

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



¿QUIÉN ES EL HOMBRE?

Abraham Joshua Heschel

GUARDIANES DEL ASOMBRO

Luis Armando Aguilar Sahagún

LA NOCIÓN DE DISCURSO EN *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

Luis Felipe Reyes Magaña

Reseña

JORDI VALLVERDÚ: **¡HASTA LA VISTA, BABY!** *UN ENSAYO SOBRE LOS TECNOPIENSAMIENTOS*



ENTREVISTA: Jorge Alonso Sánchez

Héctor D. León Jiménez

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: IV.
Número: 18.
Año: 2014.
Periodicidad: Semestral.
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

Instituto de Filosofía A.C.
Tlaquepaque, Jalisco / México 2014

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

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

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

ISSN 1870-7041
Reserva de derechos al uso exclusivo del título
Piezas núm. 04-2014-020611112800-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

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

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

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada:
Jorge Alonso Sánchez

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 D. 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
por Francisco Tapia Velázquez

ÍNDICE

EDITORIAL

2

ENTREVISTA

4

Jorge Alonso Sánchez: El diálogo inexcusable de la filosofía con las ciencias sociales

Héctor David León Jiménez



ESCENARIOS

En el día del odio (Poema)

Abraham Joshua Heschel



¿Quién es el hombre? (Fragmentos)

Abraham Joshua Heschel



Los límites de la justicia: consideraciones filosóficas sobre el derecho para los animales

Hilda Nely Lucano Ramírez

Jaime Torres Guillén



Filosofía, espiritualidad y acompañamiento

José Cándido González Guzmán

José Emmanuel Olvera Hernández

Rafael Rivadeneyra Fentanes



Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado

Óscar Valencia Magallón

Óscar Valencia Magallón



ENSAYOS

Guardianes del asombro

Luis Armando Aguilar Sahagún

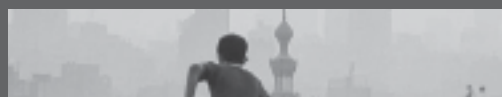
64



¿Hay una utilidad de la filosofía? Consideraciones sobre su enseñanza y aprendizaje

Jorge Arturo Luna Villalobos

75



La noción de discurso en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger

Luis Felipe Reyes Magaña

87



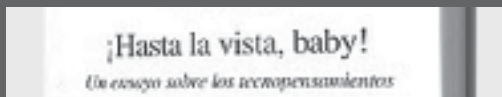
RESEÑAS

Jordi Vallverdú; *¡Hasta la vista, baby! Un ensayo sobre los tecnopensamientos*

Anthropos, España, 2011

Luis Fernando Suárez Cázares

93



EDITORIAL

La relación que debe mantener la filosofía con las ciencias sociales, fue uno de los primeros temas que estuvieron en la mesa de debate entre quienes tuvimos la idea de dar origen a la Revista *Piezas*. En nuestros dos números anuales celosamente hemos cuidado, que al menos un artículo presente algún aspecto de esta relación. En el número que ahora presentamos, la sección de entrevista la ofrece. El núcleo temático que guía el diálogo de Héctor León con Jorge Alonso, es precisamente sobre la relación entre filosofía y ciencias sociales. En la entrevista, el lector encuentra una veta intelectual que Jorge Alonso cultivó a partir de sus estudios de filosofía y antropología social. El diálogo lleva a reflexionar al entrevistado en torno a que, si actualmente las ciencias sociales se eximen de mantener una relación con la filosofía, la filosofía no debería hacerlo, porque eso implicaría permanecer al margen de las tensiones y los conflictos sociales de la vida humana. La filosofía no podría entender el mundo contemporáneo sin mediación de las ciencias sociales, y éstas, no podrán proyectar hacia el futuro, propuestas de socialización menos patológicas sin los criterios normativos de un programa filosófico. La entrevista con Jorge Alonso sostiene el principio que afirma: el

diálogo entre filosofía y ciencias sociales, es ya inexcusable.

Otra de las preocupaciones instaladas desde hace tiempo, en el Instituto de Filosofía, es la que nos remite a buscar pensamientos filosóficos que permitan la comprensión del ser humano, en relación con la trascendencia en sentido religioso. Para ocuparse de ello, Luis Armando Aguilar Sahagún se ha dado a la tarea de iniciar un abordaje al pensamiento del filósofo judío Abraham Joshua Heschel. En concreto, el profesor Aguilar Sahagún ha traducido de manera magistral, el libro *Who is man?* de Heschel con el objeto de dar a conocer al lector de habla española, el trabajo de este prominente rabino considerado como uno de los pensadores y teólogos judíos más importantes del siglo XX. Debemos hacer hincapié que Heschel fue un atento observador y crítico de la sociedad moderna, además de militante en la lucha por la defensa de los derechos civiles y el movimiento pacifista junto con Martin Luther King, por lo que su figura como pensador, podría interesar en mucho a nuestros atentos lectores. En el presente número publicamos una serie de fragmentos de dicha obra, con la autorización de la hija del filósofo judío, Sussannah Heschel, profesora de la Stanford University.

Por lo que toca a las secciones de Escenarios y Ensayos, *Piezas* presenta, como ya es conocida su política editorial, trabajos lúcidos y sugerentes para la reflexión filosófica. Por ejemplo, Jorge Arturo Luna Villalobos con base en el trabajo de Christophe Premat, presenta un acercamiento al sentido de la «utilidad» desde dos perspectivas, una hegeliana y otra heideggeriana. En el marco de dichas perspectivas, tomadas a manera de contexto, son presentados algunos aspectos que habría que considerar en la práctica del enseñar y aprender a filosofar. En ese tenor, Luis Armando Aguilar Sahagún se pregunta ¿Qué es lo básico en el estudio de la filosofía? ¿Qué nos alienta a seguir por este camino, aparente o realmente, tan arduo, tan poco útil, que consume tanto tiempo, tanta energía, tanta vida? ¿Por qué no mejor dedicarse a estudiar otras cosas, otras ciencias? ¿Hacia dónde nos lleva este camino que de entrada se nos puede presentar como un muro, como un lugar inhóspito? Su artículo pretende responder a estas y otras inquietudes de quienes están inmersos en los estudios filosóficos como base para la formación sacerdotal.

