado las humanidades, la educación y, en primera línea, la hermenéutica. Su vasta producción y la diversidad de modos en que difunde su pensamiento dan prueba de un filósofo que piensa de forma generativa. Fundado en una sólida tradición filosófica y teológica, estudioso de la filología clásica, la lingüística y la semiótica, ha emprendido la tarea de ofrecer un pensamiento que responda a las exigencias del tiempo caracterizado por crisis sobre todo de sentido. En este trabajo nos proponemos, en un primer momento, destacar su aportación al pensamiento tratando de ubicarlo en el contexto filosófico e ideológico en el que Buechot hace la propuesta de una hermenéutica analógica. En un segundo momento, buscamos exponer, en diálogo con otros autores, la peculiaridad y los límites de la analogía, particularmente, en referencia a Dios. En un tercer momento, intentamos un ejercicio de interpretación hermenéutica de dos textos: El llamado "cántico de las creaturas" y las "alabanzas del Dios altísimo" de San Francisco de Asís.

Este ejercicio nos da pie para reflexionar sobre la relación del hombre con Dios visualizada en su extrema precariedad por un hombre que, en su despojo, hizo ver la fecundidad de sentido de una vida vivida a partir del reconocimiento radical de la condición de creatura. Queremos con este trabajo, hacer un modesto reconocimiento a la aportación del filósofo de Tampico, cuya producción y actitud intelectual nacen de la inteligencia, el estudio y la generosidad.

### I. La aportación de la analogía para la hermenéutica

Echando mano de un hallazgo griego, a saber, la analogía, Beuchot ha ensayado el camino de la hermenéutica. De acuerdo con Aristóteles "el ser se dice de muchas maneras". De muchas, sí, pero no de todas o, al menos, no de todas por igual. Esta profunda intuición le ofrece a Beuchot, la perspectiva para moverse entre lo que considera dos extremos en el campo de la hermenéutica: el equivocismo y el univocismo. El instrumento es sencillo: destacar la diferencia sin perder de vista la semejanza. La analogía es como un campo de dos polos en tensión. La intuición es sencilla, pero de gran profundidad. Parte de la originalidad de lo que se ha constituido ya como una modalidad del ejercicio interpretativo, la "hermenéutica analógica" consiste en presentarse como un modo de vivir la mesura, la proporción, en un mundo en donde se han polarizado la acentuación de la diferencia como de la semejanza, así como de pensar a partir de esa actitud. Beuchot ha renovado, por la vía del decir y del mostrar, la actualidad del cultivo de las virtudes éticas y dianoéticas o del pensamiento, tan poco tenidas en cuenta en la desmesura del discurso de algunos pensadores en boga o en la excesiva sobriedad de una filosofía analítica, que, más allá de sus grandes aportaciones, parece haber decaído en una nueva escolástica.

Beuchot propone pensar "para un tiempo brumoso"1 como es el de la llamada tardo-modernidad una hermenéutica analógica-icónica, que trata de ponerse en el límite entre el univocismo positivista y el equivocismo relativista. También pensar en tiempo de crisis de la modernidad, con sus pretensiones cientificistas, las de un positivismo o un racionalismo cortos de miras. El pensamiento "analógico-icónico" surge así como respuesta a una crisis. Sería esta la perspectiva necesaria para centrar y



1. Cfr. Beuchot, M. Las caras del símbolos: el símbolo y el ícono, Caparrós, Madrid, 1999, p. 11.

modelar las fuerzas en tensión, para lograr un equilibrio dinámico entre la asfixia de la equivocidad y la disgregación de la equivocidad. Esto no significa suavizar las exigencias de racionalidad. Se trata de "preservar lo más que se pueda del impulso hacia el rigor y la univocidad; pero catalizando con la admisión de la tendencia al equívoco, a la ambigüedad, sin caer en ellos, sino sujetándolos por la analogicidad."<sup>2</sup>

La analogía sería la expresión de esa sensatez, de modestia y humildad, que es lo que puede evitar recaer en proyectos o ilusiones de un conocimiento completamente claro y distinto cuyo fracaso ha mostrado que tiene que llegarse a una moderación prudencial, a una *phrónesis*. Esta virtud pide, al mismo tiempo, moderación en la renuncia a esos proyectos. Amabas serían actitudes excesivas. Las ilusiones de la razón y el desengaño total que anula una de las virtudes más necesarias en la vida humana y en la cultura: la esperanza de la verdad.

La hermenéutica es el arte de la interpretación, que se presenta como el nuevo paradigma del conocimiento moderno. Necesitamos una interpretación suficiente, junto con el reconocimiento de que ésta siempre será limitada. En un tiempo en el que parece que ya nadie entiende a nadie, Beuchot considera del todo necesario encontrar criterios para establecer límites a la multiplicidad de interpretaciones, reducir lo irracional y lo inconmensurable y hacer una mediación adecuada porque el diálogo por sí mismo no conduce a la verdad. Ni la pretensión de cientificidad pura

ni el relativismo nos pueden proporcionar una solución. Beuchot sugiere evitar los extremos, encontrar el ámbito de confluencia entre la identidad y la diferencia, que es lo que suele predominar. La comunidad de diálogo parte de ella y, si quiere construir conocimiento verdadero, ha de tener en cuenta los puntos en que se vuelve equidistante de la identidad.<sup>3</sup>

El mundo actual lleva el sello del pluralismo, de las múltiples versiones de las cosas, que, por una parte, abre el espacio a lo sinfónico al concurso de los diversos tonos, voces, modos de ser, que se constata por lo inagotable del ser. Por otra parte, el pluralismo da pábulo a la acentuación de lo propio, de lo distinto, en olvido de lo común, tanto en la convivencia como en la comprensión de las cosas, abriendo al peligro de posiciones relativistas extremas y, en último término, a la incomunicación. Un mundo en el que el creciente impacto de la ciencia y de la técnica imprimen una marcada orientación por pensamientos que pretenden ser únicos, por tendencias univocistas en la visión y comprensión de la realidad. A ese mundo, mejor dicho, a las personas que en él vivimos y padecemos las enfermedades de nuestro tiempo tanto como nos beneficiamos de sus bondades, Beuchot quiere ofrecerle lo que él considera que más falta le hace, y lo que el filósofo le puede ofrecer: sentido.4

El filólogo que también es Mauricio Beuchot conoce las sutilezas en la variaciones semánticas de una interpretación de los textos y de una traducción, de lo intrincado que pueden ser los caminos

<sup>2.</sup> Ídem. p. 13.

<sup>3.</sup> El giro analógico que propone Beuchot consiste en recuperar la conexión con la realidad. En el lenguaje tradicional, hace falta el analogado principal de toda comprensión y de todo diálogo.

<sup>4.</sup> Hablar del sentido es apelar a uno de los registros más sensibles de lo humano. El sentido tiene que ver con lo que da plenitud a la vida, es como una forma contemporánea de aludir a lo que las religiones han ofrecido como "salvación". Sentido es también el mundo de la significación en el plano lingüístico. Es lo que nos hace seres en comunicación: seres que comparten significados con otros, que los crean y recrean en la cultura, que los buscan en las cosas, y sobre todo, en sus propias vidas.

para "extraer el sentido" de una palabra o de un texto. El filósofo dominico, formado en la tradición de Tomás de Aquino, ha intuido que el instrumento de la analogía ofrece una base no sólo de carácter lingüístico, sino también ontológico, dado que la analogía del decir e interpretar tiene su referente real en el ser análogo. Desde estos pilares se abre camino haciéndose oír v dándose a entender entre filósofos contemporáneos de la línea analítica y a otros más cercanos a su campo de disciplina, los hermeneutas, entre quienes figuran algunos célebres pensadores de la llamada modernidad tardía.

La clave de la analogía es la proporción o proporcionalidad. Su ejercicio supone la capacidad de decidir entre una interpretación y otra, y de establecer una jerarquía entre interpretaciones menos y más aceptables, a una adecuación con el texto. Con la analogía se hace posible reenfocar la discusión de las tendencias del pensamiento post-moderno que tienden a centrar todo el discurso en el sentido. Hace falta la referencia, no sólo el sentido. Es preciso recurrir a unos universales análogos, en los que sea posible recuperar un orden, en proporción adecuada.

Beuchot ha ido probando su instrumento de trabajo.<sup>5</sup> Las pruebas a las que lo ha sometido han venido mostrando su fecundidad: La hermenéutica analógica tiene algo que decir a los semióticos, a los literatos, historiadores, antropólogos, educadores, a psicoanalistas y a poetas. El dominico ha aprendido la lección de su maestro, el Doctor universal.6

Tomás de Aquino es también filósofo. No fue su genialidad repetir a Aristóteles junto con los pensadores de la tradición anterior porque "el estudio de la filosofía no tiene por fin el conocimiento de lo que los otros han pensado, sino el de la verdad objetiva" (In I. De coelo et mundo; lect 22). El fin de la vida y del esfuerzo intelectual es, para Sto. Tomás, penetrar tan profundamente como sea posible en el reino de la verdad supra-sensible v sobrenatural; es el feliz conocimiento de todas las causas, dependencias, leyes y fuerzas del mundo natural v del mundo sobrenatural; es la inscripción en el alma de todo el orden del universo (De ver. 2, 2). El conocimiento, aun cuando sea imperfecto, de las realidades más altas procura al espíritu humano, aquí abajo, la más alta perfección (Suma contra los Gentiles I, 5).

Esa verdad ha interesado a Beuchot de modo particular, logrando gradualmente un pensamiento orgánico y sistemático, sin la rigidez de los sistemas cerrados, sino con la vida de la semilla que va creciendo en distintos terrenos. Lo que comenzó siendo un recurso para evitar excesos entre posiciones extremas, ha ido desplegándose en una Antropología filosófica, una Ética, una Estética, una Epistemología, una Ontología, es decir, en un pensamiento sistemático, cuyas junturas quedan amalgamadas por los primeros principios del ser, nutridos por el diálogo que Beuchot ha sabido

<sup>5.</sup> Cfr. Веиснот М., Tratado de hermenéutica analógica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

<sup>6.</sup> Cfr. ВЕUCHOT M. Perfiles esenciales de la hermenéutica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005. En esta obra presenta el modelo de herméutica analógica y su relación con la estética, la ontología, la investigación de las ciencias humanas, el diálogo, la Ética, la Metafísica, el Símbolo, con algunos ejemplos de aplicación a varios ámbitos; El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético, Universidad Iberoamericana, Cd. De México, 2003 (1ª). Para una discusión de sus planteamientos y algunas de sus implicaciones Cfr. José Rubén Sababria (Comp.) Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía, Universidad Iberoamericana, Cd. De México, 1998; José Rubén Sanabria y José María Mardones (Comps.) ¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico? Universidad Iberoamericana, México, 1997. BEUCHOT Puente Mauricio y Primero Rivas Luis Eduardo, La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano, Primero Editores, México, 2003.



establecer con el conjunto de las ciencias humanas, del pensamiento de la tradición filosófica, de la mística y de la poesía. Se trata de un pensamiento que sin duda, ofrece una alternativa en el panorama de la filosofía contemporánea, incluyendo las bases para plantear una filosofía política y social que ofrecen, con sobriedad, las bases de un humanismo<sup>7</sup>.

El pensamiento de Beuchot es una clara muestra de la fecundidad del pensamiento, de una generosidad de la inteligencia puesta al servicio del hombre, sin perder de vista la apertura al misterio de Dios que supone un auténtico humanismo. Su filosofía no es dogmática. Si bien presenta aspectos altamente técnicos, se expresa en una prosa sobria, en un castellano rico, con marcados matices poéticos, sin perder nunca el rigor necesario. Beuchot quiere convencernos de que ese camino que él ha encontrado

es una vía amable y razonable, porque nos conduce a la verdad de forma serena. El predicador no se sobrepone al pensador, mesurado y apasionado a la vez, que expone las cosas con mesura y sencillez.

El filósofo y hermeneuta dominico pone su enorme erudición al servicio de la verdad. La hermenéutica analógica sabe dialogar con los filósofos más destacados de otras latitudes y de corrientes muy diversas: Entre los contemporáneos descuellan Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Hilary Putnam, Charles Sanders Pierce, Emerich Coreth, Gianni Vattimo, Emmanuel Lévinas. Sobre todos tiene una interpretación sustentada, una palabra sintética y de todos es capaz de extraer una enseñanza, así como de indicar lo que le parecen los correctivos a posiciones unilaterales.8 En todo caso, la virtud de la mesura y la proporción acompañan

Cfr. Su Manual de filosofía, San Pablo, México, 2011; Hermenéutica analógica y sociedad, IMDOSOC, México, 2012.

<sup>8.</sup> Cfr. Epistemología y hermenéutica analógica, Universidad de San Luis Potosí, S.L.P., 2007: Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad, Universidad Pontificia de México, México, 1998; Hermenéutica analógica y del umbral, Ed. San Sebastián, Salamanca, 2003.

el quehacer vivo de este gran pensador mexicano.9

En suma, Beuchot defiende una Antropología fundada en nociones clásicas, un realismo "moderado" analógico y crítico, una comprensión del hombre como ser unitario, en cuerpo y alma, como centro de intencionalidades, como sujeto y persona. Propone, así mismo, la interrelación de la filosofía como un andamiaje en el que la antropología, sustentada en la ontología, es base de la Ética. Encuentra, así mismo, que la Epistemología tiene importantes puntos de enlace con la Estética y la Teoría del Arte, la Filosofía del derecho, la Teología.

### II. Límites de la analogía y lenguaje sobre Dios

Lo que hace posible la analogía es el límite en el que se tocan el hombre y el mundo, en la consecución de los grados de acercamiento a la verdad.<sup>10</sup> Puede decirse que la analogía es el descubrimiento de que tanto en el ser como en la verdad hay rangos de variabilidad, jerarquía de aproximaciones, grados de acercamiento de cara a unos límites. Al hablar de límites de la analogía queremos señalar la peculiaridad que presenta este recurso al hacer referencia a Dios. Al referirnos a Dios, como realidad,

siempre estaremos en el límite de lo decible. El pensamiento y la palabra, se ven llevados en su capacidad significativa, al exceso. El estatuto lingüístico del concepto de Dios lo sitúa, propiamente, en ámbito del misterio. La finitud semántica, por una parte, y la identificación de la referencia, por otra, plantean problemas lingüísticos solo superables en virtud de la analogía del ser. Dios es para la filosofía, un "conceptolímite" por cuanto se trata de un ser supremamente valioso y real, infinito y absoluto, difícilmente conocible por la razón finita como origen y meta de todo, así como una "verdad-simbólica" por cuanto el hombre religioso se dirige al misterio en un lenguaje simbólico más que conceptual que incluye un auténtico acceso a la verdad.<sup>11</sup>

Es sabido que en la tradición cristiana se ha sostenido que la única manera de hacer enunciados sobre Dios que tengan sentido es en virtud del lenguaje analógico, que combina dos procesos simbólicos –uno afirmativo y otro negativo- aunque, como observa Gómez Caffarena, en la tradición teológica poco a poco se fue perdiendo conciencia de ello, al grado de que al final el lenguaje analógico no era muy distinto de la univocidad.12 Ya en el lenguaje cotidiano decimos la misma palabra aplicándola a diversas cosas en sentido variado

<sup>9.</sup> Historiador de la filosofía en México, en la Edad Media que sabe acercarse a los filósofos que podrían parecer "menores", destacando sus hallazgos e interpretando la actualidad de los sentidos que nos siguen ofreciendo. Traductor y prologuista. En su incansable tarea Beuchot permite ver que la generosidad es el alma de su pensamiento.

<sup>10.</sup> Cfr. Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad, Universidad Pontificia de México, México, 1998, p. 10.

<sup>11.</sup> Cfr. Gómez Caffarena, José, Lenguaje sobre Dios, Fundación Santa María, Madrid, pp. 53 y ss. El símbolo no es aquí un lenguaje impropio, mero modo de decir las cosas.

<sup>12.</sup> Hablar de Dios – afirma Juan Carlos Scannone- es hablar del límite. El lenguaje del límite, de la frontera entre la presencia y la ausencia, de lo no constatable empíricamente, es el lenguaje simbólico. Este lenguaje no tanto habla o describe objetos o realidades -en este caso el Absoluto o Dios- sino interpela y emplaza al sujeto para que descifre el sentido de su existencia y del mundo. Pero la cifra o símbolo mismo se le escapa siempre. Su conocimiento es siempre analógico, y finalmente disímil a lo metaforizado usando símbolos de este mundo. Dios se nos da siempre solo bajo "cifras de la trascendencia" [Jaspers]. De ahí la importancia de su exploración, incluso de su confrontación o lucha purificadora. Pero siempre habrá que mantener la conciencia de que se nos escapa el "más allá de las cifras". SCANNONE, JUAN CARLOS, Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina, Anthopos-UAM, 2005, pp. 202-208.