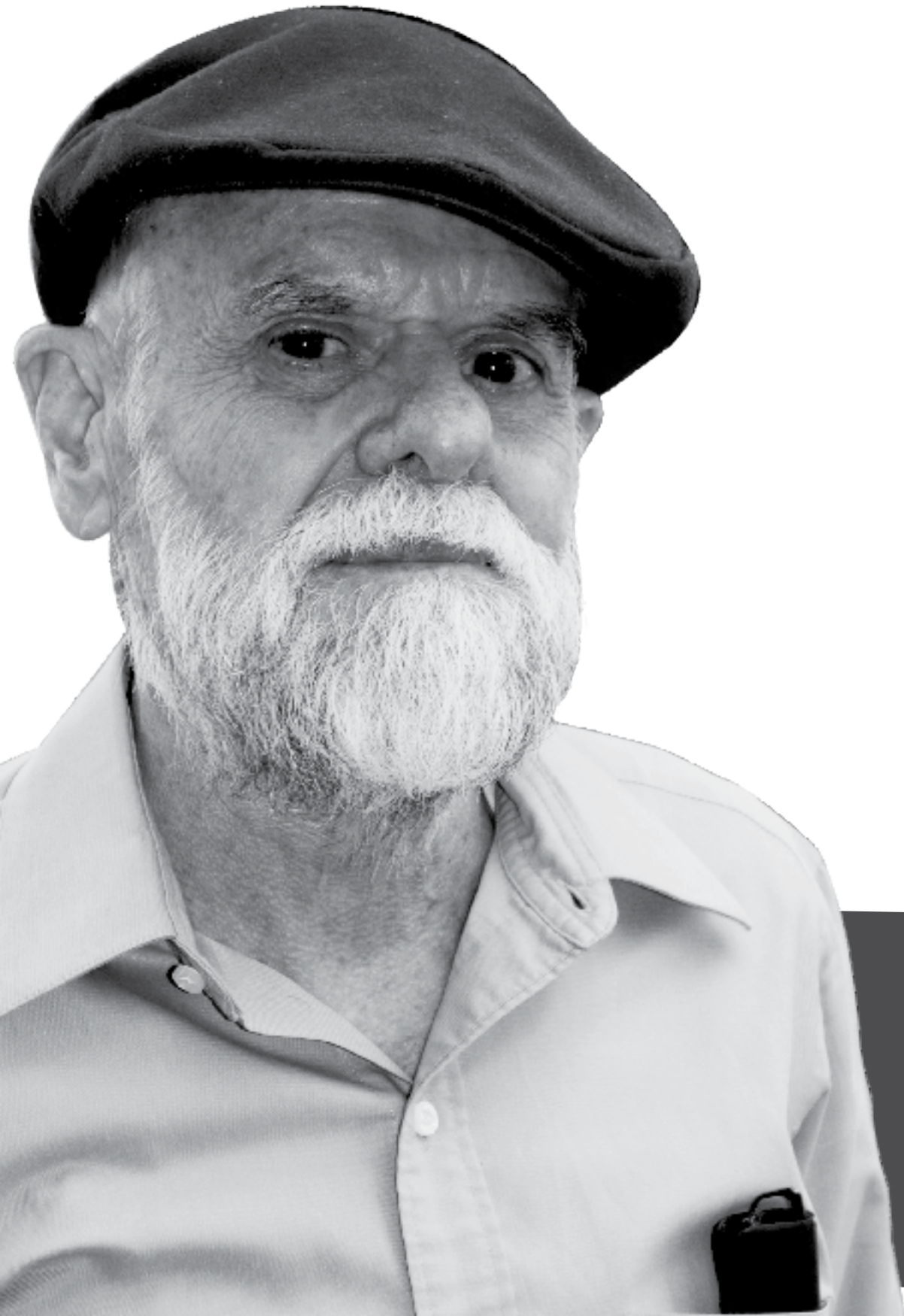
Centrados en una problemática filosófica que tendría como objetivo esbozar una idea de justicia que apele al reconocimiento moral y jurídico de los

animales no humanos, y siguiendo el problema a través del sugerente enfoque de capacidades de Martha Nussbaum en debate con Adela Cortina, Hilda Nely Lucano Ramírez y Jaime Torres Guillén presentan una temática poco concurrida, pero fundamental en el contexto de las sociedades capitalistas, a saber: el derecho animal.

Oscar Valencia Magallón pretende modelar un ejercicio en filosofía a partir del comentario filosófico de la obra de un autor y de una sencilla, pero significativa cita o afirmación. Se busca que el lector encuentre una metodología sencilla para un tipo de comentario filosófico en un nivel escolar, a través de un ejemplo que explicita clara y metodóticamente los pasos a seguir para generar comprensión sobre la obra de un autor. Por su parte Luis Felipe Reyes Magaña analiza la manera como Heidegger aborda fenomenológicamente el lenguaje en *Ser y Tiempo*, destacando algunos de los elementos más fundamentales que lo componen y señalando la función que tiene esta descripción heideggeriana en la Analítica Existencial.

No menos importante son la reseña y las imágenes que se incluyen en este número de *Piezas*; ellas también forman parte del armado, que quienes participamos en este proyecto de pensamiento filosófico, queremos hacer dialogar con los lectores quienes también desean construir.

Jorge Alonso Sánchez



Hombre comprometido con la justicia social y la “democracia de los de abajo”

Hay que abandonar la práctica de hacer estudios sobre sujetos sociales, para hacer investigaciones con ellos como sujetos de las indagaciones...

Hay que buscar comprender y hacer avanzar la ciencia y no convertirla en mercancía.

Jorge Alonso

Filósofo y Antropólogo oriundo de Aguascalientes, lugar donde nació un 20 de enero de 1943, el “doc Alonso”, como amistosamente se le conoce, es un sujeto capaz de salir de sus propias convicciones científicas para explorar otros caminos que permitan entender y contribuir a mejorar la vida social.

De los eventos que lo han marcado, está su ingreso a la Compañía de Jesús en 1960 de la cual salió en 1978. Durante esa época, lo mismo tuvo la posibilidad de vincularse con movimientos sociales y respaldar luchas sociales, que estudiar filosofía, teología y antropología social. Entre 1963 y 1966 realizó estudios de Filosofía en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias de la Compañía de Jesús; de 1969 a 1971 estudió Teología; entre 1973 y 1975 completó sus estudios de maestría en Antropología en la Universidad Iberoamericana y el Doctorado en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) entre

1979 y 1983. Jorge Alonso lleva más de 40 años de Investigador. Actualmente es Profesor Investigador Emérito del CIESAS sede OCCIDENTE.

En la década de los 70's, influido por el marxismo y el existencialismo, convencido del cambio social, se vinculó con el Partido Socialista de los Trabajadores hasta que se convenció de que los partidos no eran el instrumento que garantizaba el cambio. En las últimas décadas, ha tenido una participación activa lo mismo en la academia que en los movimientos sociales. Como resultado de su conocimiento del sistema político mexicano fue invitado a participar en 1994 como consejero ciudadano en el Consejo Electoral del Estado de Jalisco y posteriormente participó como Consejero electoral hasta 1997. En 1996 fue convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para fungir como asesor en las mesas de diálogo que mantuvo el EZLN con el gobierno mexicano.

Jorge Alonso es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1987 y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias desde 1985. Ha realizado trabajos académicos con figuras como Pablo González Casanova, Gilberto Giménez, Arturo Warman y Alberto Aziz. Ha sido miembro de diversos consejos editoriales de revistas como *Nueva Antropología* y *Espiral*. Desde 2004 hasta 2013 fue director de la revista *Desacatos* del CIESAS.

De su obra, dan cuenta los más de 50 libros de autoría individual o como coautor, coordinador o co-coordinador; más de 300 capítulos en libros o revistas y más de 130 reseñas. Entre sus obras más importantes destacan *La dialéctica clases-élites en México*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1976; *La tendencia al enmascaramiento de los movimientos políticos*, Colección Miguel Othón de Mendizábal, CIESAS, México, 1985; *En busca de la convergencia*, Ediciones de la Casa Chata, México 1990; *Democracia Precaria*, ITESO, Guadalajara, 2000; *Democracia Amenazada*, ITESO, Guadalajara, 2002; *La democracia de los de arriba en crisis*, Universidad de Guadalajara, México, 2012; y, *Repensar los movimientos sociales*, CIESAS, México, 2013.

EL DIÁLOGO INEXCUSABLE DE LA FILOSOFÍA CON LAS CIENCIAS SOCIALES

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 de Guadalajara. Actualmente es coordinador de la licenciatura en filosofía no escolarizada en el **Instituto de Filosofía, A. C.**

Para saber más:
<http://www.catedraalonso-ciencias.udg.mx>

» **Héctor León (HL):** Jorge buenos días. Te agradezco la posibilidad que nos das de dialogar contigo. Para el Instituto de Filosofía resulta fundamental poner a dialogar la Filosofía y las Ciencias Sociales, tu persona y tu trabajo son a nuestro juicio, un ejemplo de este ejercicio. En ese marco quiero proponerte este diálogo.

» **HL:** Tus escritos, tus publicaciones, tu obra en general es amplia. Para saber de ti en tu condición de académico, tendríamos que acercarnos a ella. Esa parte es importante toda vez que tu trabajo ha dejado improntas, ha generado escuela, de ello dan cuenta tus muchas obras, los reconocimientos que se te han otorgado, la Cátedra del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad de Guadalajara (UdG) que lleva tu nombre. Pero lo que nos interesa es mirar desde tu persona, quisiéramos una lectura desde tú autopercepción. En este sentido ¿quién es Jorge Alonso? ¿Cómo se lee a sí mismo? Podrías platicarnos de ti, por ejemplo, ¿dónde nace Jorge Alonso? ¿Qué estudió? ¿Cuáles han sido sus apuestas, su itinerario? ¿A dónde ha llegado Jorge Alonso?

» **Jorge Alonso (JA):** Estoy, todavía no llego. Nadie llega a ningún lado, siempre hay, filosóficamente, un fluir. Yo nací en Aguascalientes, a mitad de la Segunda Guerra Mundial, ésta no tenía que ver con nosotros, no directamente; aunque sí nos querían mandar a la guerra con el escuadrón 201. México no quería entrar pero fue obligado por Estados Unidos a entrar, porque si México no entraba, entonces habríamos tenido al ejército norteamericano en la capital de la República; por ello más valía entrar a la guerra por “propia convicción”. La guerra fue una noticia en mi infancia; recuerdo que el escuadrón 201 pasó volando sobre Aguascalientes y los infantes salíamos a ver a los héroes de la guerra. Ese era un tema, en el cine las películas eran de vaqueros o de la Segunda Guerra Mundial, la gran mayoría tenían este tema.

Pero de esa época, existió un movimiento muy impactante que me tocó vivir y me impresionó muchísimo. Fue cuando se alzó un núcleo ferroviario muy importante a mediados del siglo XX, ya ahora no es nada, es un museo, pero los ferrocarrileros por ese entonces se levantaron en huelga. Llegó el ejército a la ciudad y los soldados

impedían que la gente se reuniera, no querían familias en la calle. Recuerdo la represión tan brutal del Estado contra los que simplemente querían democracia sindical y un poco de mejora en sus condiciones laborales.

» **HL:** Por lo que me dices, la realidad te marca, se te impone. ¿Hay otros acontecimientos que te marcaron, que te dejaron improntas?

» **JA:** Sí, leyendo un libro sobre la historia de la Compañía de Jesús, yo dije “mira estos son inteligentes, están metidos en la ciencia, tienen una visión más amplia que los curas de las parroquias”. Entonces me determiné a entrar y entré al noviciado, obviamente hice los ejercicios ignacianos en un mes y me marcó muchísimo, todavía hoy tengo mi impronta ignaciana. Todos los ejercicios ignacianos son para el discernimiento, para tomar decisiones, en ellos aprendes a poner los pros y los contras, los sopesas. Una cosa muy importante, es esa frialdad con la que debes preguntarte qué sientes ante cada una de las posibles respuestas y frente a ello haces tu decisión. En aquel momento, aquella decisión fue muy relevante para mí.

También lo fue mi incursión en el campo de la filosofía. Recuerdo que esta incursión, fue en un momento en que la filosofía escolástica estaba tratando de modernizarse, en el sentido de tener más interlocución con la problemática del mundo. Esto tenía que ver con el espíritu del Vaticano II. Yo estudié la filosofía en los años sesentas y, de la filosofía escolástica lo que me quedó claro es que en cualquier discusión primero hay que teñir o por lo menos acercarse a clarificar qué entiende uno por cada concepto. Hoy esto lo tengo muy claro, siempre

trato de ver qué estoy entendiendo por determinado concepto.