"EL CONCEPTO ANÁLOGO TIENE QUE DIFERENCIARSE A SÍ MISMO EN SU PROPIO CONTENIDO DE SENTIDO, ES DECIR, TIENE QUE VARIARSE EN SENTIDO ANÁLOGO, ENCERRAR EN SÍ Y DESARROLLAR EN SÍ LA UNIDAD Y PLURALIDAD, LO QUE ES COMÚN Y LO QUE ES DIVERSO".

o transferido. La variación analógica, tan tenida en cuenta por Beuchot, encuentra en el caso de Dios una peculiaridad única por cuanto se trata del ser de Dios.

Emmerich Coreth observa que filosóficamente es decisivo que un concepto (lógicamente) trascendente que abarque absolutamente todo, y que con ello sobrepase todos los ámbitos objetivos particulares (categorías), solo pueda ser un concepto análogo. El concepto de este tipo, metafísicamente fundamental, se refiere a todo lo que "es" de cualquier modo que sea. Por eso no puede diferenciarse como un contenido que se añada desde el exterior, que no fuera ente y que, por tanto, no cayera dentro de la extensión del concepto del ser.

El concepto análogo tiene que diferenciarse a sí mismo en su propio contenido de sentido, es decir, tiene que variarse en sentido análogo, encerrar en sí y desarrollar en sí la unidad y pluralidad, lo que es común y lo que es diverso. En todo ello la pluralidad y la diversidad vienen dadas por

la experiencia (*a posteriori*), mientras que la unidad y lo común proceden (*a priori*) de la manera de ser de nuestro pensamiento, que entiende como ente todo contenido y no puede representárselo sino como ente.<sup>13</sup> La analogía, nos dice Beuchot, nos hace tener conciencia de que podemos conocer algo, pero que cuando creemos conocerlo bien se nos escapa.<sup>14</sup>

Beuchot señala que el lenguaje apofático, llamado también de Teología negativa, sostiene que lo que podemos decir de las creaturas no lo podemos decir de Dios, sino que todo eso hay que negarlo de Él. Según señala Beuchot, sería esta una vía equívoca. 15 La vía afirmativa o katafática es unívoca, busca un lenguaje apropiado para hablar clara y distintamente de Dios, como si se tratara de alguna de las creaturas (como en Juan Duns Scoto). La tercera vía es la analógica que sostiene que lo que digamos sobre Dios tiene sentido diferente de lo que decimos sobre las creaturas, pero, aun predominando la diferencia, puede adecuarse a lo que Él es sólo aproximativamente, a veces metafóricamente, como un balbuceo (Como en San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, el maestro Eckhart)16.

Beuchot considera que el lenguaje analógico sobre Dios es viable. No solo porque el univocismo corre el peligro de desembocar en el panteísmo, sino, sobre todo, porque la experiencia del misterio es la que nos lleva a ver que nuestro lenguaje sobre Dios no puede ser unívoco a nuestro lenguaje sobre las creaturas. El equivocismo, por el contrario, nos llevaría al agnosticismo sin saber nada de Dios y sin la posibilidad de poder decir que existe.

<sup>13.</sup> Esto vale así mismo para otros conceptos lógicamente trascendentes, los denominados trascendentales: lo uno, lo verdadero, lo bueno, que se aplican en el mismo sentido a todo lo que es, pero variado análogamente.

<sup>14.</sup> ВЕUCHOT, M. Hermenéutica analógica y del umbral, Ed. San Esteban, Salamanca, p. 82. Énfasis añadido.

<sup>15.</sup> Esto es válido también para el enfoque del simbolismo, para la cual todo lo que se diga de Dios es simbólico, en sentido de impropio.

<sup>16.</sup> Cfr. ВЕИСНОТ, MAURICIO, Filosofía y religión hoy, Diálogos universitarios, Universidad Iberoamericana León, Julio de 2009, p. 9-10.

Como explica Coreth, en todos los llamados "contenidos limitados de ser", tal como se ofrecen en las cosas de la experiencia, se dan los llamados "contenidos puros de ser", pero que están realizados en determinada limitación de las cosas finitas. Los contenidos puros de ser, que nosotros captamos conceptualmente, se caracterizan por ser capaces de una intensificación ilimitada sin perder su sentido -porque no contienen ni presuponen límites - y sobre todo sin excluir otros contenidos puros de ser. Esto se aplica a conceptos como lo verdadero, lo bueno, lo bello, el conocer y saber, el obrar y el vivir, el poder, la libertad y el amor.17 Coreth considera que el hecho de que podamos captar en todas las cosas finitas contenidos de cualidad puramente positiva y de validez trascendente, y el que podamos diferenciarlos de la limitación finita es de por sí un indicio de la trascendencia del espíritu finito. De ahí que afirme: "La posibilidad de formular enunciados humanos acerca de Dios reside en la trascendencia del espíritu finito."18

La analogía del ser mantiene su elemento negativo. Respecto de Dios sabemos más lo que no es que lo que es. El IV Concilio de Letrán (1215, DH 806) había asentado un principio hermenéutico fundamental: "No puede afirmarse tanta semejanza entre el creador y la creatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza."

Esta proposición -añade Coreth- recoge plenamente el problema de la teología negativa, pero integrándolo en la comprensión del conocimiento análogo de Dios. Dios es siempre infinitamente más de lo que nosotros

podemos saber de él y de lo que podemos entender en conceptos humanos. Todo lo que sabemos acerca de Dios desemboca en el misterio incomprensible del Dios infinito que "habita en la luz inaccesible".19

Esto significa, concluye este autor, que "no somos capaces de penetrar con nuestro pensamiento en la esencia y la acción del Dios infinito ni podremos entenderlas jamás plenamente ni siquiera por medio de conceptos análogos. La buena teología, cuando tropieza con límites del pensamiento, hará bien en guardar silencio, respetando el misterio de Dios. Esto es humildad –también humildad del pensamiento- con verdadera sabiduría (sophia), a la que toda filosofía (como philo-sophia) debe conducir."20

### III. Analogía y pobreza del hombre

Las dificultades de "decir a Dios" o de afirmar algo sobre Él quedan hasta cierto punto superadas en el lenguaje invocativo (2ª persona), cuya densidad proviene, entre otras cosas, del hecho de estar dirigidas al Tú divino a partir de las vivencias más íntimas y conmovedoras de la persona.<sup>21</sup> Hay ejemplos significativos de que el lenguaje analógico encuentra su límite al mismo tiempo que busca rebasarlo. En la cercanía del misterio de Dios como amor originario y gratuito el hombre va del sentimiento de indignidad a la exultación de lo supremamente valioso, por quien se sabe vivo y salvado; constata no solo la pobreza de las palabras o de los conceptos, sino su propia pobreza existencial, sus límites, de un

<sup>17.</sup> Cfr. Coreth, E. Dios en la historia del pensamiento filosófico, Sígueme, Salamanca, 2006, р. 364.

<sup>18.</sup> íd.

<sup>19.</sup> Id. p. 365.

<sup>20.</sup> Idem.

<sup>21.</sup> El filósofo alemán Richard Schäffler ha llevado a cabo un estudio ilustrativo de la fecundidad del análisis filosófico sobre la oración. Cfr. Kleine Sprachlehre des Gebets, Johannes, Einsideln, Trier, 1988.

modo vivo v no sin dolor llega a sentir no solo que es incapaz, sino que no es digno de hacer mención de Dios.

Francisco de Asís, que no fue, ciertamente, un teólogo, ofrece un ejemplo ilustrativo de esta exigencia. Resulta ilustrativo, constatar lo dicho en dos de sus más famosas oraciones. Las "alabanzas al Dios altísimo" y "El cántico de las creaturas". Dios es siempre infinitamente más de lo que nosotros podemos saber de él y de lo que podemos entender en conceptos humanos. Los primeros versos bastan, en este contexto, para ilustrar esta autolimitación.

Altísimo, omnipotente, buen Señor, tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición.

A ti solo, Altísimo, corresponden, y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.

Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, especialmente el señor hermano sol, el cual es día, y por el cual nos alumbras.

Yélesbelloyradiantecongranesplendor, de ti, Altísimo, lleva significación.<sup>22</sup>

El Santo de Asís hace o reconoce atribuciones al Dios. ("altísimo", "omnipotente", "buen Señor"). El texto no es solo expresión del reconocimiento de su propia

indignidad, sino que afirma de forma más general la indignidad "de hacer [de ti] mención" a todos los hombres. Hay aquí un importante dato de carácter antropológico. Pareciera, paradójicamente, que se pasa por encima de la advertencia señalada acerca de la incapacidad-indignidad humana para decir a Dios. La razón de relevancia lingüística y filosófica proviene de la significación a que apuntan las creaturas en relación con su creador. Dicho de otra forma, el sentido de la doxología tiene un referente real en virtud de la analogía del ser que se mantiene entre el Dios infinito y el universo de los entes finitos por él creados.

La incapacidad del intelecto humano para captar la esencia del Dios infinito quedan aquí claramente evidenciadas. Sin embargo, el conjunto de las siguientes alabanzas son como un estallido de gozo por el sentido, por la "significación" que llevan todas las cosas de ese omnipotente, buen Señor, el referente innombrable. El lenguaje invocativo de las alabanzas unen negación y afirmación con una ingenuidad que solo es posible a un hombre "pobre" como el Santo de Asís. Responde esto a una constatación de los límites del entendimiento? El filósofo y seguramente el teólogo darán una respuesta afirmativa. Para Santo Tomás de Aquino, teólogo y filósofo, el Ipsum Esse subsistens (El ser que

<sup>22.</sup> El texto continúa: "Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas, en el cielo las has formado luminosas y preciosas y bellas. Loado seas, mi Señor, por el hermano viento, y por el aire y el nublado y el sereno y todo tiempo, por el cual a tus criaturas das sustento. Loado seas, mi Señor, por la hermana aqua, la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta. Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego, por el cual alumbras la noche, y él es bello y alegre y robusto y fuerte. Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra, la cual nos sustenta y gobierna, y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba. Loado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor, y soportan enfermedad y tribulación. Bienaventurados aquellos que las soporten en paz, porque por ti, Altísimo, coronados serán. Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal, de la cual ningún hombre viviente puede escapar. ¡Ay de aquellos que mueran en pecado mortal!: bienaventurados aquellos a quienes encuentre en tu santísima voluntad, porque la muerte segunda no les hará mal. Load y bendecid a mi Señor, y dadle gracias y servidle con gran humildad." Cfr. San Francisco de Asís, Escritos, Biografías, Documentos de la época, B.A.C., Madrid, 1978, pp. 49-50. Énfasis añadido. Cabe advertir la peculiaridad doxológica de este "cántico" de un hombre que se mantuvo "trovador" hasta el fin de sus días, por natural inclinación y por necesidad de expresión.

subsiste por sí mismo), conocido analógicamente por el hombre, es en su esencia incomprensible<sup>23</sup>. Todos los atributos entitativos y operativos provienen de nuestro conocimiento de las creaturas24. Y todas las perfecciones que se encuentran en éstas, son predicables de Él de forma analógica, sin perder nunca el movimiento dialéctico de los tres momentos de la via afirmationes, la via negationis y la via eminentiae. El mismo concepto de Ipsum Esse subsistens que, según Coreth, es el concepto metafísico más rico que la filosofía jamás haya alcanzado, ha de someterse al mismo proceso analógico.

Por su parte el llamado Pseudo-Dionisio había afirmado que "las negaciones en lo de Dios son verdaderas: las afirmaciones, inadecuadas". A propósito de este texto Santo Tomás admite que todos nuestros términos "pueden absolutamente ser negados de Dios, ya que no le convienen, según el modo que se significa."25 Ningún concepto humano representa a Dios, aunque pueda significarlo.

El autor del cántico de las criaturas dice las cosas desde otro registro. Todo parece indicar que para el Santo de Asís, el límite proviene más de la constatación vital, existencial de la "mayor disimilitud" constatada no solo cognitiva, a partir de la semejanza, sino moralmente (Dios es santo, el hombre es falible "pecador") y, más aún, teologalmente (Dios es Dios, el hombre es criatura, yo soy criatura, finita, "nada") en dependencia radical de un todo que es, fundamentalmente, amor originario. En claro contraste con esta actitud que podríamos calificar de "temor reverencial" ante el misterio santo, encontramos otro texto del mismo poverello que resulta de particular interés para el tema que queremos estudiar. Se trata de las llamadas "Alabanzas al Dios altísimo"26:

Tú eres el santo, Señor Dios único, el que haces maravillas<sup>27</sup>.

Tú eres el fuerte, tú eres el grande, tú eres el Altísimo,

Tú eres Rey omnipotente; Tú eres Padre santo, Rey del cielo y de la tierra.28

Tú eres Trino y Uno, Señor Dios de los dioses<sup>29</sup>.

Tú eres el Bien, todo bien, sumo bien, Señor Dios vivo y verdadero<sup>30</sup>.

Tú eres el amor, la caridad.

Tú eres la sabiduría, tú eres la humildad, tú eres la paciencia<sup>31</sup>.

<sup>23. &</sup>quot;Se dice que al término de nuestro conocimiento conocemos a Dios como desconocido en el sentido de que el espíritu respecto del conocimiento de Dios se encuentra en el punto más perfecto cuando reconoce que su esencia está sobre todo lo que el espíritu puede aprender en el estado presente de viador; y así, aunque su esencia permanece ignorada, se sabe sin embargo que existe." (Santo Tomás de Aquino, In Boethi de Trinitate, q. 1, a.2, ad. 1; citado por J.H. Nicolás, "Dios conocido como desconocido", en A.A.V.V. (N.A. Luyten et. al.) Problemas actuales del conocimiento de Dios, Paulinas, México, 1969, p. 157

<sup>24.</sup> El ser subsistente por sí es su atributo su constitutivo formal o atributo fundamental del que se derivan todos los demás, dado que en la plenitud de su ser están todas las perfecciones posibles, incluyendo la personalidad, el amor, la justicia, etc.

<sup>25.</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino Summa Theologica, 1, 13, 1 ad 3; y Quaestiones disputatae de potentia (1265), 7, 2, ad. 5. Citados por Gómez Caffarrena, op. cit., pp. 50 y 51 notas 24 y 25.

<sup>26.</sup> El conjunto de atribuciones (unicidad, santidad, fuerza, grandeza, omnipotencia, paternidad, tripersonalidad, vida, verdad) son predicadas de Dios a título personal ("Tú eres...") lo cual supone un acto de reconocimiento que puede tener como fundamento la experiencia en que el orante constata, por contraste, lo que él mismo no es.

<sup>27.</sup> Cita del Salmo 85, 10.

<sup>28.</sup> Cita del Evangelio de Mateo 11, 25.

<sup>29.</sup> Cita del Salmo | 35, 2.

<sup>30.</sup> Cfr. 1ª Epístola de Pablo a los Tesalonicenses, 1, 9.

<sup>31.</sup> Cfr. Salmo 70, 5.



Tú eres belleza, tú eres Seguridad, tú eres

Tú eres Gozo y Alegría, tú eres nuestra Esperanza.

Tú eres Justicia, tú eres Templanza, tú eres toda nuestra Riqueza.

Tú eres la hermosura, tú eres la mansedumbre; tú eres la seguridad, tú eres la quietud, tú eres el gozo, tú eres nuestra esperanza y alegría, tú eres la justicia, tú eres la templanza, tú eres toda nuestra riqueza y saciedad.

Tú eres la hermosura, tú eres la mansedumbre, tú eres el protector<sup>32</sup>, tú eres nuestro custodio y defensor; tú eres la fortaleza<sup>33</sup>, tú eres el refrigerio.

Tú eres nuestra Esperanza, tú eres nuestra Fe.

tú eres nuestra caridad, tú eres nuestra dulzura.