A parte de los conceptos, la escolástica enseñaba a preguntarse sobre el tema y la problemática que se va a abordar. Sobre un determinado tema o problema ¿qué han dicho los diferentes autores importantes? ¿Cómo se han acercado al tema-problema? ¿Cuáles son sus líneas fundamentales? Y, una vez visto este panorama, uno se pregunta ¿cómo concuerdan? ¿Cómo están en contra de determinadas posiciones? Es un modo de acceder a la temática y de responder ante las objeciones que presentan diferentes escuelas, diferentes autores. La intención es dejar en claro en qué podemos estar de acuerdo y en qué podemos estar en desacuerdo, y finalmente llevar el desarrollo de la argumentación a lo que uno considera respecto a lo planteado, lo que se piensa del tema como respuesta a la situación planteada.

En esta apuesta de la filosofía por modernizarse, estaba toda la cuestión de la filosofía trascendental de tratar de ver y de preguntarse cuáles eran los pre-saberes del sujeto, por los cuales determinadas temáticas eran relevantes; y en ese marco lo relevante era hacerse la pregunta sobre la pregunta. Esto dio lugar al desarrollo de la investigación filosófica. En ese horizonte un autor que no se enseñaba pero que yo leí y en el cual me especialicé, fue Gabriel Marcel. Marcel me enseñó mucho, y lo que ahora te puedo decir de él, es mi reinterpretación de lo que leí, que por cierto, lo leí absolutamente todo, hasta su obra teatral. En su planteamiento una pregunta central es ¿cómo se pasa de la existencia al ser? ¿Cómo este mundo está quebrado? Respecto de esta última pregunta, tiene un libro maravilloso *El mundo quebrado*¹. Este mundo quebrado es el mundo en el que él piensa la Primera y la Segunda Guerra

1. Editorial Losange, 1956.

Mundial, y sobre todo el desarrollo del capitalismo que obliga, en la lógica de la ganancia, a aparentar ser por lo que tienes. “Tener y tener”, es la frase. No, importa la lógica de ser, independientemente del tener. Esto es central, la crítica al capitalismo y a esa lógica de la ganancia y de la acumulación, del poseer y del tener bienes que no son necesarios para la vida o la convivencia. La clave es romper ese tener para lograr llegar al ser profundo y personal. Ahora bien, una tensión sería que logré comprender fue que esa búsqueda del tránsito de la existencia del estar hacia afuera para la realización del ser, no es como un paso que des; cómo un brinco de una cosa a otra, que ya te instales y abandones la existencia y estés en el ser, no, sino que es una tensión donde la existencia es necesaria para el ser y donde el ser no necesariamente niega la existencia y esta experiencia vital, sino que siempre está en esa tensión sin que esa existencia o esa externalidad te impida llegar a lo profundo del misterio del ser.

» **HL:** Jorge, ¿Por qué te interesó Gabriel Marcel después de la escolástica? ¿Qué pasó con la escolástica? Justo como presentas el método escolástico, parece ser que te lo aprendiste al pie de la letra.

» **JA:** La escolástica está ahí, todavía influye en mí este método porque ante cualquier problema primero me pregunto ¿cuáles son los términos? ¿Cuál es el estado de la cuestión? ¿Cuál es la discusión actual? ¿Qué pienso al respecto y por qué? Y lo que respondo lo argumento. Es claro que en la disputa, algunas cosas las resuelves y otras quedan en la gran incógnita.

» **HL:** ¿Por qué Gabriel Marcel? ¿Influyó en este acercamiento el vínculo que por entonces tenías con la vida religiosa? ¿Optaste por Marcel en razón de que se trataba de un pensamiento del cual decimos que es un existencialista teísta o personalista?

» **JA:** El interés por Gabriel Marcel es que exactamente era un protestante que se había convertido al catolicismo y que tenía una reflexión muy importante respecto a la divinidad. El que fuera un existencialismo cristiano, en aquel tiempo, esto lo hacía muy atractivo aunque también leía a Jean Paul Sartre y obviamente a Albert Camus. Él fue para mí “El hombre rebelde”, hoy sigue siendo muy importante en mi vida.

» **HL:** Jorge encuentro que la filosofía ha sido importante para ti; entraste a ella, en el marco de una opción de vida. Pero si giramos la mirada, podremos ver que no ha sido el único campo donde has incurrido, de hecho, es en el campo de las ciencias sociales donde más se conoce tu trabajo. ¿Cómo das el paso a las ciencias sociales, a la antropología en particular?

» **JA:** Podría decir que lo doy con mucha naturalidad. Cuando estudiaba filosofía entre los autores que teníamos que abordar, veíamos a Engels y a Marx. Por cierto, mi tesis de licenciatura fue sobre Engels. Se llamó: “De la negación a la afirmación”. Fue una reflexión sobre la dialéctica hegeliana aplicada a la problemática existencial. Ahí me topé con Marx, quien llamó mi atención, particularmente su análisis y su crítica profunda al capitalismo. En aquel momento quise hacer la tesis sobre Marx, pero me sobrepasaba y, me sentí impotente y me dije “a Marx lo tengo que leer con mayor detenimiento y más profundidad”. Entonces la hice sobre Engels que me resultaba más accesible en esos momentos. Creo que la debí haber hecho sobre Gabriel Marcel, al que conocía mucho mejor que a Engels, pero exactamente por esta preocupación sobre la crítica al capitalismo en todos sus excesos y al mundo tan terrible y tan roto que nos está dejando, como decía Marcel, me incliné por Engels.

Ahora bien, por lo que toca a mis estudios en antropología social, cuando estudié la Maestría, recuerdo que me entrevistó

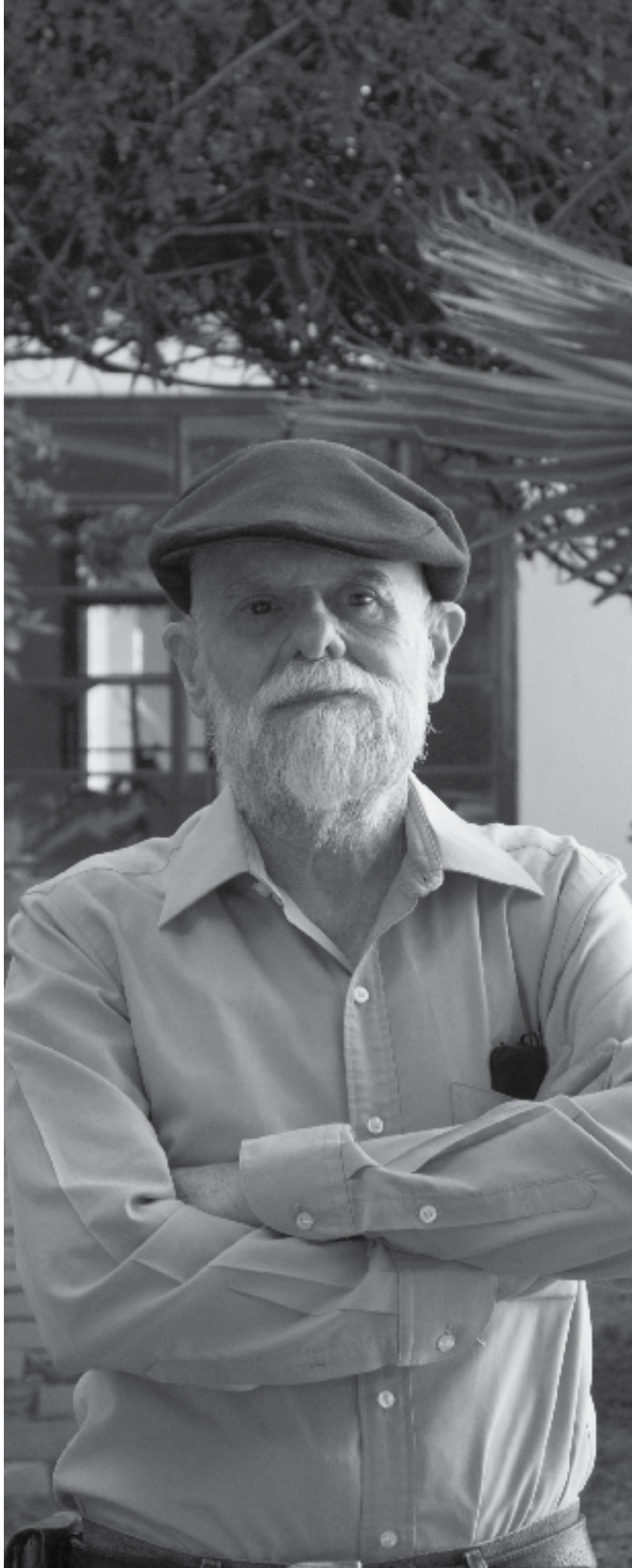
*Arma las *PIEZAS*: En el número 15, Volumen 1, Noviembre 2012, podrás encontrar un artículo en el que se establece una relación entre Marcel y Tomás de Aquino. *El orden del pensamiento, enseñanzas de dos maestros antitéticos*, Luis Armando Aguilar.

Arturo Warman, él era el coordinador del posgrado en la Universidad Iberoamericana. Me preguntó “¿por qué te interesa estudiar antropología?” Le dije: me interesa porque quiero profundizar en Carlos Marx. Él me dijo: “está bien, puedes leer Marx pero también hay que leer a otros autores”.

Mi primera experiencia de trabajo de campo fue con pepenadores en los basureros de Monterrey. Mientras hacía mi trabajo de campo, me leí los tres tomos de *El Capital* y los discutí ahí con una serie de grupos universitarios interesados también en esos temas. Profundicé y lo discutí bastante, pero me encontré que había otros autores que había que meter también en discusión. En este sentido en mi tesis de maestría desarrollé una discusión sobre las clases sociales en Marx y las élites en Vilfredo Pareto. Fue un ejercicio de dialéctica, donde hay toda una herencia hegeliana.

» **HL:** Veo un camino de Marcel a Engels y Marx ¿qué tenía Marcel que te impulsó a estudiar a Marx y Engels? Hay una crítica social en Marcel ¿tú revisaste esa crítica de Marcel? ¿Qué opinión te merece?

» **JA:** Sí la revisé. Me parece que es insuficiente. Por esto preferí la filosofía que atendiera aspectos de la realidad social. El existencialismo es personalista e individualista, no lleva a nada porque siempre está ubicado en un contexto social. En mi caso, me encontré, después de haber leído *El Capital* un tratado sobre el marxismo de Jane Richard en donde precisamente se burla de los que quieren hacer de Marx una continuidad de Gabriel Marcel, y entonces me reforzó aún más mi convicción de que no hay ortodoxias; lo que hay es necesidad de diálogo. Uno puede poner a dialogar a los autores. Yo persistí en este ejercicio, puse a dialogar a Marx y a Pareto. También a Marx y a Marcel, incluso sabiendo que para ciertos autores franceses eso sería



La filosofía la veo como un atrevimiento a pensar, a pensar la realidad, para tratar de llegar más allá de las apariencias.

una aberración. Así lo hice porque las aberraciones, en este sentido, nunca me han asustado.

» **HL:** Jorge ¿por qué decides estudiar Antropología y no Sociología o Historia u otras de las ciencias, que en los sesentas gozaban de mayor reconocimiento?

» **JA:** Siendo sincero, una razón fue la fama que tenía Ángel Palerm. Él fue uno de los fundadores de la escuela de Antropología en la Universidad Iberoamericana. Él tenía fama de ser un antropólogo muy abierto, muy profundo, él era un anarquista que había luchado en la guerra civil española y lo habían expulsado. Había pasado por campos de concentración, y a pesar de ello era un hombre muy abierto. Aparte estudiaba el marxismo de una manera muy heterodoxa, y justo esa heterodoxia me atraía. Uno de los libros de Ángel es *Antropología y Marxismo*, en aquel momento yo quería profundizar en Marx, y ese texto me permitió profundizar en escuelas no dogmáticas, sino en visiones inspiradoras, no repetitivas, no cíclicas, de lo que Marx había dicho, de lo que había querido decir.

» **HL:** De lo que previamente habías vivido en tu infancia, de lo que te tocó vivir como Jesuita, ¿algo de ello influyó en esta determinación?

» **JA:** Sí, en mi tiempo de formación hice tres trabajos que creo me inclinaron a entrar en la antropología; fueron tres trabajos de campo. El primero fue en el sur de Nuevo León. Ahí me enfrenté contra la miseria más grande de un pueblo que no

tenía agua, que se peleaba por un charco. Sí, por un charco, toda vez que este daba para cubrir las necesidades vitales y para alimentar a los animales, para que no se murieran. El segundo en el noroeste de Chihuahua, cerca de los bosques de Chihuahua. Ahí me encontré con experiencias muy importantes de campesinos, de luchadores sociales y gente de pueblos que se levantaban en contra de las manifestaciones electorales y que hacían movilizaciones fuertes. Y otra en los Altos de Jalisco, fue una experiencia socioeconómica y religiosa; ahí no sólo veíamos la parte religiosa sino la problemática social y la económica.