Tú eres nuestra vida eterna, grande y admirable Señor, Omnipotente Dios, misericordioso Salvador".34

Se trata de un claro ejemplo de la "aclamación del Nombre" (Acclamatio Nominis) que como señala Schäffler, es el acto lingüístico fundamental de la oración por ser fundante de identidad y de un contexto ordenado del mundo de la experiencia.35 En este tipo de oración el orante encuentra la continuidad de su vida y reencuentra una y otra vez la identidad de su propia subjetividad. A partir de la sexta aclamación del cántico puede constatarse una cierta inflexión. La identificación de Dios con el Bien podría dar lugar a pensar que proviene de una herencia platónica ¿Pero qué sabía Francisco de esta filosofía? Más bien parece ser la exclamación afirmativa (via eminentiae) de la bondad atribuida en una plegaria que brota de la experiencia en forma exclamativa y admirativa ("todo el Bien, el sumo Bien"). En este verso Francisco "hermana y empareja admirablemente esos dos aspectos de distancia y proximidad de Dios."36

Puede decirse que las otras atribuciones "(Amor, Caridad, Sabiduría, Humildad, Paciencia, Belleza, seguridad, etc.) son "predicados absolutos" por cuanto quieren decir lo que Dios es en sí mismo. Aparece aquí una audacia lingüística desconcertante. El santo se dirige a Dios como a Tú, como alguien, identificándolo a su vez con algunos atributos, algunas con artículo determinado y otras estableciendo una identidad total con esos predicados (belleza, seguridad, paz, gozo, alegría).

Conviene hacer aquí algunas observaciones. Como ha notado Gerd Haeffner37, todo cuanto se afirma de un Dios a quien se atribuye también análogamente, el rasgo personal, no son adhesiones de un ser a quien antropomóficamente se le concibe como persona y a quien luego se le atribuyen perfecciones en una medida ilimitada. Esto supone que siempre que hablamos

<sup>32.</sup> Cfr. Salmo 30, 5.

<sup>33.</sup> Cfr. Salmo 42, 2.

<sup>34.</sup> Cfr. San Francisco de Asís, op. Cit., pp. 25-26. José Antonio Guerra, autor de la introducción a la edición citada, señala que "la lectura de las alabanzas de Dios hay que realizarla desde el dato indudable del Francisco siervo de Dios, en vacación continua con El y por El entretenido acaparadoramente; del Francisco al que de forma tan absoluta ha atrapado Dios en la estigmatización que le ha rebañado el ser, sacándole del sí en el "tú" repetido y sostenido en estas alabanzas, expresión tanto de su admiración y adoración cuanto de su convicción [ ] de que con Dios no se acaba nunca." Ídem. P. 26.

<sup>35.</sup> Schäffler, R. op. cit. p. 20 y ss.

<sup>36.</sup> GUERRA, JOSÉ ANTONIO, en San Francisco de Asis, Id.

<sup>37.</sup> HAEFFNER, GERD, "Der Gott der Gegenwart" en Wege in die Freiheit. Meditationen über das Menschsein, Kohlhammer, Stuttgart, 2006, 176-177.

sobre Dios, si realmente tiene sentido, hemos de partir de una pre-comprensión de lo que él es para nosotros.

El lenguaje en imágenes y el hablar analógico sobre Dios han de formularse lingüísticamente de tal manera que no se les confunda con informaciones y descripciones directas o, en todo caso, que hava forma de hacer una distinción suficiente de esa forma de hablar. Esto ocurre en formas literarias o poéticas como los acertijos, las parábolas o el canto de alabanza, que se distinguen del hablar adecuado de tipo informativo ya sea por su uso o por su intención. Para comprender estas formas adecuadamente, el que las escucha o las lee ya ha de tener un tipo de saber o por lo menos una idea del asunto del que se trata. De otro modo interpretará falsamente las imágenes como informes literales o no tendrá la menor idea de lo que quieren decir.

¿Qué debería nombrar el nombre "Dios"? Haeffner considera que solo podremos responder a esta pregunta si partimos va de cierta pre-comprensión de ello que pueda servirnos en cierto modo como imagen orientadora -heurística- en la búsqueda de la realidad de Dios. Los elementos que contenga dicha imagen tienen que corresponder a lo que buscamos, sin desviarnos por un camino equivocado. Aun los conceptos más elementales como "algo" o "alguien" nos pueden desviar si no son considerados críticamente. Esto vale tanto en el nivel de la esencia como en el de la existencia. Aquí nos referiremos solo a la esencia.

Puede parecer acertado interpretar a Dios como un algo o un alguien que tiene propiedades extraordinarias y que por eso se nos presenta como lo ó el más grande desconocido. Lo que designamos como "algo" lo es junto a o dentro de una pluralidad de otros entes con cierta homogeneidad. En este sentido Dios no puede ser designado como algo o alguien, dado que por Dios nos referimos al Uno y el único. No es por tanto un "algo" o un "alguien" a quien corresponderían propiedades divinas. Más bien es Él mismo esas "propiedades" o atributos. Dios no es simplemente sabio o bueno, sino la sabiduría y la bondad misma. Su esencia consiste en la sabiduría y la bondad que reposan en su propia plenitud v desde ella irradian, de manera que dondequiera que la sabiduría y la bondad puedan encontrarse en cosas o personas, puede ser percibido algo de Dios, de quien es propio el participar de su plenitud. Esto es justamente lo que encontramos expresado desde la espontaneidad del corazón puro de Francisco de Asís. Pensamos que se trata de un acierto nacido de la sencillez y de la sabiduría de un pobre, comprensible sólo en el contexto del lenguaje invocativo pero que tiene a su vez un carácter asertivo al quedar expresado en forma de exhortación. "Alabado sea mi Señor".

Por otra parte, creemos que su encuentro con el ser de Dios no parte de alguna pre-comprensión racional. Como señala Schäffler el orante primero se da cuenta de lo que hace cuando ora, y solo después puede comenzar a reflexionar en qué sentido utiliza el vocablo "Dios".38 Las pre-comprensiones culturales de las que sin duda fue heredero fueron parte fundamental del despojo al que sometió al todo de su persona, con cuanto había "heredado". La vida del Santo de Asís ha sido, en su totalidad, tocada por cada una de las palabras con las que invoca a su Dios. Ha conocido "la esencia" de Dios en el contacto con los leprosos, en el recono-

<sup>38.</sup> Schäffler, op. cit., p. 25.

cimiento del crucificado y en la comunión de fraternidad que fue descubriendo en el ser de todas las cosas.

Sobre las propiedades de Dios no sabe nada - ni el Santo de Asís, ni nadie- por mera deducción lógica. Si bien es razonable pensar que la bondad es propia del ser que es el origen de todas las cosas, la bondad, la sabiduría, la misericordia y el perdón están asociados a Dios en la experiencia religiosa de esos modos peculiares de cercanía del misterio santo, en este sentido, esas propiedades tienen su fuente en lo que testifican quienes han tenido una experiencia de Dios de modo que se ve llevado a pensar que la sabiduría y la bondad le convienen de modo incomparable. Algunas son patentes, en la medida en que Dios se hace evidente en el mundo, ya sea entendido como "creación" (en el contexto de la fe) ya como "naturaleza" (utilizando un término de la filosofía griega que remite al mundo impregnado de un Logos y una presencia divina desde el principio, no en el concepto moderno de naturaleza, que suple u oculta a Dios). Tanto la analogía de atribución como la de proporcionalidad lleva a afirmar, como Francisco de Asís, que Dios no es un ser misericordioso, sino la misericordia; no un ser – "alguien" - de justicia, sino la Justicia; no un Dios que ama, sino Amor, Caridad, Sabiduría, Humildad, Paciencia, Belleza, Seguridad. Cabe subrayar que el contenido de cada uno de estos vocablos tiene un sentido hondamente existencial, que no hunde sus raíces en la tradición filosófica, sino en la bíblica.

La doctrina de la analogía, afirma Coreth, tiene como consecuencia, además, la constatación categórica de que jamás podremos entender, plenamente, ni siquiera por medio de conceptos análogos, la esencia y la acción de Dios. La razón filosófica es su infinitud. Por su parte, la vía hermenéutica analógica-icónica de Mauricio Beuchot empata plenamente con esta idea, pero nos ofrece una nueva mirada, a partir del análisis que ha hecho del símbolo v del ícono.

El creyente monoteísta, más que hablar sobre Dios, se vive a sí mismo como en diálogo amoroso con Dios, adoptando de este modo una actitud simbólica que preside y determina todo su lenguaje simbólico religioso, de lo que dan testimonio los hermanos de Francisco de Asís. "Más que ningún contenido semántico concreto -afirma José Gómez Caffarena- es esa actitud la que está exigiendo un privilegio esencial para el carácter personal-amoroso que tan constitutivamente atribuye a Dios." Y añade: [...] "Si, como afirma Jaspers, la actitud existencial es índice de la Trascendencia, la índole dialógica de esa actitud existencial justifica que la cifra de lo personal sea tenida por una cifra más, sino como aquella que da la clave para la comprensión de todas".39

Como ha subrayado Beuchot, el símbolo como el ícono, son conductores hacia Dios. El ícono es el signo que nos lleva del fragmento o detalle al todo o conjunto. El ícono es lo que hace reconocer el todo en los fragmentos, incluso en cualquiera de ellos o en uno solo. A saber ver el todo en el fragmento. El símbolo, por su parte, consta en imagen (elemento sensible) e idea (elemento inteligible). Es un signo sensible que nos lleva a lo inteligible, nos hace pasar de lo nuestro propio a lo objetivo y real. La verdad icónica nos permite reconstruir el todo a partir de los fragmentos.40

Francisco de Asís es ícono del hombre que descubre su ser de creatura y corresponde de la única manera en que es

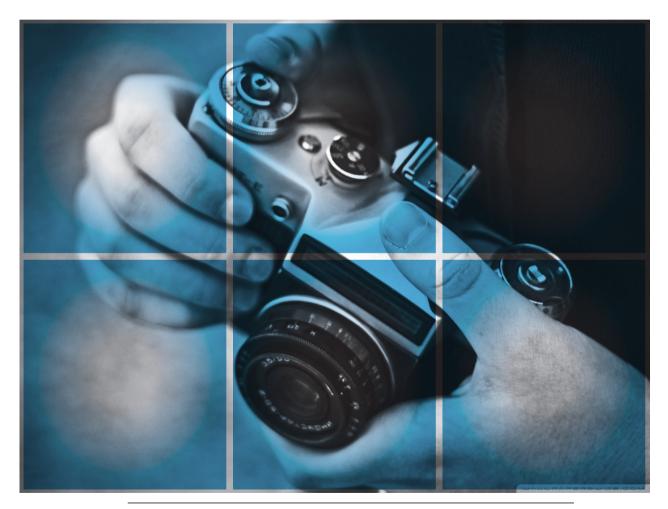
<sup>39.</sup> Cfr. Lenguaje sobre Dios, Fundación Santa María, Madrid, 1985, p. 71. Énfasis en original.

<sup>40.</sup> Cfr. Nota 3, op. cit., en Nota 13, p. 82.

posible co-rresponder. Al mismo tiempo es un símbolo del hombre, que descubre su inadecuación, su falta de co-rrespondencia fundamental, su desproporción "total". Un todo roto, fragmentado ícono del ser que alaba al Dios que es su todo. El "más bajo", el más pobre, por su actitud y actos, su vida y su palabra, toda la persona del pobre de Asís es un ícono del Altísimo de quien "nadie es digno de hacer mención." Su despojo existencial corresponde al despojo personal, material y lingüístico que el filósofo, el teólogo y toda persona que

"haga mención de Dios" tendría que hacer al referirse y dirigirse al Misterio santo. 41

No es este, nos parece, un ejemplo del lenguaje apofático, de la teología negativa, sino del estremecimiento ante una majestad, del enmudecimiento de un pobre que carece de palabras o de la dignidad reconocible en sí mismo para pronunciarlas. Estaríamos así, frente a un límite existencial de la analogía y de toda palabra sobre Dios y, al mismo tiempo, frente a un ícono de lo humanidad que se desnuda delante del Bien, del Altísimo.



41. "En el lenguaje teológico especulativo (aun en el filosófico), se acentúa el segundo despojo, en cuanto el lenguaje analógico opera, tomado en su conjunto, como un símbolo, y supone, en su conjunto, la actitud ética (pragmática) de renuncia a la autoabsolutización de la razón, del sujeto y de su voluntad de dominación. Entonces el lenguaje analógico, sin dejar de ser especulativo, reconoce prácticamente su contingencia, y se abre al Misterio, para nombrarlo como Misterio." SCANNONE, JUAN CARLOS, op. cit. p. 222. Énfasis original.

### LAS SOMBRAS DE LA MIRADA. El dominio de la vista en el ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ\*

Resumen: En el presente artículo se analiza el origen del dominio que el sentido de la vista tuvo en la filosofía griega, su fortalecimiento en la Edad Media y el énfasis que supuso en algunos de los filósofos franceses más representativos del S. XX. Se realiza, también, una analogía entre la visión y la sombra, centrada en el pensamiento de Levinas. Se concluye con una propuesta de desmitificación de la visión, asumiéndola como una de las herramientas que el hombre utiliza para su contacto con la realidad sin que la consciencia de la velación que la visión supone emerja siempre.

Palabras clave: Visión, Mirada, Ocularcentrismo, Sombra.

\* Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana v Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Profesor-Investigador en la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur.

### El imperio de la visión

🕇 uele aceptarse que la Grecia clásica otorgó a la vista una importancia mayor que al resto de los sentidos. El énfasis en los desnudos habla de una claridad visual, asimismo la palabra teoría, en su sentido amplio, quiere decir contemplar y eso es lo que los griegos hacían. Este ocularcentrismo tradicional está claramente descrito en la comparación que hacía Platón del intelecto como ojo de la mente, a pesar de que en el mito de la caverna queda claro que la vista, aunque ofrece imágenes, no las ofrece fielmente a la realidad, sino a manera de sombras. La herencia griega de la valoración de la mirada es, por lo general, ambivalente.

Martin Jay comete un error al referirse a la filosofía como una "invención griega" 1 pues si bien es cierto que los griegos figuran como los pioneros del pensamiento filosófico en el occidente, también se habría de considerar a los pensadores orientales precedentes a los griegos y provenientes de filosofías tan importantes como la persa o hindú. Es probable que Jay no vio esa cuestión o se centró sólo en Occidente.

En lo que respecta a la Edad Media, se generó una actitud antivisual, a pesar

<sup>1.</sup> JAY, MARTIN, Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX, Madrid, Akal, 2007. p. 27.

\* Sabías qué: En griego, la palabra teoría (theorien) tiene un sentido metafísico. Se trata de contemplar en profundidad las cosas para saber qué son éstas.

\* El mito de la caverna se encuentra en el libro VII del libro La República. de que las referencias a la divinidad son analogías a la Luz o el Sol con lo cual había de encontrarse el creyente. Las famosas visiones de los santos de la Iglesia dan testimonio de un valor fundamental a poder ver lo que otros no logran ver. La presencia de Dios suponía una revelación, un ver que no todos podías concebir.

Aún en las últimas décadas de la Edad media "los escolásticos (...) concedieron a la vista un valor importante". Las estatuas más que los textos y las imágenes más que las palabras se volvieron significativas en un mundo que no sabía leer. Por otro lado, Calvino se centraba en la importancia de la ceguera física para poder escuchar la voz de Dios. Nuevamente, como se observa, existían sendas posibilidades ante la valoración de la vista: denigrarla o sublimarla.

En el renacimiento se logró "una de las innovaciones más decisivas de la cultura occidental: el desarrollo teórico y práctico de la perspectiva en las artes visuales"<sup>3</sup>. La visión se volvió, indudablemente, el sentido dominante de la modernidad. A pesar de la innegable importancia de Miguel Ángel<sup>4</sup> como escultor, pintor y reconocido maestro de la pintura universal en el renacimiento<sup>5</sup>, poco a poco las artes visuales ya no se centraron en las imágenes religiosas sino que, por el contrario, hubo mayor variedad de temáticas y enfoques de interés. Si bien el resurgimiento de lo religioso se asocia al barroco, se fue progresando en las formas de percibir la mirada hasta que, progresivamente, se llegó a una racionalización de la visión, sobre todo con el aumento de técnicas, formas y estilos que se generaban intempestivamente. Todo esto

ocasionó un "incremento de confianza en la conducta definida visualmente (...) que reforzó la autonomización de lo visual respecto a lo religioso".

El mundo no era ya un asunto inteligible, pero sí continuaba siendo carente de sentido por sí mismo. Tenía que ser el hombre quien diera una interpretación de lo que captaba con la mirada. La cuestión devino en un antropocentrismo particularizado por la visión. De tal manera que "el empleo precedente de figuras en el cuadro que mostraban literalmente sus acciones cayó en desuso". Ahora se podía hacer metáfora del mensaje a partir de la imagen, no había que mostrar directamente lo que se quería, sino que se tendría que dar significado a lo mirado.

Tras la ruptura de lo artístico y lo religioso, antes unidos hasta la saciedad, la perspectiva visual tuvo un camino más libre. El ojo se volvió el punto de fuga del infinito, ya no importó solamente la imagen sino principalmente la mirada. Es la mirada la que desnuda la imagen. No hay imagen sin una mirada que la penetre. Análogamente, en lo referente a la existencia del sonido, éste sólo será posible tras la existencia del interlocutor del mismo, lo contrario sería la existencia de las ondas sonoras en el viento pero no la interpretación del sonido mismo. De manera similar, para ser quien cada uno es, se requiere de ser visto y de ser constatado en la visión de alguien más. Sólo podemos ser lo que somos cuando quienes son junto a nosotros nos reflejan en su mirada.

Tanto Bacón como Boyle son señalados por Jay<sup>8</sup> como inspiradores de un

<sup>2.</sup> Ibid. p. 39.

<sup>3.</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>4.</sup> Cfr. Ackerman, James, La arquitectura de Miguel Ángel, Madrid, Celeste, 1997.

<sup>5.</sup> Cfr. Russoli, Franco (dir.), Los grandes maestros de la pintura universal: el esplendor del Renacimiento, México, Promexa, 1980.

<sup>6.</sup> JAY, MARTIN, op. cit. p. 46.

<sup>7.</sup> Ibid. p. 47.

<sup>8.</sup> Cfr. Jay, Martin, op cit. p. 56.

mundo objetal más que personal, centrado en las imágenes y la visión más que en la percepción auditiva. En ese contexto, según McLuhan9, se favoreció la ampliación de los dominios de la vista con inventos como el microscopio, el telescopio y la imprenta que, entre otras cosas, favoreció la desvirtuación de lo auditivo puesto que ya no era suficiente escuchar a los intérpretes del mundo y de la divinidad, sino que cada hombre podía ver con su propia mirada los textos. Pocas cosas podrían ser creíbles si no eran vistas con los propios ojos, no importa a quien se escuchase. Se relacionó lo visual con la verbalización, se intelectualizó la mirada. Con la imprenta se llegó a un punto culmen en que "las mujeres y los hombres modernos abrieron los ojos y contemplaron un mundo desvelado a su ávida mirada"10.

Tanto para Francia como para el mundo, Descartes simboliza al filósofo visual. Esto es debido, entre otras cosas, a la importancia de su texto "Dioptrique" el cual es considerado el primer tratado de optometría. En él propone que lo que hay en la mente son representaciones de lo observado y que la mente es, entonces, visual. El método de la observación, emulado posteriormente por lo que se llamará etnografía, no es otra cosa que conocer el entorno en un acercamiento con extrañeza que abre la perspectiva relacional. De tal modo que no sólo existe el hombre tras pensar, sino tras verse pensando, es decir, tras la autocerteza de pensar.

Las ideas innatas en la percepción cartesiana facultan al individuo a otorgar -o recordar- un significado a las cosas que los sentidos captan. Naturalmente, el filósofo francés no está de acuerdo con el postulado afirmante de que sólo lo que estuvo en los sentidos está en la mente. La



afirmación cartesiana sobre una mente que ve en vez del ojo es secundada en el S. XX por Gibson<sup>11</sup> bajo el argumento de que son equivalencias las que se representan en la mente a partir de la mirada. Desde este

<sup>9.</sup> Cfr. McLuhan, Marshall, La galaxia de Gutenberg, México, Artemisa/Planeta, 1985.

<sup>10.</sup> Jay, Martin, op. cit. p. 59.

<sup>11.</sup> Vid. Gibson, J., Organizaciones: conducta, estructura, proceso, México, McGraw-Hill, 1990.

parámetro podría afirmarse que, dado que cada cerebro tiene contenidos distintos, observamos sólo semejantemente pero no igual. Nadie mira de la misma manera aunque lo mirado sea el mismo objeto, imagen o persona. Visto así, ningún hombre ve lo que ven los que están a su alrededor, ni comprende, por tanto, del modo en que cada quien lo hace. Ni siquiera en lo referente a la situación posicional que cada hombre ocupa en el mundo podrá ver lo que otro ve, no del mismo modo. Las connotaciones de lo visual no serán las mismas. ¿Cómo saber que otro ve lo que yo veo? No es posible. ¿Es posible, entonces, intentar comprendernos mediante el uso de las mismas palabras si la realidad comprendida es diversa a partir de la mirada? Debido a que no es posible compartir la mirada nuestra percepción es siempre semejante, nunca en igualdad.

#### El enfrentamiento a lo ocular como alternativa de la reflexión filosófica

A lo que Descartes nombra semejanza, Foucault más tarde catalogó con el término de representaciones de la realidad o de lo mirada, las cuales suponen la intervención del lenguaje para su estructuración. 12 No hay duda de "la contribución cartesiana a la orientación ocularcéntrica dominante en la era moderna, especialmente en su Francia natal"13, que tantos años se mantuvo fiel a su punto de referencia.

Sin embargo, ya en plenos albores del siglo XX, Francia vivió un proceso de transición en lo referido a las artes visuales, le cual es observable en la literatura y filosofía francesa, principalmente en las innovaciones pictóricas de Duchamp, la visión de lo visual en la literatura de Proust y en la filosofía bergsoniana.

Los impresionistas no eran considerados artistas interesados en el pensamiento, incluso, algunos autores como Gauguin<sup>14</sup> aseguran que en el impresionismo no hay espacio para el pensamiento pues se centra sólo en apariencias superficiales. Más delante, principalmente debido a Cézanne, el impresionismo fue complementado por un claro interés en mezclar la conciencia subjetivista del mismo con un mayor apoderamiento del cuerpo material de lo pintado y no limitándose a los siete colores básicos como en el impresionismo. Con esto "la tarea del pintor (...) consistió en volver a capturar el momento en que el mundo era nuevo, antes de que quedase fracturado con el dualismo de sujeto y objeto o por las modalidades de los distintos sentidos". 15 Sin embargo, el arte pictórico quedó reducido a lo que podría ser visualmente comprobado y lo mismo sucedió con la escultura moderna, casi exclusivamente visual.

Las provocaciones antiartísticas y antiretinianas de Duchamp fueron superadas por el mercantilismo artístico pero influveron notablemente en la visión artística francesa. Por otro lado, Sartre consideraba fundamental aquello que haya sido visto previamente para facultar así a la imaginación, la cual se concibe como una mirada de lo no sucedido16. Para Lacan, la cuestión ocular es también representativa de la repercusión ejercida por los impulsos instintivos en su intento de mostrarse puesto que "en la pulsión, de lo que se trata es de hacerse ver. La actividad de la pulsión

<sup>12.</sup> Cfr. FOUCAULT, MICHEL, Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas, México, Siglo XXI, 2005.

<sup>13.</sup> Jay, Martin, op. cit. p. 67.

<sup>14.</sup> Cfr. Gauguin, Paul, Escritos de un salvaje, Madrid, Istmo, 2000.

<sup>15.</sup> JAY, MARTIN, op. cit., p. 124.

<sup>16.</sup> Vid. Sartre, Jean Paul, Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación, Buenos Aires, Losada, 1964.

se concentra en este hacerse"17. En esto coindicen Sartre y Lacan, pues lo imaginario es posible en medida que representa también una visión que se mantiene en forma de deseo hasta ser saturado en su realización visual desde el plano de lo real. Sin embargo, en otros ámbitos, la historia de la pintura moderna se constituyó como un "laboratorio de experimentación óptica posperspectivista, con una corriente de antiretinianismo absoluto"18. Ante tal radicalismo antiocularcentrista, otros autores, como es el caso de Korsmeyer, no observan esperanzas que permitan aspirar a despojar a la visión de su trono milenario. En su texto Sobre el sentido del gusto consideró que la filosofía ha dejado de lado al resto de los sentidos que ante la vista han sido reducidos a la categoría de menor importancia. Asimismo, afirma que este desprecio no se puede enmendar fácilmente, pues "uno no puede simplemente añadir el gusto y los otros sentidos corporales a la filosofía y corregir las teorías en consonancia para que su tratamiento del mundo sensible sea más acertado"19.

Con Proust se instala el dilema sobre la relación entre la imagen y el tiempo. La aparición de la fotografía con una imagen que la mirada tomaba como plana era de menor grado que la visión binocular de Proust que supone "dar al espacio y al tiempo lo que les corresponde"20. Esta óptica de la temporalidad tiene elementos de comparación con la recuperación del tiempo vivenciado de Bergson, el primer filósofo moderno que se enfrentó a la nobleza de la vista. Lo anterior constituye un gran avance del antiocularcentrismo pues ya fuera en términos de especulación, observación o iluminación, la filosofía occidental solía engrandecer la primacía de los sentidos, principalmente la vista.

Los cambios sobre la posición de la vista como primacía sensorial se ubican en tres etapas: "la descentralización de la perspectiva, la recorporeización del sujeto cognitivo y la revalorización del tiempo sobre el espacio"21. En el segundo de estos aspectos se aprecia a Nietzsche quien aseguraba la improcedencia de una percepción inmaculada de la realidad<sup>22</sup>, debido a la carga valorativa siempre existente que el sujeto otorga a lo mirado. Pero es con Bergson en donde se logra enfrentar al cuerpo, en su totalidad, directamente contra la autoridad del ojo.

El planteamiento bergsoniano no se puede ubicar ni en el idealismo ni en el materialismo puesto que encontró que ambos se centraban demasiado en el intelecto, en lo que sucedía en la mente y no en la experiencia vivida directamente por la corporeidad propia. Bergson insiste, además, en la imposibilidad de reducir cualitativamente el tiempo vivenciado valiéndose sólo de la visión. Otros sentidos, como el tacto o el oído serían más elocuentes en hacer notar el paso del tiempo ya sea al mover las manos o al escuchar el principio y final de una pieza musical. Para Bergson<sup>23</sup> la falla en la percepción humana se explica cuando el hombre se identifica con su yo a partir de la mirada de imágenes externas disponibles para los otros en el mundo social, en lugar de hacerlo con la experiencia de un tiempo interno propio. De ahí que la libertad bergsoniana consiste

<sup>17.</sup> LACAN, JACQUES, Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 202.

<sup>18.</sup> JAY, MARTIN op. cit., p. 132.

<sup>19.</sup> KORSMEYER, CAROLINE, El sentido del gusto, Barcelona, Paidós, 2002, p. 60.

<sup>20.</sup> Ibid. p. 143.

<sup>21.</sup> Ibid. p. 145.

<sup>22.</sup> Cfr. NIETZSCHE, FRIEDRICH, Así habló Zaratustra, Madrid, M.E., 1993.

<sup>23.</sup> Vid. Bergson, Henri, El pensamiento y lo moviente, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.



en la relación indefinible del yo concreto con el acto que realiza.

El lenguaje, en ese sentido, es también una forma de intentar mantener en un tiempo estático las cosas al nombrarlas de tal modo que no pueden escapar de la categorización simbólica que se les ha dado. Las definiciones, como etiquetas que son, representan un velo de la verdad de las cosas que debido a la ansia de intelectualizar la realidad por parte del ser humano no le han permitido a este último entender las cosas como son, es decir, sin la velación del lenguaje. De tal manera que, si las cosas existen cuando son vistas, sólo existe el presente, pues la mirada es sólo en el momento presente. La ciencia, al requerir del lenguaje o de la estaticidad de las cosas por medio de símbolos, no ha escapado de lo que llama Bergson la realidad cinematográfica, consiste en una serie de retazos que nos muestran pequeños espacios de una realidad fraccionada. A partir de tales conceptos es que Deleuze refirió que "el cine es bergsoniano"<sup>24</sup> en el sentido de sus imágenes secuenciadas más nunca continuas. Sólo una aprehensión no lingüística de la realidad vital liberaría de la tiranía del ojo y el lenguaje.

Bergson apuesta, en suma, a la existencia del objeto de manera independiente al sujeto que le mira que solo atiende a representaciones fallidas de esa realidad. Como el individuo normalmente aprende por medio de representaciones simbólicas o conceptuales está encerrado en lo que podríamos llamar una ceguera ante lo absoluto. Tal ceguera consiste en la velación que hacemos a partir de la representación que hacemos de un absoluto al que no podemos contactar, precisamente, desde la visión. Lo absoluto sería captado absolutamente en medida de que no sea distorsionado por una mirada representadora y se le acoja, en cambio, con una mirada sin prejuicios, una mirada ciega. El Absoluto

<sup>24.</sup> DELEUZE, GILLES, La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2, Barcelona: Paidós, 1986, p. 149.

que la Nada representa puede serlo más mientras tal Nada siga siendo Nada.

La propuesta resultante es la intuición como modo de penetrar el mundo y que se enfrenta a la representación visual, la explicación lingüística y los vaivenes intelectuales. Las imágenes ayudan a la intuición pero la imagen por sí misma no es la intuición ni se le asemeja.

De esto se desprende que la imposibilidad de representar la duración en una pintura es quizá la mayor influencia de Bergson en las artes visuales, su crítica al ocularcentrismo tuvo una influencia notable en las siguientes décadas. En el existencialismo se rechazó la formación de la subjetividad a partir de lo visual. Así, la crítica bergsoniana al ocularcentrismo generó la posibilidad de disminuir la prevalencia de la visión en la captación de la realidad, lo cual, más adelante, daría espacio primordial al surrealismo.

#### La mirada como sombra ineludible ante lo real

La obra de Emmanuel Levinas manifiesta en sus páginas que las formas y atributos con que concebimos el ser no nos muestran su esencia primordial. Todo atributo arrastra una sombra que le contraviene y estorba para ser descubierto. Si desde los griegos la filosofía ha centrado su atención a la vista, Levinas nos muestra que lo que la vista trae al hombre es la sombra de su propio ser.

Lo anterior supone que no hay objetos que puedan ser observados en forma pura. Si bien es cierto que Jung había utilizado el término de la sombra para referir a aquello en nosotros que permanece oculto; el término de la sombra en Levinas no difiere

demasiado de lo atribuido por el psicólogo suizo en el sentido de que una forma en que se esconde lo que circunda nuestra entidad es, precisamente, cuando se aparece a nuestra vista y le volvemos una sombra de lo que es. La sombra es la contraparte que, latente, siempre se constituye junto a lo visto y permanece en la visión.

En lo que respecta al arte, al igual que Sartre, Levinas considera que la expresión artística es una disminución, también en Derrida observaríamos tales conceptos<sup>25</sup>. Sin embargo, para Levinas tal disminución es al mismo tiempo una apertura, significa alzarse a lo intraducible. Lo expresado disminuidamente por el artista en su obra se abre de modos indescifrables al mundo de las representaciones del espectador y los espectadores. En cierta medida ambas posturas –en Levinas y Sartre- pueden conjugarse si referimos que ambos consideran que se disminuye la posibilidad del contacto con la esencia misma de lo que generó el arte como tal, pero que se permite la exploración casi infinita de posibilidades de interpretación desde el ojo que lo ve, o el oído que lo oye.

Esto supone la inmersión en un tipo de noción que es diferente al ofrecido por la ciencia o los tecnicismos pues: "allí donde el lenguaje común abdica, el poema o el cuadro lo hablan"26. No queda fuera, desde luego, la música tal como la entendía Plotino, es decir, junto a la filosofía en un camino del conocimiento de las cosas divinas.

A pesar de ello y sin considerarlo, la fría crítica artística intenta sustituir al arte, explicándolo; como si explicar una metáfora supusiera respetar al oyente. La crítica nunca es definitiva puesto que supone una interpretación y, siendo así, sólo es posible

<sup>25.</sup> Cfr. DERRIDA JACQUES, Márgenes de la filosofía, Madrid, Cátedra, 1989.