» **HL:** Jorge, me pregunto si tu formación filosófica, este acercamiento al método escolástico como instrumento para el análisis de la realidad, tu formación en Antropología, tu diálogo con autores aparentemente inconexos o hasta contradictorios, te permitió salir de posiciones dogmáticas, de esquemas disciplinares e incluso de los *ismos*, para poder investigar con mayor libertad.

» **JA:** Claro, por supuesto. Por ejemplo Ángel Palerm decía que él no era marxista, sino marxiano. Eso me atraía mucho, no estar en una escuela doblado por dogmas, por los dogmas escolásticos ni por los dogmas marxistas, ni por los dogmas paretianos, ni por ningún otro dogma, sino romperlos.

» **HL:** Jorge, en un ejercicio de recapitulación de lo que hasta ahora hemos dialogado dime ¿cómo concibes a la filosofía?

» **JA:** La filosofía la veo como un atrevimiento a pensar, a pensar la realidad, para tratar de llegar más allá de las apariencias. Eso es. A eso me llevó Marx, es decir, las apariencias te dejan en la alienación mientras que una reflexión filosófica rompe esas apariencias para ver qué está detrás de ellas y entender el fondo de la dinámica social.

» **HL:** Nos has dicho que el tránsito de la filosofía a la antropología fue un paso natural, ¿Qué implicó llegar a la Antropología? ¿Hubo algo que tuviste que aprender, algo que no te había dado la filosofía?

» **JA:** Lo que aprendí –y que es muy curioso– es que en antropología te mandan a hacer trabajo de campo, a entrar en contacto con los problemas de la gente, y tienes que entender cómo viven y sienten esos problemas. En este sentido, las enseñanzas más profundas te las da la vida misma de la gente, y no necesariamente los autores que están haciendo disquisiciones a partir de abstracciones. Eso fue lo que me impactó y me abrió a la antropología. En la antropología mis preocupaciones fueron: –por ejemplo– las clases sociales y el Estado. En tres momentos, en 1980, a finales de los noventa y a mediados de la primera década del siglo XXI, investigué el tema del Estado mexicano para analizar qué cambios había tenido. Me interesaba entender el cambio social, la situación de injusticia, de pobreza, de miseria, de destrucción de las personas, de la conculcación de la debilidad de la gente, etc. Creí, en esa época de capitalismo, que la única manera –de lograr el cambio– era formar un instrumento, un partido político que tomará el poder, que se hiciera de las riendas del Estado y a partir de este Estado, desde arriba, abriera los cauces para la expresión de la gente, para que con libertad pudiera entrar a resolver sus propios problemas. Por lo tanto también me interesaba la democracia o los procesos democráticos, porque veía que en ellos podría existir participación, debate, discusión y desde ahí la gente podría tomar sus propias decisiones. Si revisas la inmensa mayoría de mi obra es sobre democracia, sobre las instituciones democráticas. Y precisamente por ese estudio de los partidos políticos me fui dando cuenta que eran unos instrumentos donde unas camarillas se

apropiaban de ellos, imponían sus puntos de vista, hacían la apariencia de que había discusiones en la asambleas pero ya llevaban todo resuelto, lo que implicaba una dominación muy fuerte. Entendí que todas las alternativas sociales, como el campo socialista, se destruyen, y se destruyen tan fácilmente porque la gente, en el fondo no estaba considerada. Todo es impuesto desde arriba, sólo se benefician algunas camarillas y burocracias. Ver eso, me llevó a dudar de que los caminos de la toma del Estado pudiera resolver las necesidades fundamentales de la gente, que son vivir, resolver las necesidades materiales y también las espirituales; cosas fundamentales como decidir, convivir, interactuar.

» **HL:** Lo fundamental: vivir.

» **JA:** Sí, la vida. La antropología me llevó a caer en la cuenta de dos cosas: que todas las experiencias históricas de la toma del poder por parte de partidos para hacer el cambio, habían hecho algunos cambios de situaciones económicas pero sin permitir la libertad de la gente y la participación de la misma, y que no habían hecho un cambio en lo fundamental, para decirlo en términos más profundos, más correspondientes a la percepción de Carlos Marx: que ninguna revolución había producido un cambio de modo de producción, ninguna. Hoy he empezado a dejar mis certezas de que el cambio ha de venir de un instrumento centralizado donde confluyan los demás, las convergencias de los partidos de izquierda para ofrecerle a la gente mejores posibilidades. Desde entonces empecé a ver que la democracia también tiene que ver con que la gente de abajo pueda expresarse puesto que está acotada desde arriba. Si analizamos el concepto, en el fondo, filosóficamente, hay una contradicción. Los términos –en continuidad con la tradición escolástica– significa *demos*: el pueblo y *cratos*: el poder. La investigación permitió ver que donde tú pones el



cratos siempre hay unos que se apoderan del *cratos* para hacer que la mayoría del *demos* obedezca, aparentando que quien decide es el *demos*. Desde entonces he comprendido lo que es la democracia, y lo he confirmado haciendo análisis concretos de las instituciones, no sólo de los partidos sino de las instituciones democráticas como el Instituto Federal Electoral (IFE), que por cierto acaba de convertirse en algo peor que es el Instituto Nacional Electoral (INE); lo mismo los partidos (políticos) y las instituciones para la transparencia. Lo que pasa es que en realidad se hace de la democracia todo un espectáculo aparentando que hay participación de la gente, que ella decide, pero en realidad quienes están decidiendo son los grupos corporativos de gran capital, particularmente el capital trasnacional. En este marco el Estado se ha debilitado frente

a estas grandes corporaciones, y sólo lo requieren para hacer sus fraudes, para que los compensen o los rescaten.

» **HL:** ¿Qué otras conclusiones has sacado de estas investigaciones? ¿De todo este trabajo de investigación emerge una idea de democracia?