<sup>26.</sup> LEVINAS EMMANUEL, La realidad y su sombra, Madrid, Trotta, 2001, p. 43.

la interpretación fallida que supondría traicionar al interpretado o la interpretación fiel que, en su caso, sería una "supresión"27, por lo que en ambas opciones la crítica pierde el respeto por el artista y, en ello, por el arte. ¿No consiste la función del arte en no entender del todo al partir, precisamente, de que se ha de expresar lo inexpresable? El arte no pertenece al orden de la revelación, ni tampoco al de la creación, en todo caso a la expresión. El elemento estético es, conforme a su etiología, la sensación v no el conocimiento.

En cuanto a la temporalidad del arte captado por la mirada, Levinas afirma que una estatua es un porvenir que nunca llega, está sostenido en el momento de sí mismo. Captada siempre bajo la misma circunstancia como un hecho que siempre se manifiesta inconcluso.

La música es, en ese sentido, un espacio que place al espectador puesto que permite evadir su silencio parlante. ¿Realmente estamos en silencio algún instante si el movimiento continúa en nuestro cuerpo y nuestra mente? La música permite olvidarse de lo que el silencio dice, a pesar de que al final la música no sea más que el silencio entre las notas.

La guerra, el acto violento, comienza con un mirar estratégico, una búsqueda de la debilidad, no veo el rostro, sino que busco la debilidad en él. "No mirar de frente es lo que caracteriza la tiranía"28 pues no se está dispuesto a reconocer que: "la cara, el rostro es el hecho de que una realidad se me opone"29 no en lo que hace o desea el otro, no como un antagonismo generado, sino como una diferencia ontológica fuera de toda voluntad. La violencia consiste en no ver las diferencias, en no reconocer esa oposición ontológica, inventando o

queriendo ver diferencias más dañinas v antagónicas. Crear diferencias sin ver las existentes es la degradación de lo mirado debido a la sombra.

Para Levinas, el rostro es la sustancia y permite la expresión del mismo, es por eso que "tal vez el hombre es de suvo sustancia, y por ello, rostro"30; sin embargo, el hombre no es su rostro propiamente, sino que el rostro tendría que ser un velo más. ¿Qué hay detrás del rostro? ¿Realmente el rostro es desnudo? Siempre hemos visto velos a partir de los rostros. Ver el rostro no es ver al otro, el otro no es su rostro aunque con él se presente.

De lo anterior se desprende que, en lo que respecta al conocimiento, nada es estrictamente individual pues todo está asociado. Lo que hemos entendido por revelar, tendríamos que llamarlo desvelamiento; revelar es volver a velar, desvelar es quitar el velo que cubre. El desvelamiento en realidad nunca sucede pues cuando transmitimos algo sólo le estamos cambiando el velo, le percibimos de una manera específica, distinta, pero velada. No hay desvelo en el conocimiento solo un revelar -cambiar de velo- constante.

En oposición a Sartre, Levinas muestra en la epifanía del rostro un encuentro. Para Sartre el rostro del otro y, principalmente, su mirada supone una lucha de poder. El poder nos relaciona y desune a la vez puesto que ambos le deseamos, se juega el control de la voluntad ajena como manera de priorizar la propia voluntad. Es así que el otro se vuelve en el infierno, el otro es el límite. El rostro del otro, en la perspectiva sartreana, no es más que expectativa que nunca se cumple; una conciencia de la diferencia y una diferencia que puede dañar, que compite, que se encuentra ya

<sup>27.</sup> Ibid. p. 45.

<sup>28.</sup> Ibid. p. 76.

<sup>29.</sup> Ibid. p. 77.

**<sup>30</sup>**. *Ibid*. p. 80.

no sólo con un rostro sino con otro que en su otredad incita a la precaución.

La asimilación del otro es en Levinas. por el contrario, un producto de la filosofía "en tanto que fundamentalmente la filosofía es una búsqueda de la Verdad"31. Si el hombre busca la verdad, no la puede buscar en sí mismo, puesto que si en realidad tuviera posesión de ella no la tendría que buscar. En ese sentido, la apertura del hombre hacia el otro no consiste en la suposición de que en el otro radica la verdad, sino que en la interacción se permite una nueva manera de concebir la realidad.

El contacto con el otro en la mirada no implica la renunciar al vo, así como ningún acuerdo o relación con tampoco suprime la posibilidad de la ruptura. "La no-filosofía es la tiranía de la Opinión"32 y cuando el hombre se resiste al contacto promueve el fracaso de la filosofía desde esta percepción. Levinas afirma que "el ser de lo real no cesa nunca de significar su ser para mí y por ello el idealismo es un egoísmo"33. ¿Podría ser de otra manera? Si al final todas las significaciones pasan por el camino ineludible de la percepción, de la propia mirada, ¿acaso es posible ver más allá de eso? El yo debe asumir que lo que ve es una sombra, comenzando por que el yo mismo es una sombra más. ¿Quién es el que ve sino el que cree que ha descubierto algo? Ver es distorsionar.

Tal parece, aunque esto no escapa de la reducción de mi propia mirada y la antecedente "disminución", que se trata -en suma- de ver al otro sin la pretensión de poseerle en lo visto. Si se cree contener en la mirada la realidad no sólo no he visto al otro, sino que creyendo verle intento dominar una quimera. La relación que une al yo con el otro por medio de la mirada es



una "idea del infinito"34. Es por ello que "la trascendencia solo es posible con el otro, respecto del cual somos nosotros absolutamente diferentes"35.

Los hombres son diferentes entre sí, semejantes por tanto, no hay total diferencia ni total semejanza pues eso sería igualdad. Lo que distingue a un hombre de otro es la yoicidad y para trascenderla necesita del otro. La mirada que permite al hombre encontrarse con algo más que su yo, es sólo posible en el contacto con el otro y, en el otro, con el Ser.

La mirada es un camino que no elude las sombras aunque, al final, las sombras supongan la luz, con Levinas se encuentra una reivindicación del papel de la mirada que al disminuirse trasciende. La filosofía, desde sus inicios centrada en la visión, ha capacitado en el hombre la incapacidad para mirar que la visión es la sombra que le pertenece y que ha sido engañado al asumir la ficción que la vista le presenta con la luz de las tinieblas.

<sup>31.</sup> Ibid. p. 90.

<sup>32.</sup> Ibid. p. 91.

<sup>33.</sup> Ibid. p. 93.

<sup>34.</sup> Ibid. p. 101.

<sup>35.</sup> Ibid, p. 117.

# SØREN KIERKEGAARD Y ALBERT CAMUS: DE ANTI-CLIMACUS A SÍSIFO. I

Luis Fernando Suárez Cázares\*

\* Lic. En Filosofía y Ciencias Sociales, por el ITESO. Diplomado en Técnicas de educación a distancia, UNIVA; Introducción al psicoanálisis y Textos sociales freudianos. Espacio psicoanalítico-Centro de estudios freudianos. Profesor en el Instituto de Filosofía y en la UNIVA.

Introducción intrascendente

acia 1850, el arte francés se encontraba dividido en dos grandes tendencias: el clasicismo y el romanticismo. Ingres y Delacroix se encontraban a la cabeza de estas tendencias, la línea, la expresión y el color, eran objetos de constante discusión: Para Jean Dominique Ingres, la línea es más importante que el color, aspirando a perfeccionarse en el dibujo y la cuidadosa representación del entorno. El color, según Ingres, sólo "coloreaba" el entorno. En cambio, para Eugéne Delacroix, el movimiento proclama la primacía del color sobre el dibujo, apreciando más el sentimiento e individualismo del artista.<sup>2</sup>

Frente a estas tendencias, aparece Gustave Coubert, autor del llamado *El origen del mundo (L'origine du monde)*, con su escuela "realista". Para Coubert, la importancia del arte está en conectarse

con el pueblo. Para lograr este objetivo, Coubert, decidió pintar la "simbólica de su propia época", sus hombres, sus miedos, sus convicciones. En su momento, la obra de Coubert no encontró muchos adeptos. A Coubert, no le importó. Hacia 1868, presumiblemente por su cuadro *El origen del mundo*, en el que una mujer aparece desnuda con los genitales expuestos, Coubert lanzaba su principal consigna: "Seamos auténticos, aunque seamos feos".3

El presente 2013 nos sirve de temapretexto para recordar a dos autores, que al igual que Coubert, sabían demasiado tanto de fealdad como de autenticidad: S. Kierkegaard y A. Camus.<sup>4</sup> Ambos, figuras de suma importancia en la llamada filosofía existencialista. El presente trabajo, más que mostrar de forma ordenada y puntual los principales conceptos de ambos autores, pretende señalar algunos puntos de encuentro y desencuentro entre ellos.

- \* Dominique Ingres, (Montauban, 29 de agosto de 1780 – París; 14 de enero de 1867), fue un pintor francés.
- \* Eugène Delacroix (Charenton-Saint-Maurice, Francia, 26 de abrilde 1798 - París, 13 de agosto de 1863) fue un pintor francés.
- 1. Dedicado a Jorge Manzano Vargas, Sj y a Raúl Mora Lomelí, Sj.
- 2. Cfr. ULRIKE BECKS-MALORNY, Paul Cenzanne 1839-1906. Precursor de la modernidad, Taschen, Chile, 2011, pp. 11-12.
- 3. Cfr. Ibid., p. 12.
- 4. 200 años del nacimiento de S. Kierkegaard; 200 años del nacimiento de Félix Ravaisson; 100 años del nacimiento de Camus. Entre otros aniversarios destacados: G. Marcel y J. Maritain, ambos con 40 años de muerte, y X. Zubiri, 30 años de muerte.



#### I. La Filosofía como modo de enfrentar la existencia en Kierkegaard y Camus

Con frecuencia, se suele pensar en la figura del filósofo como aquel pensador que busca, desde la razón, dar cuenta de las últimas causas o primeros principios de la realidad.<sup>5</sup> Para dar cuenta de estos primeros principios, el filósofo desarrolla un sistema, preferentemente racional, desde el cual una visión metafísica sirva como soporte del acaecer de la realidad. La antropología, la epistemología, la ética, penden, así, de una visión metafísica que se entrelaza y conecta. La filosofía se

vuelve entonces, un sistema que puede explicar la realidad. René Descartes, con su cogito, ergo sum, subordina la existencia al pensamiento; Hegel va más lejos haciendo de la realidad misma algo racional: Todo lo real es racional, todo lo racional es real.

Sin embargo, esta visión reduce a la filosofía misma entendida ésta como "amor a la sabiduría". Frente al sabio, sophites, o sofista, que llega a conocerlo todo, se presenta el filósofo como aquel fundamentalmente ignorante, por lo menos en la visión socrática, que sólo busca llegar a conocer. El filósofo busca conocer justamente, aquello que desconoce; pero este descono-

\* Gustave Courbet, (Ornans, Francia, 10 de junio de 1819 - La Tourde-Peilz, Suiza, 31 de diciembre de 1877) fue un pintor francés, fundador y máximo representante delrealismo, y comprometido activista democrático, republicano, cercano al socialismo revolucionario.

<sup>5.</sup> Cfr. ARISTÓTELES, Metafísica.

\* Sabías qué... en 1955 Jacques Lacan, famoso psicoanalista, adquirió el cuadro de Coubert. cimiento, que motiva el acercamiento a las cosas, no es gratuito. Es decir, el filósofo no busca conocer cualquier cosa, sino que busca conocer aquello que es interesante, aquello que seduce<sup>6</sup>, aquello que conmociona, que ama o aquello que angustia, aquello que no es indiferente. En palabras de Xavier Rubert de Ventós:

Frente a lo que nos importa poco, tenemos casi siempre la sensación de que ya sabemos <de qué va > y pronto lo despachamos con el primer tópico que nos viene a mano [...]. Sólo cuando comenzamos a querer de verdad a una persona o una cosa es cuando sentimos los límites de nuestro conocimiento de ella: [...] sólo el amor o interés que por una persona o una cosa tenemos nos hace sentir el alcance de nuestra ignorancia respecto de ella. Sólo la ternura del corazón nos da la medida de la dureza y torpeza de nuestro entendimiento.<sup>7</sup>

Existe una atracción, una seducción, un eros filosófico,8 que "cautiva" al filósofo. La naturaleza esconde más de lo que muestra, según la visión griega. Así el filósofo, desconoce más que lo que puede llegar a conocer acerca de las cosas. Pero en este desconocimiento está su importancia. A diferencia de la ciencia que busca explicar los fenómenos y comprenderlos en su totalidad, el filósofo sólo se aproxima, sólo da de que hablar acerca de las cosas. Para el filósofo, sólo acontecen los "sentidos" del ser, de la naturaleza, a modo de una aletheia, a modo de un des-ocultamiento. El eros filosófico acontece como conmoción. como golpe afectivo de la realidad que nos

exige aproximarnos a ella, saborearla. Platón sufrió dos conmociones: por un lado, la muerte de su maestro; por otro, la Belleza. En Nietzsche, la rebeldía; en Sartre, el compromiso político. El filósofo más que aquel que lo conoce todo, es aquel que saborea aquellos fenómenos que "realmente" le importan, pues le humanizan.

Tanto Kierkegaard como Camus, son, a mi modo de ver, filósofos que buscan "saborear aquello que humaniza". Y esta es la primera semejanza que encontramos: ambos buscan la plenitud de lo humano. Para Kierkegaard, por medio de la capacidad existencial que cada individuo tiene para llegar a ser sí mismo; para Camus, por medio de una búsqueda constante de justicia: "Siento un fuerte deseo de ver cómo dismi-

"EL FILÓSOFO BUSCA CONO-CER IUSTAMENTE, AOUELLO **OUE DESCONOCE: PERO** ESTE DESCONOCIMIENTO. **OUE MOTIVA EL ACERCA-**MIENTO A LAS COSAS. NO ES GRATUITO. ES DECIR. EL FILÓ-SOFO NO BUSCA CONOCER **CUALQUIER COSA, SINO QUE BUSCA CONOCER AQUELLO QUE ES INTERESANTE, AQUE-**LLO QUE SEDUCE, AQUELLO QUE CONMOCIONA, QUE AMA O AQUELLO QUE AN-GUSTIA, AQUELLO QUE NO ES INDIFERENTE".

<sup>6.</sup> Cfr. Platón, El Banquete.

<sup>7.</sup> XAVIER RUBERT DE VENTÓS, Por qué Filosofía, Península, Barcelona, 2000, pp. 11-12.

<sup>8.</sup> Cfr. Platón, op. cit.

nuyen los infortunios y las amarguras que envilecen a la humanidad".9 Aunque la expresión es heideggeriana, en Kierkegaard el hombre es poder-ser. Para Kierkegaard, el hombre es una síntesis, un yo, que se encuentra abierto al mundo y que se "realiza" existencialmente con éste. Esto no quiere decir que sólo estemos anclados en el mundo, pues para Kierkegaard, la síntesis es tanto temporal como atemporal; finito e infinito, olvidarse de una de las partes de la síntesis sería caer en la desesperación. De lo que se trata, cuando decimos que el yo se encuentra abierto al mundo, es que el yo, situado, en un mundo concreto, debe apropiarse de éste, pues el mundo ofrece posibilidades que el ser humano se apropia para llegar a construirse existencialmente, para legar a ser sí mismo.

El hombre se hace existencialmente gracias a este poder-ser, a esta libertad para elegir entre lo uno o lo otro. La angustia aparece como uno de los existenciarios de este poder-ser. El ser humano siente angustia frente a la nada, frente a la posibilidad. No se trata de que el hombre se angustie por nada, sino que la nada acontece frente al ser del hombre, la "nada nadea", dirá Heidegger. El hombre se angustia ante las posibilidades que "son" nada, es decir, que aún no se realizan pero que acontecen en el ser humano, desgarrando su pathos existencial. El hombre elige pasionalmente entre lo uno o lo otro. He aquí otro punto de similitud con Camus, Para Camus, el hombre es libre y esta libertad le produce angustia, pues debe elegir aquella posibilidad que le dé sentido a su existencia. El hombre se hace hombre en medida en que puede elegirse, en medida en que puede elegir entre las posibilidades del mundo que le da su "propia personalidad". Cuando el hombre se encuentra desprovisto de posibilidades, cuando ya no puede "hacerse", cae en la desesperación.

La desesperación es un punto de encuentro y también de desencuentro entre Camus y Kierkegaard. En ambos autores, la desesperación supone ruptura. Sin embargo, es el tipo de ruptura lo que señala el desencuentro. En Kierkegaard desesperación es ruptura respecto de la síntesis del yo, es decir, del elemento temporal o del elemento atemporal, de lo finito y de lo infinito. El esteta cae en desesperación porque elige lo finito, elige al mundo y cierra la posibilidad de lo infinito, de Dios. El esteta busca experimentar todas las posibilidades placenteras que este mundo le ofrece. Sin embargo, deja de lado a Dios o al otro. Para el religioso, queda la tentación de caer en la desesperación, al elegir a Dios y "olvidarse", a modo de fuga mundis, del mundo, cosa que no aparece según la visión cristiana de Kierkegaard. Si bien autores como Martin Buber o E. Levinas consideran que el estadio religioso es, en Kierkegaard, fundamentalmente individual, donde la relación con el otro se excluye, en las Obras de amor, Kierkegaard señala la importancia que tiene el otro en la visión religiosa. El cristianismo lleva la consigna: ama a tu prójimo. Sólo en el otro se da pleno sentido al cristianismo. En cambio, para Camus la desesperación es ruptura con el mundo mismo. Se trata de un "no poder" aprehender el mundo, las posibilidades de realización están cerradas. Kierkegaard supone la figura de Dios; Camus es un ateo. Dios encarnado, viene a plenificar la existencia, según Kierkegaard; en cambio, para Camus, la existencia es absurda y sólo puede ser dotada de sentido cuando el hombre acepta el absurdo

<sup>9.</sup> ZARETSKY, ROBERT, Albert Camus. Elementos de una vida, Biblioteca Buridán, España, 2010. p. 31.

y se rebela contra él, por ello la rebeldía es lo que plenifica la existencia humana: "Cuando veo las cosas con claridad, sólo tengo una cosa que decir. Es en esta vida de pobreza, entre estas personas vanidosas o humildes, donde he tocado más de cerca lo que a mi modo de ver es el verdadero significado de la vida".<sup>10</sup>

Posiblemente esta ruptura, por las consecuencias éticas que atañe, es la que más importa señalar. Mientras la ética cristiana kierkegaardiana reconoce un deber para con el otro fundamental, el amor al prójimo: "Si cada uno amase al prójimo como a sí mismo, entonces se habría llegado

"CUANDO VEO LAS COSAS CON CLARIDAD, SÓLO TENGO UNA COSA QUE DECIR. ES EN ESTA VIDA DE POBREZA, ENTRE ESTAS PERSONAS VANIDOSAS O HUMILDES, DONDE HE TO-CADO MÁS DE CERCA LO QUE A MI MODO DE VER ES EL VERDADERO SIGNIFICADO DE LA VIDA".

incondicionalmente a la igualdad humana; quien en verdad ama al prójimo, expresa incondicionalmente la igualdad humana"; la ética camusiana reconoce una responsabilidad fundamental para con el otro: "Sí, existe la belleza y existen los humillados. Sean cuales sean las dificultades que pueda presen-

tar la empresa, me gustaría no ser nunca infiel ni a la una ni a los otros". La ética kierkegaardiana es una ética simétrica entre el yo y el tú: "El concepto prójimo es propiamente la reduplicación de tu propio yo". Kierkegaard parte de una concepción cristiana para fundamentar su ética: Todo ser humano tiene la misma dignidad, todo yo es un tú. En cambio, Camus ve que las relaciones interpersonales en la vida diaria están marcadas por la asimetría: los apestados, los pobres, los inocentes, los niños,

son olvidados por las instituciones, por los hombres e incluso por Dios: "No hay visión más deprimente que la de unos hombres que se han convertido en algo menos que humanos". Para salir de una situación indigna, absurda, sólo nos queda la rebeldía, encarnada en el santo sin Dios de *La peste* o el revolucionario de *Los justos*. Jugando con un lenguaje cartesiano, Camus llega a la siguiente conclusión:

En nuestras cuitas diarias la rebelión desempeña el mismo papel que el cogito en el ámbito del pensamiento: es la primera prueba. Pero esta prueba arranca al individuo de su soledad. Funda su primer valor en la totalidad de la raza humana. Me rebelo, luego existo.

#### II. De Anti-Climacus a Sísifo

El título del presente ensayo, lleva por título: S. Kierkegaard y A. Camus: De Anti-Climacus a Sísifo. Hemos ya analizado, brevemente, algunos puntos de encuentro y desencuentro entre Kierkegaard y Camus. Ahora, falta analizar la relación entre Anti-Climacus y Sísifo.

En el tejido multicolor de la obra kierkegaardiana, uno de los elementos que más salta a la vista es el uso de los pseudónimos. No me detengo mucho en explicar el sentido preciso que éstos tienen dentro del pensamiento kierkegaardiano, sólo resaltamos unas breves notas. Kierkegaard lleva a cabo todo un entramado pseudónimo a lo largo de su obra. El sentido de éstos es mostrar la multiplicidad de la existencia. Dentro de estos seudónimos encontramos a Anti-Climacus, que será, además del autor de *La enfermedad mortal*, según Kierkegaard, un cristiano excepcional. Anti-Climacus tiene

que ser contextualizado en relación a otro pseudónimo, Johannes Climacus, autor del Postcriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas. Climacus es un pensador de lo religioso, un pensador que quiere acceder a lo religioso desde lo racional; en cambio, Anti-Climacus, es el que salta sin miramiento al estadio religioso.

Sísifo por su parte es el Rey y fundador de Éfira. Fue castigado por los dioses a empujar una enorme roca cuesta arriba por una ladera empinada, pero antes de que alcanzase la cima de la colina la piedra siempre rodaba hacia abajo, y Sísifo tenía que empezar de nuevo desde el principio, una y otra vez por toda la eternidad. Sísifo no deseaba morir y su castigo, irónicamente, será no morir; pero está en constante desesperación, sin posibilidad de librarse de su eterna tarea.

La obra de Kierkegaard y de Camus, tocan en este punto la desesperación. Tanto en el mito de Sísifo como en la lectura que Anti-Climacus hace de la desesperación está presente una tematización: la desesperación es la enfermedad mortal. Aquí también está el punto de separación. Para Camus, la desesperación es mortal en el sentido de que puede guiar al suicidio. Sólo el desesperado se suicida. La desesperación es ruptura con el mundo, con el horizonte de posibilidades. El hombre, al estar desesperado, al "cerrársele el mundo", sólo puede suicidarse. Sin embargo, esta es sólo una opción aparente. Para Camus, Sísifo no puede suicidarse porque es inmortal, sólo le queda otra posibilidad: rebelarse. La rebeldía consiste en encontrar sentido a la tarea monótona que está constantemente realizándose. ¿En qué consiste este encontrar sentido? en encontrar belleza en las cosas. La única salida real para la desesperación es, al modo nietzscheano, hacer que nuestra mirada haga bellas todas las

cosas. Un mundo justo, lúdico, en "donde se pueda sentir el sol y mirar el mar" es la única posibilidad que el hombre rebelde puede apropiarse si quiere salir de la desesperación.

Anti-Climacus también considera que la enfermedad mortal es la desesperación, pero es una enfermedad que no conlleva la misma muerte. Anti-Climacus, como cristiano excepcional, cree en el cristianismo y para éste ni siquiera la muerte misma es el punto final: la muerte es sólo un paso a la vida eterna. Por ello, la enfermedad mortal, la desesperación, será una ruptura con la síntesis del yo, de la cual sólo se puede salir por medio de la fe. Sin embargo, la fe no se entiende como una fuga mundi, sino una fe también para este mundo, que plenifica lo humano.

Par ir concluyendo, tendremos que preguntarnos qué es lo que nos dejan ambos autores. Kierkegaard, por un lado, nos ha dejado toda una reflexión sobre la subjetividad humana y la posibilidad de entenderla como algo abierto que constantemente está re-creándose. Camus, por su parte, nos deja entrever una ética que apuesta por lo humano y el sentido de la vida, una vida que sólo puede ser construida por medio de una actitud rebelde, comprometida, que busca constantemente la dignidad y justicia humana.

Si tuviéramos que elegir al modo de lo uno o lo otro, entre Kierkegaard y su Anti-Climacus y el Sísifo de Camus, personalmente, me decidiría por Camus, pues su propuesta implica un compromiso social que, a mi modo de ver, Kierkegaard no termina de completar, pues el otro de Kierkegaard queda, por decirlo de una manera, leído desde las propias condiciones del yo; en cambio, el otro de Camus es leído desde su propia otredad, es decir, desde sus propias condiciones.

## EL PRÍNCIPE DE MAQUIAVELO: QUINIENTOS AÑOS DE CIENCIA POLÍTICA

JAIME TAMAYO RODRÍGUEZ\*

\* Doctor en Ciencias Sociales. Profesor Investigador Titular C del Departamento de **Estudios Sobre** los Movimientos **Sociales** (DESMOS) de la Universidad de Guadalajara. Autor de diversos libros y textos sobre Estado, sistema político y movimientos sociales.

Resumen: Con *El Príncipe*<sup>1</sup> tuvo lugar una verdadera revolución teórica, se trata de una obra que intenta mostrar objetivamente, más allá del fenómeno, sin pretensiones de propuestas de nuevas utopías, ni explicaciones trascendentales, ni recomendaciones morales, la realidad del poder y la política. Se presenta como un instrumento independiente de la ética, que le permitiría al gobernante tomar las decisiones que la lógica del Estado reclama. Es el ingreso al mundo moderno y a las ciencias sociales, en tanto que el Estado logra su plena autonomía, y se rompe el vínculo epistemológico con la filosofía, la metafísica y la ética al asumir la racionalidad y el análisis concreto de la realidad.

Palabras clave: Ciencia Política, poder, Estado, racionalidad, democracia.

l igual que el conjunto de las Ciencias Sociales, incluso de las ciencias en general, la Ciencia Política se desprendió de la matriz del conocimiento universal, a saber, la filosofía. El parto de la Ciencia Política tuvo lugar con el libro que escribió Nicolás Maquiavelo hace quinientos años, en el otoño de 1513, El Príncipe. La concepción de esta obra, más citada que leída, tuvo lugar cuando entre 1502 y 1503, el autor estuvo observando de cerca la corte del duque César Borgia, prototipo

del naciente poder político moderno, y recordado más comúnmente por ser hijo de un Papa y amante de su hermana Lucrecia Borgia, que por su participación política y militar.

La obra de Maquiavelo se transformó en una guía del poder ampliamente consultada por diversos estadistas a lo largo de la historia. Algunos de ellos no sólo lo consideraron un manual útil para el ejercicio del poder, sino que establecieron con este documento una interlocución a través de

 <sup>&</sup>quot;Prologo" de J.B.Z. en MAQUIAVELO, NICOLÁS; El príncipe, Editores Mexicanos Unidos S. A. México 1973 p. 20.

notas, en la que expresaban su admiración y aquiescencia con lo expuesto por Maquiavelo, como lo revelan las anotaciones de la reina Cristina de Suecia, o el diálogo y el debate con las tesis de Maquiavelo que entabla Napoleón en sus notas respectivas.<sup>2</sup> Pero en realidad, este pequeño opúsculo fue mucho más que un instrumento de los políticos y del poder.

Con El Príncipe, una obra que según algunos estudiosos sólo se limita a "reproducir con exactitud el ambiente de su época" tuvo lugar una verdadera revolución teórica, no solamente por lo que el propio Maquiavelo señala, a describir su obra como un estudio de "la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos [...] por lo que es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad"4. Es decir, es una obra que intenta mostrar objetivamente, más allá del fenómeno, sin pretensiones de propuestas de nuevas utopías, ni explicaciones trascendentales, ni recomendaciones morales, la realidad del poder y la política. Se presenta como un instrumento independiente de la ética, que le permitiría al gobernante tomar las decisiones que la lógica del Estado reclama. En este libro por cierto, es la primera vez que se registra la palabra Estado para denominar esta forma de organización política. En efecto, el primer capítulo comienza diciendo que "Todos los Estados, todas las dominaciones que han ejercido y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados."5 Es, al decir del filósofo y antropólogo Ernst Cassirer, el umbral del mundo moderno, en tanto que el Estado logra su plena autonomía y "el mundo político ha perdido su conexión con la religión o la metafísica".6 Por cierto, el más importante teórico marxista del Estado, afirma que "en el pequeño volumen, Maquiavelo trata de como debe ser el Príncipe para conducir un pueblo a la fundación de un nuevo Estado y la investigación es llevada con rigor lógico y desapego científico.7 No cabe duda que estamos pues, frente a la invención de la Ciencia Política.8

Esta ruptura epistemológica con la filosofía, la metafísica y la ética en el estudio del poder, que asume la racionalidad y el análisis de la realidad, es no sólo el inicio de la modernidad en la Ciencias Sociales, sino, en este caso, también es el nacimiento del objeto de estudio de esta ciencia en ciernes: el Estado moderno, que al igual que la Ciencia Política, surge con el Estado Absolutista, en el transcurso del siglo XVI9, ya que "las monarquías absolutas introdujeron unos ejércitos y una burocracia permanentes, un sistema nacional de impuestos, un derecho codificado y los comienzos de un mercado unificado."10 Así pues, y a diferencia de otras ciencias sociales, como la Sociología que se separó y se constituyó como ciencia indepen-

<sup>2.</sup> MAQUIAVELO, NICOLÁS; El Príncipe. Notas de Napoleón Bonaparte y Cristina de Suecia, Gradifco SRL, Buenos Aires, 2012.

<sup>&</sup>quot;Prologo" de J.B.Z. de El príncipe, Editores Mexicanos Unidos S. A. México 1973 p. 20.

<sup>4.</sup> MAQUIAVELO; El Príncipe; op.cit. pp. 121-122.

<sup>5.</sup> Ibid. p.49.

<sup>6.</sup> CASSIRER, ERNST; El mito del Estado; citado por ARNALDO CÓRDOVA en sociedad y Estado en el mundo moderno, Grijalvo, México 1976, p. 101.

<sup>7.</sup> GRAMSCI, ANTONIO; Cuadernos de la Cárcel: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, Obras completas T. I. Juan Pablos editor, México, 1975 p. 26.

<sup>8.</sup> CÓRDOVA, ARNALDO; op.cit. p.97.

<sup>9.</sup> Anderson, Perry; El Estado absolutista, siglo XXI editores, México, 1987, p. 9.

<sup>10.</sup> Ibid. P.11

diente hasta mediados del siglo XIX, con Augusto Comte, la Ciencia Política surge al unísono de su objeto de estudio: el Estado moderno.

Si bien el salto que significó romper los esquemas tradicionales del conocimiento metafísico, religioso e histórico sobre la actividad humana, dado por Maquiavelo lo que le ha valido ser reconocido como el padre de la Ciencia Política-, está por encima de cualquier otra aportación al estudio de la política y el poder, en tanto que el carácter científico mismo que Maquiavelo le dio a su estudio representó no sólo un "golpe de timón" en el conocimiento, sino un cambio completo de la forma misma de abordar el conocimiento. Es indudable que, al igual que el Estado, la Ciencia Política ha evolucionado con la aportación de diversos autores en estos cinco siglos. Resulta interesante observar en este sentido que la Ciencia Política, quizá por ser hermana gemela del Estado moderno, a logrado ir a la par del desarrollo de este último, en un interactuar, en el que el ir y venir de ideas e instituciones se entrecruzan constantemente.

Así tenemos por ejemplo *El Leviatán*, la obra de Thomas Hobbes escrita a mediados del siglo XVII, en la cual no sólo se intenta establecer el vínculo entre monarquía y democracia a través del concepto de la soberanía que proviene del pueblo, colocándose así como teórico y precursor de lo que, en un anacronismo histórico, podríamos llamar la transición del absolutismo a la democracia, sino también porque aborda una cuestión que sería fundamental en los Estados modernos: el derecho, es decir la legalidad y las instituciones que sustentan al Estado.<sup>11</sup>

Una revolución dentro de la revolución podríamos decir que la constituve la obra de John Locke, Ensayo sobre el gobierno civil, que no sólo rebate la legitimidad y las bases del derecho divino de los reyes y combate al absolutismo, sino también, al exponer su teoría sobre el origen del Estado y de la asociación política, sienta los fundamentos del antiautoritarismo y de la democracia moderna. En su explicación del origen del gobierno civil, Locke sostiene que "al ser libre el hombre por naturaleza, no pudiendo imponérsele que se someta a ningún poder terrenal si no es por su propio consentimiento, (por lo que) habrá que estudiarse que se entiende por declaración suficiente del consentimiento de un hombre para someterse a las leves de un determinado gobierno". 12 Por ello considera que el establecimiento del Poder Legislativo es la "ley primera y básica natural" precisamente por su función legislativa y de salvaguarda de la sociedad<sup>13</sup> en tanto que la ejecución de las leyes le corresponde al Poder Ejecutivo, desarrollando así la teoría de la separación de poderes, fundamental en el Estado moderno.