» **JA:** El trabajo antropológico, me permitió ver que no puede haber democracia con pobreza, sobre todo con una desigualdad tan grande. El capitalismo, en su crecimiento, va destruyendo la naturaleza y las personas. Pero ese crecimiento se reduce a unos cuantos que se van quedando. Se trata de un modelo que está en sus límites, porque ha excedido los límites de la explotación y de la acumulación y del supuesto progreso; está destruyendo el planeta. En ese marco de investigaciones empecé a ver que la gente está buscando otras cosas, otros caminos.

» **HL:** ¿Qué significa esto que me dices? ¿Estas constataciones fueron la causa por la cuál transitas a investigar a los movimientos sociales?

» **JA:** No. Yo empecé a investigar los movimientos sociales pensando en que había un diálogo entre los movimientos sociales y los partidos, que había una interrelación. Tenía la hipótesis de que los movimientos sociales podrían incidir en el cambio social, podrían hacerlo más fácil.

» **HL:** ¿Qué te llevó a formular esta hipótesis? ¿Por qué los pensaste de esta manera?

» **JA:** En esta visión influyeron los cambios de la gente; aunque también considero que no tienen la solución. Por ello a veces dudo del mismo término “movimientos sociales”. Podríamos decir que hay movimientos emancipatorios, no sociales. Esto es así porque con un movimiento tú puedes en Ucrania, erigir a los nazis al frente de ese Estado o, como en el caso de Venezuela, con los grandes movimientos venezolanos lo que pretenden es erigir a una burguesía, cuando lo que está dirigiendo a Venezuela es otra burocracia.

» **HL:** Entiendo lo que señalas. No todo movimiento social representa una modificación del orden establecido. No todo movimiento lleva en su seno el canon revolucionario.

» **JA:** Efectivamente. El canon revolucionario lo tiene *El hombre rebelde*. Recuperando a Albert Camus y a la filosofía en general, podemos decir que ese canon entraña el hombre que se revela de diferentes maneras con las opresiones y la dominación.

» **HL:** Jorge aprovechando que has vuelto al tema de la filosofía. A propósito de tus diálogos con Marcel, con Camus, con Engels y con Marx; filosóficamente hablando ¿tú concebiste un sujeto? ¿Es posible pensar en un sujeto?

» **JA:** Sí. Siempre concebí un sujeto colectivo que sería el proletariado. Rebelde y emancipador. Pero ese sujeto es

una abstracción, ese sujeto, afortunadamente, no existe.

» **HL:** ¿Qué sí existe? ¿Qué sí es posible?

» **JA:** Lo que existe son los múltiples sujetos sociales que están buscando de diferentes maneras enfrentar la explotación y la dominación. Y aquí es interesante como llegué a otra percepción filosófica, profundamente filosófica según yo, de que la crítica que se hacía de los sistemas del socialismo real estaba mal; el juicio que se hacía era que no tenían democracia real. En su momento juzgué que era una crítica acertada y que la democracia podía resolverlo. Pero reparé en que la democracia es manipulada y ostentada por los grupos de poder económico y políticos, hoy superiores y globalizados, que subordinan a los Estados y que dejan a la democracia como

La vida cotidiana de la gente es donde se expresan estos hombre rebeldes y estas mujeres rebeldes.

simple escenario. Entonces, empecé a ver una serie de movimientos de base que se ponían al margen del capital y del Estado, no contra él porque no podían enfrentarlo, porque para pintarlo es como pintar dos ejércitos furiosos; por ende es al margen, es decir, sacándole la vuelta a la dominación y ensayando otras formas respetuosas de la naturaleza y respetuosas de la gente, ensayando para la convivencia en la vida cotidiana. La vida cotidiana de la gente es donde se expresan estos hombre rebeldes y estas mujeres rebeldes, que coinciden y van creando algo nuevo. En ellos encontré que lo que están haciendo no es una nueva ideología, no es el discurso que alguien encuentra como iluminado y se los lleva a

los demás; tal y como sucedió con los leninistas quienes decían: “nosotros somos los que sabemos y se lo llevamos a los demás para que lo entiendan y lo pongan en práctica”. No, no es eso de que hay alguien que sepa cómo hacer las cosas y se las comunique a otros; eso creo, fue otra de mis grandes equivocaciones, una que tuve durante mucho tiempo. Hoy entiendo que a la gente no le gusta que lleguen y le digan “esta es la línea”. Las personas van buscando y construyendo de diferentes maneras -y hay muchas experiencias en América Latina, en México, en el mundo, que han constatado y documentado esto en diferentes estudios-, ensayos de una vida cotidiana que se va poniendo al margen del capital y del Estado, y tiene una gran respeto por la vida misma, por la naturaleza, por la decisión de los demás. Se trata de pequeños grupos que discuten, debaten y llegan a decisiones concretas, las ponen en práctica, hacen instituciones bastante fluidas; si éstas funcionan bien, adelante y si no, las revisan, las cambian y van ensayando, y se ponen en contacto con otros que hacen lo mismo, con otros con quienes tienen resonancia y eco; es una dinámica donde no hay una estructuración vertical, sino espíritu horizontal, un espíritu de redes. Toda esta estructura nueva de la transformación reticular, aparece donde hay nodos y esto lo empecé a nombrar como *demoeleutoria*.

» **HL:** ¿Qué es la *demoeleutoria*? Puedes precisar el término.

» **JA:** Es un concepto filosófico. Considero que en lugar de democracia, podemos hablar de *demoeleutoria* el poder en el pueblo, la libertad. *Eleutoria* quiere significar: en la gente de abajo. *Demoeleutoria* es la libertad de los de abajo. Pero esta libertad, no es la libertad de hacer lo que se me pegue la gana, independientemente de los demás, sino libertad social, colectiva, soli-

daría, cooperativa, de ayuda mutua y de no estar fastidiando a los demás. Es una lógica que puede ir transformando y puede tomar el Estado, pero sin hacer grandes partidos, poco a poco, a largo plazo, porque se va ensayando otro tipo de vida. Exige poner los pies firmes, ensayar otro modo de producción, donde la revolución no es la revolución de un día, de un momento, de una fecha, de la toma de la Bastilla, la toma del Palacio de Invierno. No, no es así; sino como van siendo todos estos procesos que ponen en cuestión la dominación, la clásica forma de hacer capital. Se va ensayando de una manera bastante compleja; en los primeros momentos se dan contradicciones porque el capital existe, porque tiene que existir, porque nosotros lo hacemos existir. Pero esas formas de relación capitalista las hacemos sobrevivir y en determinado momento debemos dejarlas y romper con esta situación; cuando así suceda iremos haciendo una cuestión más humana, más filosófica. Podremos hacer otro mundo, porque no se trata de recomponer este mundo quebrado y sus piezas volviendo a ponerlas en X lugar sino ir inventando otro mundo.