Con Rousseau se da un salto cualitativo, al hacer descansar la autoridad y al propio Estado en una construcción normativa humana, producto de la voluntad general, sometiendo la naturaleza a la ley y remplazando la violencia por el derecho. La propuesta de la soberanía popular como fuente del poder, en contraposición del derecho divino y natural al que hacían referencia las monarquías, vino a constituir una revolución teórica en sí misma como quedó demostrado con la Revolución francesa, la nueva visión republicana y democrática se fundamentó en Rousseau.

<sup>11.</sup> Hobbes, Thomas; Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, FCE, México, 1990, pp. 137-291.

<sup>12.</sup> LOCKE, JOHN; Ensayo sobre el gobierno civil, Lecturas críticas. Nuevomar, México, p. 79.

<sup>13.</sup> Ibid. p. 86

<sup>14.</sup> ROUSSEAU, JUAN JACOBO; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Tecnos. Madrid. 1987.

Con él se supera viejo el pensamiento medieval v sus resabios en el moderno. Con su teoría cobra sentido la democracia y se fundamenta la negación del derecho a gobernar por cualquier otra fuente que no sea el de la voluntad general, en tanto que expresión de la soberanía popular. Con ello no solamente se cerró el ciclo de las monarquías absolutistas, sino que también se le cerró la puerta a la tiranía y los caudillos y se sentaron las bases de la democracia moderna. La visión de Rousseau determinada en parte por su origen de la ciudad libre de Ginebra y una idealizada imagen de Esparta y la República Romana y en parte por su radicalismo democrático, lo llevó a concebir que el pacto social solo podía serlo, en tanto que producto de la soberanía popular cuando "el pueblo delibera, una vez suficientemente informado"15

Resulta por lo demás interesante constatar cómo fue en Italia, cuna de la Ciencia Política, donde el marxismo encontró durante la primera mitad del siglo XX, un teórico que buscó recrear la Ciencia Política desde esa perspectiva, es decir, abordar el estudio del Estado y la política no como un mero reflejo mecánico de la economía sino como "ciencia del Estado y Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados"16 siempre considerando el espacio político como autónomo, lo que rompió con el molde rígido del dogmatismo economicista del marxismo. La obra más importante de Antonio Gramsci,

conocida como los Cuadernos de la Cárcel, y cuyo tomo agrupado precisamente con el nombre de "Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno"17 constituye el texto más concluido. Además contiene aportaciones teóricas que se convirtieron en fundamentales para entender al Estado en los países occidentales. Frente a la concepción del Estado planteada por Lenin para Rusia y válida para los países orientales, con una débil o inexistente sociedad civil y carente de instituciones democráticas,18 Gramsci elaboró una propuesta teórica cuyos conceptos clave, hegemonía, bloque histórico, sociedad civil y sociedad política,19 permiten comprender con mayor profundidad las condiciones objetivas de las sociedades de un mayor desarrollo social y político en Occidente.

La corriente marxista que se inició con Gramsci, abrió una veta nueva en la Ciencia Política que se vio enriquecida por la escuela italiana en la que figuran Umberto Cerroni, Guisseppe Vacca, Valentino Gerratana, Archille Ochetto Pietro Ingrao, y muy destacadamente Norberto Bobbio. Todos estos, en la segunda mitad del siglo XX, quienes desde una visión crítica del marxismo, han contribuido a comprender con mayor profundidad la complejidad del Estado y a dado una visión social al problema de la democracia.20

Así mismo, en Francia destacaron algunos teóricos marxistas del Estado, que abordaron tanto la teoría del Estado como el de la llamada dictadura del proletariado, entre otros, Nicos Poulantzas y Étienne Balibar, quienes precisamente superan la

<sup>15.</sup> ROUSSEAU, JUAN JACOBO; Contrato Social, Espasa Calpe, Madrid, 1972.

<sup>16.</sup> GRAMSCI, ANTONIO; Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, Cuadernos de la cárcel No. 1 Juan Pablos editor, México 1975 pp. 105-106.

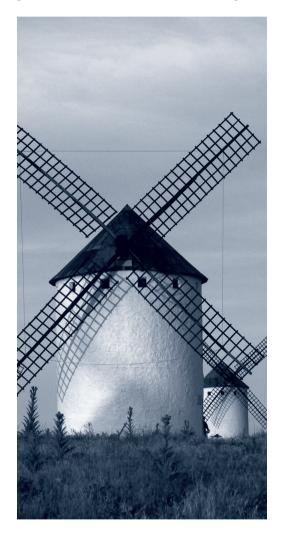
<sup>18.</sup> PORTELLI, HUGES; Gramsci y el bloque histórico, Siglo XXI editores, México 1983, p. 143.

<sup>19.</sup> MACCIOCCHI, MARÍA ANTONIETTA; Gramsci y la revolución de occidente Siglo XXI editores, México, 1987, pp.

<sup>20.</sup> Вовыо, Norвerto et. al., ¿Existe una teoría marxista del Estado? UAP, Puebla 1978.

visión mecanicista del marxismo tradicional, "en la medida en que las investigaciones marxistas sobre el Estado vienen precisamente a desembarazarse de una carga `economicista´ que las marcó desde hace tiempo."<sup>21</sup>

Por otra parte, en Inglaterra también se desarrolló una escuela teórica del Estado, que reconociendo que "Marx nunca intentó realizar un estudio sistemático del Estado"22 y que más allá a las aportaciones de Lenin y Gramsci "los marxistas no han realizado mayores intentos de abordar el problema del Estado en función de la realidad concreta socioeconómica, política y cultural de las sociedades capitalistas modernas", se propuso "poner remedio a tal deficiencia".23 Frente a ellos destacan diversos teóricos de la democracia que, encabezados por otro italiano, Giovanni Sartori, han diseccionado las formas de gobierno y muy especialmente las democracias occidentales, así como las vías o tránsitos a la democracia de los Estados del este de Europa y de América Latina. Se trata entonces de una Ciencia política que se vincula con los recientes procesos de democratización y de los nuevos retos y problemas derivados de las democracias de fin del siglo XX. Sartori, teórico italiano, aunque residente en Estados Unidos y más cercano a la escuela norteamericana, define la democracia social como la que se refiere a la igualdad de status de los individuos en una sociedad; la democracia económica se constituye por la igualdad de los individuos en cuanto al acceso equitativo a los recursos necesarios para garantizar condiciones de vida adecuadas a las necesidades personales. El propio Sartori sostiene que el concepto "democracia económica" se refiere a una determinada forma de relaciones en el lugar de trabajo y dentro de la organización y gestión del trabajo. La democracia política a su vez la define como la igualdad jurídico-política del individuo frente a las leyes, las instituciones y el Estado y la igualdad de los individuos para votar y constituir los poderes públicos.<sup>24</sup> Por tanto Sartori afirma que la



<sup>21.</sup> POULANTZAS, NICOS; "problemas actuales de la investigación marxista sobre el Estado" en NICOS POULANTZAS. ETIENNE BALIBAR, et. al., El problema del Estado y la dictadura del proletariado, UAP, Puebla, 1978, p. 39.

<sup>22.</sup> MILLIBAND, RALPH; El Estado en la sociedad capitalista, Siglo XXI editores, México, 1976, p. 7.

<sup>23.</sup> Ibid. p.8.

<sup>24.</sup> SARTORI, GIOVANNI; Que es la Democracia. Tribunal Federal Electoral –Instituto Federal Electoral, México 1994.

"democracia sin adjetivos" es en realidad la democracia política.

Por su parte Norberto Bobbio, el más reconocido politólogo italiano de finales del siglo XX y comienzos del XXI, si bien asume que la democracia es solamente una vía, encuentra su justificación en la existencia de un Estado que garantiza los derechos de los ciudadanos y reconoce la soberanía popular como fundamento de los órganos del poder político. Bobbio ayuda a entender la democracia procedimental cuando afirma que la democracia está caracterizada por un conjunto de reglas primarias o fundamentales que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo ciertos procedimientos. Así, la democracia debe encontrarse definida en el ordenamiento jurídico, la Constitución y la ley electoral respectiva, mediante las normas que establecen los derechos políticos y el proceso electoral. La democracia entonces es un proceso para la toma de decisiones colectivas, sujeto a las condiciones de ejercicio establecidas en el ordenamiento jurídico. Bobbio concluye afirmado que estas reglas de procedimiento dicen cómo y no qué debe decidirse, para que materialmente pueda considerarse realizado un régimen o sistema político como democrático.<sup>25</sup>

Es decir, "se entiende por `democracia' un conjunto de reglas (las llamadas reglas

del juego) que permiten la más amplia y más segura participación de la mayor parte de los ciudadanos, ya en forma directa, ya en forma indirecta, en las decisiones políticas, es decir en las decisiones que interesan a toda la colectividad."26 Estas reglas permiten, al decir de Umberto Cerroni, alcanzar los fines últimos de la democracia "que son, fundamentalmente, la libertad y la igualdad"27 Cerroni define a la democracia como "el único régimen político en el que puedes obtenerlo todo con tal de que convenzas a los demás, respetando las reglas del juego" y cita a Lenin, el cual escribió a propósito de la democracia "si todos participan en el ejercicio del poder estatal, el capitalismo no podrá mantenerse".28

De esta manera, desde finales del siglo XX existen varias concepciones de democracia, que van desde la liberal que le otorga sólo un sentido procedimental hasta las perspectivas marxistas cuya definición le otorga un contenido económico y social. Así pues, a quinientos años del surgimiento de los Estados modernos y del pensamiento científico sobre el poder y la política, la Ciencia Política no sólo sigue aportando nuevos conocimientos sobre el Estado, sus instituciones y las formas de poder y de participación política, sino también continua siendo un instrumento de previsión, prospectiva, cambio institucional y revolución.

<sup>25.</sup> Вовыо, Norberto et. al., Diccionario de política. Siglo XXI, México, 1983.

<sup>26.</sup> Воввіо, Norberto; "¿Qué alternativas a la democracia representativa? en Воввіо, Norberto et. al. ¿Existe una teoría marxista del Estado? op. cit. p. 33.

<sup>27.</sup> CERRONI, UMBERTO; Reglas y valores en la democracia, Alianza Editorial, México, 1991, p. 193.

<sup>28.</sup> Ibid. p. 190.

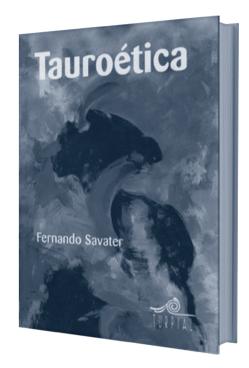
# Fernando, Savater; Tauroética, Turpial, Madrid, 2011, 108 PP.

\* Licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Vegana, defensora de los animales y miembra activa del Colectivo Igualdad Animal. Actualmente cursa la maestría en Estudios Filosóficos en la Universidad de Guadalajara.

#### HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ\*

l tema ético de si debemos tener consideración o no hacia las demás especies animales ha originado diferentes debates entre los filósofos actuales. Fernando Savater se ha posicionado a favor de una de estas polémicas, a saber, el espectáculo de lidiar toros mejor conocidas socialmente como corridas de toros o académicamente como tauromaguia. Tauroética1 es un texto que surge tras la polémica suscitada en el parlamento de Cataluña a causa de una iniciativa ciudadana que solicitó la abolición de las corridas de toros en esta comunidad<sup>2</sup>. Ante estos hechos, Savater en este libro ofrece su punto de vista que tiene que ver principalmente con implicaciones éticas, esto es, con nuestra actitud moral hacia los animales y también con las "repercusiones ontológicas acerca de cómo pensar la relación que mantenemos y nos mantiene vinculados a la naturaleza" (p. 14).

A la tauromaquia la podemos definir principalmente como una tradición. Savater acepta que la corrida de toros no



se puede defender por conformar parte de una tradición, coincide con Jesús Mosterín<sup>3</sup> señalando que "las tradiciones no legitiman comportamientos sociales". Su argumento entonces se encamina a que somos modernos y, según Savater, "ser moderno es tener prejuicios favorables hacia lo nuevo, no hacia lo ancestral" (p.16). En el prólogo de su libro, Savater continúa

<sup>1.</sup> SAVATER, FERNANDO, Tauroética, Turpial, España, 2011.

<sup>2.</sup> El parlamento aprobó en Cataluña la prohibición de corridas de toros a partir del 2012.

<sup>3.</sup> Filósofo español a quien se le considera el introductor en España de la filosofía analítica. Es conocido también por su interés por la protección medioambiental y los derechos de los animales. Sobre el tema destacan sus libros: El reino de los animales. Alianza Editorial, Madrid, 2013; A favor de los toros. Editorial Laetoli, Pamplona, 2010; ¡Vivan los animales! Editorial Debate, Madrid, 1998; Los derechos de los animales. Editorial Debate, Madrid, 1995.

sin explicar cuáles son los argumentos para decir por qué esto corresponde a ser moderno.

En cuanto a si se podría argumentar a favor de la tauromaquia como valor estético, resulta evidente para Savater que tampoco serviría como un "universal certificado de buena conducta". Sin embargo es uno de los argumentos que utilizará en este libro para decir que la tauromaquia ayuda a comprender el significado de la vida.

Por otra parte, uno de los argumentos que usan los antitaurinos está vinculado al hecho de que la tauromaquia es "irreversiblemente inmoral" comparando el dolor v sufrimiento de los toros con el dolor o sufrimiento de los seres humanos. Para Savater esto resulta insostenible porque se tendría que "homologar a los toros con los seres humanos o con seres divinos" (p.18). De esta manera Savater se posiciona bajo una diferente ontología a la que tienen comúnmente los pensadores que están en contra de las corridas de toros, esto es, mientras los argumentos de Savater están guiados por un antropocentrismo radical o un especismo<sup>4</sup>, los argumentos de pensadores como Jesús Mosterín se conducen por un antropocentrismo débil o un antiespecismo<sup>5</sup>.

Difícilmente estas dos posiciones se podrán poner de acuerdo pues las categorías que empleen estarán basadas en diferentes ontologías y epistemologías. Por ejemplo, la pregunta que se formula Savater "¿Son los animales tan humanos como los humanos animales?" (p.18) Ambas posturas dirían que no, pero, mientras que los especistas asumen que los seres humanos somos mejores, los anti-especistas reconocerían la diferencia biológica y comportamental de las dispares especies animales. Así, las siguientes preguntas que formula Fernando Savater reflejan su ya declarada actitud, veámoslo: "¿Cuál es la actitud ética adecuada frente a las bestias? ¿Debemos reconocer derechos a los animales y considerar la defensa de sus intereses o de su bienestar como parte de nuestras obligaciones morales? ¿Tenemos un contrato con ellos -como con nuestros congéneres- o sólo formas de trato que debemos regular de modo específico pero distinto de la nuestra? (p.19). Su prólogo termina con argumentos falaces de autoridad y ataque personal tratando de cerrar la discusión con sus adversarios, al afirmar: "Dijo George Orwell que hay personas, como los vegetarianos o los comunistas, con los que es imposible discutir [...] hay que apuntar también en ella a los partidarios de los llamados derechos de los animales" (p.20).

En el siguiente apartado, aparece el nombre de Peter Singer<sup>6</sup>, este filósofo es uno de los antagonistas de Savater en este tema porque el pensador australiano rechaza el especismo. Si bien reconoce Savater que Singer es consecuente con sus ideas en la práctica, no coincide con que

<sup>4.</sup> Este término 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 un grupo (animales humanos) a expensas del sufrimiento de otro (animales no-humanos).

<sup>5.</sup> El filósofo español Óscar Horta ha trabajado con mayor profundidad este concepto. Para mayor información revisar Horta, Oscar; "Una tipología del especismo. Criterios distintivos y significación moral" en Riechmann, J. (coord.) Ética ecológica, Propuesta para una reorientación, Uruquay, Nordan-Comunidad, 2004.

<sup>6.</sup> Filósofo australiano interesado por cuestiones éticas en las cuales está implicada la experimentación embrionaria, ingeniería genética, aborto y eutanasia. Es considerado un utilitarista al plantear que lo ético es aquello que satisface la prioridad de los afectados y tiene las mejores consecuencias para el mayor número de personas. Sobre el tema de los animales, su libro La liberación animal (1975 plantea que moralmente hablando es indefendible el uso de los animales, por parte de los humanos, como cosas.

las nuestras, ¿Por qué justificar los padecimientos y dolores que se generan a los toros en las plazas? En este mismo tenor, Savater continua haciendo afirmaciones como la siguiente: "Por supuesto, los animales sufren, como el resto de los seres vivos" (p.37); entonces si sabemos que

sufren, ¿Por qué infringir este mal cuando

se pude evitar?

los animales al ser capaces de sentir placer v dolor tienen intereses. Para Savater "los animales tienen necesidades e instintos acuñados evolutivamente, pero no intereses" (p.26), pues, los intereses se traducen en la elección y según Savater las demás especies animales no eligen. Entonces, Savater concluye que los fundamentos en los que podrían sostenerse los argumentos anti-especistas, estarían más bien en relación con una religión que con una ética, porque según el pensador español "la ética pretende dar la pauta para una vida mejor y la religión en cambio dispone para algo mejor que la vida" (p.32).

Savater señala que todos aquellos que "disfrutamos del jamón o el chorizo no soportaríamos participar en la primera fila en la fiesta de la matanza del cerdo" (p.45) tratando de argumentar que existen antitaurinos que no dicen nada acerca de los rastros donde se sacrifican a miles de animales, para después comerlos, y sí en cambio de la "fiesta brava" por lo que esto es una contradicción si no una hipocresía. En esto coincidimos con Savater, pero ello no justifica la corrida de toros, sino que cuestiona al antitaurino poco cuidadoso de lo que plantea una ética animal: cuestionar el dolor, muerte y sufrimiento hacia los animales, y buscar alternativas para que ello deje de ocurrir.

Sin embargo, bien se podría preguntar a Savater si continuar matando y torturando animales no humanos es propio de esta vida. ¿Es imposible construir un mundo con menos violencia hacia las demás especies? ¿Las posturas de Mosterín y Singer no son pautas éticas para una vida mejor? ¿No es más religioso pensar que estas costumbres barbáricas no se pueden cambiar, como un dogma dado e incuestionable?

> Nosotros preguntamos dejando de lado las manifestaciones metafísicas que los taurinos ven en la corrida de toros ¿El hecho de disfrutar ver sufrir a un ser sentiente no es lo mismo en cualquier animal? Pero Savater continua dando a conocer sus posturas morales: "Yo no practico la caza ni la pesca- aunque consumo sus productos- ni sería capaz de trabajar en un matadero: conozco lo que repugna a mi sensibilidad, pero no tendría la arrogancia de convertirlo en norma ética impuesta a todos" (p.55). Es claro que el filósofo español supone que la ética sólo vale entre seres humanos y no entre humanos y demás especies o naturaleza. Por ello cree que comerse a los cerdos y matar toros de lidia no es inmoral, sino que sólo puede ser "repugnante" a la sensibilidad de las perso-

Para Savater lo ético -siguiendo a Tomas de Aquino y Kant- en las cuestiones de las demás especies animales es que "la crueldad contra las bestias es un mal síntoma y probablemente el preludio de comportamientos aún peores con el prójimo; por el contrario, la compasión engrandece nuestra vida moral" (p.34). De ser esto cierto preguntamos: ¿a Savater no le interesa que la vida moral de los hombres se engrandezca? ¿Por qué entonces defender un acto tan cruel como la corrida de toros? El mismo Savater ha dicho que "la perspectiva que más choca hoy con la nuestra es sin duda la de Descartes y sus seguidores, que consideraban a los animales máquinas y por tanto les negaron los padecimientos y los dolores" (p.34). Si el filósofo español es coherente, esto es, si la perspectiva cartesiana sobre los animales choca con nas y eso no se puede abordar éticamente.

La estrecha idea de ética de Savater no le permite entender el alcance que puede tener esta disciplina filosófica. La ética busca, en la medida de lo posible, fundamentos universales, pero bien se sabe que las normas éticas no son seguidas al pie de la letra, pero el que alguien no concuerde con un principio ético fundamental como lo sería el no sufrimiento animal, no anula dicho fundamento. Por ejemplo, el no causar daño o sufrimiento a un niño es un principio ético, sin embargo existen pedófilos que violan este principio, pero no por ello el fundamento se anula.

En la tercera parte del libro titulado "El pregón taurino", Savater relata como él de niño se encontró con un toro enorme y azabache de manera inesperada, el acontecimiento no tuvo mayores percances, posteriormente asistió a las corridas de toros y cultivó su admiración por algunos toreros. Hoy acepta que las corridas de toros son crueles, pero resalta que en ellas se encuentra más crudeza que crueldad, porque en ellas se manifiesta el riesgo permanente de la muerte y el destino final, "riesgo que esquiva el torero y muerte que se cumple en el toro" (p.67). Honestamente preguntamos: ¿Son necesarios estos eventos donde se quita la vida a un ser sentiente, cuando contamos con otras formas estéticas (literatura, pintura) para manifestar nuestras ópticas metafísicas de la muerte? Pero Savater prefiere decir que los toros al igual que los vinos están aquí y es "preferible minimizar sus inconvenientes, prevenir sus adulteraciones, relajarse y disfrutar" (p.69). Cuestionamos otra vez: ¿Disfrutar como lo hacían los asistentes del circo romano? ¿Disfrutar mientras un ser vivo es torturado?

Según Savater si lo que verdaderamente preocupa a los antitaurinos es el sufrimiento animal, "el verdadero problema está en los millones y millones que

criamos para comerlos y llevamos al matadero, no en los cientos de toros inmolados en las plazas"(p.69), pero aunque esto es parcialmente cierto, en el caso de Savater, sus prácticas no coinciden con su teoría: él continua consumiendo carne, cuando asume que el problema del sufrimiento animal no está en las corridas de toros sino en los mataderos.

Otro de los argumentos que se ofrece en este libro para defender las corridas de toros es que "la vida de los toros y hasta su cuarto de hora final de batalla dolorosa sería envidiada por muchos de los animales que están a nuestro servicio [...] si pudieran conocerla" (p.74). Todo esto es bastante cuestionable. Savater ha afirmado que los animales se guían por instintos, de ser así, el mayor instinto de todo animal (incluido el ser humano) es el de conservar su vida, evitar el dolor y el sufrimiento. Entonces, porqué pensar que cualquier animal querría vivir 15 minutos de tortura y ser matado, luego de 5 o 6 años de excelente bienestar. Además, si los demás animales no humanos, según Savater, no son capaces de decidir, ¿Por qué pensar que preferirían una cosa y no otra? Entonces que se ponga de acuerdo el filósofo ¿Tienen o no tienen intereses los animales no humanos?

En el capítulo titulado "Rebelión en la granja" Savater expone que lo que se debería de discutir "no es tanto si esa fiesta es una fiesta artística, portadora de tales y cuales valores, o por el contrario una muestra de barbarie anticuada, sino si debe o no ser prohibida para todos" (p.77). Observamos aquí que abandona sus anteriores argumentos y ahora pretende convencer a sus lectores de que el hecho de que no guste a un sector de la sociedad las corridas de toros, ese no es argumento para prohibirlas. Pero en cuestiones de ética animal este no es el punto a discutir, sino la cuestión de si es justificable el dolor, sufrimiento

y muerte que el toro padece ante el gusto estético del espectador.

Savater dice que al igual que el aborto, "el parlamento no está para zanjar cuestiones de conciencia individual, sino para establecer normas que permitan convivir morales diferentes" (p.78). Siendo esto así, efectivamente, las normas que se regulan en torno al sufrimiento animal permiten que convivamos, pues, lo que está en juego no es si nos divertimos o no, si nos gustan o no, sino más bien, las implicaciones dolorosas hasta su muerte de un ser sentiente.

Posteriormente, el filósofo amante de la fiesta taurina, señala que "no es obligación de los taurinos argumentar a favor de ellas, sino de los abolicionistas convencernos de que deben ser suprimidas" (p.81). Una pregunta simple dejaría callado al filósofo español: Si no es necesario argumentar a favor de la tauromaquia ¿Para qué escribir este libro?

Casi al llegar al final de este libro, Savater hace una afirmación que parece muy importante señalar, acerca de que existen defensores de los toros que "se escudan en que no es lo mismo sacrificar animales para atender nuestras necesidades que para satisfacer diversiones o lujos". (p.81) Para quien escribe esta reseña crítica ambas cosas son descalificables, pues ambas encierran sufrimiento animal. El texto termina afirmando la intuición que se presentó al inicio, a saber, la cosmología antropocéntrica radical de este autor. Para

Savater "la sensibilidad o el gusto estético deben regular nuestra relación compasiva con los animales, pero desde luego no es un cuestión ética, pues la moral trata de las relaciones con nuestros semejantes y no con el resto de la naturaleza" (p.98).

Por tanto, todos los argumentos tanto de los taurinos como de los anti-taurinos, deben ponerse a consideración a la hora de decidir la abolición o no de las corridas de toros. La abolición de estas prácticas es un esfuerzo razonable y argumentado con el fin de guiarnos a un progreso moral; no es una simple prohibición, como exponen algunos taurinos, arguyendo que se viola su libertad de expresión, de ser una prohibición solamente se impondría una ley sin razón o argumento alguno, como sucedería en cualquier totalitarismo.

El punto es que el daño psíquico y físico que se infringe a los toros es relevante para anteponerse a una tradición o a una visión estética que es extraída de la violencia y la crueldad para con estos rumiantes. La filosofía ha tenido entre sus características la reflexión, el análisis y la crítica de hechos que dan qué pensar, de hechos que resultan cuestionables. Hoy debemos reconocer que la ética ha abierto sus fronteras humanocentricas permitiendo la reflexión sobre la cuestión de los demás animales. Aspiramos una sociedad más humana y menos cruel, que se guíe en mayor medida por el conocimiento alcanzado hasta ahora, y por el combate del sufrimiento animal, incluidos nosotros mismos.

## BARNES, BARRY; T.S. KUHN Y LAS CIENCIAS SOCIALES.

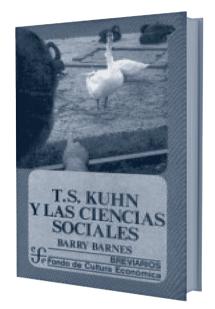
FCE, México, Edición de 2002.

Luis Gabriel Mateo Meiía

\* Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía A. C. y Mtro. en Tecnología del Aprendizaje por la Universidad De Guadalajara. Actualmente pedagogo y docente de Educación a Distancia de I.T.S. p'urhépecha.

l texto de Barry Barnes, para entender la relación entre el pensamiento de Thomas S. Kuhn y las ciencias sociales, nos permite adentrarnos en la realidad del conocimiento científico. Es notorio que dichos conocimientos se han forjado a través de los siglos, siguiendo ciertas tendencias, tanto en el campo de la investigación, como en el campo de tecnología; sin embargo, el saber humano no ha quedado exento de cometer un proceso de ensayo y error, o mejor dicho, el desarrollo del conocimiento científico no puede deslindarse del conocimiento de la realidad social y cultural que lo rodea. Al final de cuentas, quienes hacen las ciencias, somos los seres humanos.

Barry Barnes nos aproxima al pensamiento de Kuhn, desde diversos ángulos de la investigación y la sociología, primero nos da un contexto sobre las tradiciones que han venido marcando la pauta como escuelas de punta en la investigación. Cabe señalar que Barnes explota toda la postura ideológica del aporte, que en materia de comprensión nos ha dado el texto de La Estructura de las Revoluciones Científicas de Kuhn, Como bien se señala, las tradiciones y los cánones que forman la metodología de la investigación, sirven como autoridad para legitimidad la investigación, elemento clave en la formación de nuevos conocimientos. No obstante, las diversas tradiciones enmarcan también a aquellos



científicos rebeldes que han demostrado que se requiere de algo más que solo prerequisitos o ciertos parámetros de abordaje ante los fenómenos sociales o culturales. Demostrando así que la innovación y la búsqueda de nuevas relaciones entre la sociedad, la historia, la política, la tecnología, la ética, la medicina, la fuerzas militares, la cultura, la ideología y la educación, generan verdaderas pautas de formación en el mismo proceso de la investigación.

Desde este momento, la formación no puede verse, sino ante los ojos de quien propone entender cómo afecta y se deja afectar ante los hechos que llamamos descubrimientos, ante los hechos que denominamos fenómenos de la física o de

nuevos conocimientos con los anteriores. Por otra parte, la ciencia normal, es una expresión de los paradigmas como portadores de soluciones y problemas, ante los acertijos e encrucijadas de las preguntas

científicas. Dentro del estudio de la sociología del conocimiento, Barnes entabla un diálogo con el producto científico de los paradigmas analizados por Kuhn, como es el caso del paradigma de la evaluación, la tendencia de la etnometodología, causas de fines e intereses, la base de la comunidad y la contextualización de la ciencia. En la primera, y sin afán de pormenorizar en las fuertes criticas a Kunh, -debido a que no fue sociólogo ni científico experimental-, encontramos estructuras ideológicas que son útiles para la formación y obtención de nuevos conocimientos; en la segunda, resalta el carácter minimalista de la ciencia, especialmente de los elementos mínimos de la metodología para formalizar nuevos conocimientos o establecer la descripción-exploración del estado del arte; en la tercer vía, encontramos una clara descripción de los paradigmas vigentes en los centros de investigación que son sufragados por empresas que requieren obtener conocimientos que les permitan formular ganancias económicas; y finalmente en las dos últimas, encontramos las tendencias más claras de la sociología, en la que los conocimientos son compartidos y vivenciados por la comunidad de la que son

De forma crítica y a manera de conclusión, es posible señalar la ventaja de estas dos últimas corrientes, que favorecen el desarrollo de la ciencia en contexto de su aplicabilidad y en función de fines prácticos, aunque en muchas ocasiones no completamente ortodoxos.

fuente y dirección.

las ciencias exactas, como las matemáticas. Es entonces la formación una guía que sirve como concordancia ante los nuevos investigadores. Esta es una relación muy estrecha con la pedagógica que guardan aquellos seres humanos que han adquirido las herramientas para investigar y cuestionarse ante la realidad. Dicha relación es también filosófica, en donde se trata de comprender el alcance de las semejanzas y las diferencias entre los diversos conocimientos. Barnes enfatiza en ello, debido a que las ciencias, de manera particular las exactas, como la física y las matemáticas, reducen el campo de relación a la causalidad v finitismo, expresiones que guardan una estrecha relación con la realidad de los fenómenos. Dichos aspectos, tanto causales como finitos, permiten formar un horizonte de realidades precisas, lo que facilita a los seres humanos la relación y dominio de la naturaleza.

No obstante, los seres humanos nos vemos rebasados por dichos fenómenos, razón por la cual Barnes insiste en la aportación de Kunh, de entender y asimilar las relaciones culturales y cognoscitivas que se guardan entre los descubrimientos y la realidad humana. Señalando que el dominio de la ciencia normal, es a su vez, el dominio de un campo delimitado sobre la forma una de las tantas posibles en que dominamos los conocimientos que explican la realidad de los fenómenos. Las revoluciones científicas, son en suma, un cambio constante, es decir, los paradigmas que emergen de las corrientes y escuelas de investigación, van cambiando en la mediad que nos aproximamos a la comprensión de nuevos conocimientos. No sin antes quedar afectados por las relaciones sociales, históricas y culturales, que guardan dichos

# PIPZ35

en diálogo filosofia y ciencias humanas

# Suscripciones, contactos, ventas y publicidad para todo tipo de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

#### PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. A los teléfonos y fax: 01 (33) 3631 0934 y 3631 0943, correo electrónico: difusion@if.edu.mx

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior y fuera del país se podrán hacer enviando un cheque expedido a nombre del Instituto de Filosofía a la dirección anteriormente especificada o por medio de un depósito bancario a la cuenta Banorte 0517670709 sucursal 0313, Zapopan, Jal. Enviando por fax copia del depósito.

Precio de la revista \$75.00 más costo de envío.

Visita nuestra página www.if.edu.mx



# Instituto de Filosofía Dialogar para construir... una filosofía para la vida



### Instituto de Filosofía A.C.

Camino Real a Colima No. 5160 · Col. Balcones de Santa María · Tlaquepaque, Jalisco · C.P. 45606 correo electrónico: difusion@if.edu.mx Tel. 36 31 09 34 www.if.edu.mx