» **HL:** ¿Cuál es la raíz etimológica de ese término? ¿Es un neologismo?

» **JA:** Sí, lo es. Lo que intento es nombrar lo que estoy viendo. La *demoeleutoria* es una invención, no la vas a encontrar en ningún lado.

» **HL:** Jorge lo que planteas representa un ejercicio filosófico, un ejercicio de problematización filosófica a partir de tu trabajo como investigador. ¿Este tipo de ejercicio filosófico ilumina el quehacer de la antropología?

» **JA:** Sí, pero ante todo el quehacer filosófico de la gente. Ilumina lo que está haciendo en su vida diaria, en su vida rebelde; es una reflexión filosófica sobre lo que estoy viendo, no sobre lo que se debería hacer sino sobre lo que la gente

está haciendo, lo que está intentando en muchos lados para salvarse de la dominación de los opresores, de la explotación y de la marginalidad.

» **HL:** Lo que aquí planteas nos permite ver que tu trabajo, tu reflexión, la investigación que despliegas, no tiene una carácter disciplinar. Como vas planteando las cosas pareciera que no hay fronteras entre la investigación empírica y la problematización filosófica. Justo lo que estás planteado es, desde mi lectura, un diálogo entre la filosofía y las ciencias sociales y, al mismo tiempo un ejercicio de filosofía política, un ejercicio donde la filosofía tiene su punto de partida en la realidad que acontece. No es una reflexión de abstracciones. Por el contrario encuentro que te desplazas de la teoría clásica del Estado, de la teoría del contrato, de los partidos, de las teorías de la democracia institucional y te vas directamente a la vida cotidiana. ¿Es correcta mi percepción?

» **JA:** Te estoy diciendo que no es inventar, no es decirle a la gente “vayan por aquí, este el camino”. No. Lo que te digo es lo que la gente está buscando y encontrando. Puede que así resuelva las cosas, puede ser, pero también pudiera ser que no; es la incertidumbre, la incertidumbre está totalmente de fondo.

» **HL:** Jorge este recorrido, esta trayectoria, este transitar de un campo a otro, el cúmulo de experiencias, de trabajos de investigación y de publicaciones, como lo hemos constatado en tu caso, provocan rupturas, reformulaciones. En tu caso, por ejemplo, rompes con el modelo leninista de entender y encabezar el cambio social. Es a mí juicio una ruptura importante, tal vez otra es el paso de una teoría del Estado fija, a una conceptualización abierta; es claro que el enfrentamiento con la gente te llevó a reenfocar el estudio de las instituciones, a repesar la democracia en su aspecto

formal. Encuentro un replanteamiento de lo que es la filosofía y las ciencias sociales, esto es lo que creo estar entendiendo, ahora te pregunto ¿qué otras rupturas han sido importantes? Al día de hoy ¿dónde se encuentra Jorge Alonso en su estadio intelectual?

» **JA:** Ahora estoy en total búsqueda. Estas realidades, estos grupos, estos colectivos con los que me encontré me enseñaron que hay otras formas. Hace tiempo en el marco de un Seminario sobre Movimientos Sociales, me dijeron algo que experimenté como un grito: “queremos dialogar”. Muy respetuosamente me dejaron que echara yo todos mis rollos sobre el Estado, sobre el partido, sobre la necesidad, etc. y ellos platicaban sus experiencias y reflexionaban sobre sus experiencias, y hacían autocrítica de sus experiencias. Como esa he tenido experiencias diversas, que sin decirme ¡Usted está equivocado, por ahí no va!, han provocado que caiga en cuenta,



Las ciencias sociales podrían eximirse de un diálogo con la filosofía, podrían incluso no asumir que en sus teorías y formulaciones, en sus preguntas y sus respuestas hay filosofía. Pero la filosofía, hoy por hoy, no puede permanecer al margen de las tensiones y los conflictos sociales.

que repare y me diga: “¡Ah caray! Aquí hay una veta”. Y efectivamente se trata de una veta real, a partir de experiencias como esas empecé a buscar otros estudios sobre situaciones similares, y encontré que hay miles de experiencias por toda América Latina, lo mismo en la India, que en Europa misma o en Estados Unidos, en muchos lados. Se trata de expresiones sociales, de movimientos que van por estas líneas y frente a ellas tú dices: “¡Ah!.. Este pulular de experiencias algo nos está diciendo”.

Algo que no te dije pero era algo de lo que estaba convencido, era que un partido político debía ser un instrumento de la gente, yo lo veía así. Le aposté, dejé el partido, me corrieron. Como ves me equivoqué mucho, puede ser que en lo que esté ahora también esté equivocado. Esa es la enseñanza más grande que he tenido, es decir, que las grandes certezas, aquellas a las que llegué por la reflexión y el estudio, como ves se desbaratan muy fácilmente, todo es provisorio, todo es búsqueda. Justo ahora estoy buscando en esta línea, y puede ser que esté equivocado. Sí, pero quiero arriesgarme, no quedarme apoltronado, sino arriesgarme a buscar, a seguir buscando, sería así como brevemente sintetizo dónde estoy.

» **HL:** Jorge es significativo lo que planteas, podríamos sacar varias conclusiones: sobre los límites de la teoría y el saber; sobre la relevancia de encontrarse con la realidad de la gente, con la gente misma ahí donde ella está. Esto que señalas supone un ejercicio de relectura de esos encuentros,

de esas experiencias. Podrías decir algunas que han sido significativas en esa línea ¿cuáles? ¿Hay algún caso particular? Sabemos de tus encuentros con los Zapatistas ¿ese sería un caso? ¿Qué otras experiencias a parte de los Zapatistas?

» **JA:** Obviamente el encuentro con los zapatistas fue muy importante, me ha marcado de manera significativa. También están las comunidades en Mezcala, están los grupos de la Barranca de Huentitán, están experiencias en los Altos de Jalisco, hay grupos autogestivos en Veracruz. Se trata de una serie de experiencias autogestivas que discuten, que debaten y que se ocupan.

» **HL:** En todo lo que nos has planteado resuena una palabra: diálogo. Tú has dialogado con tus pares, con las obras de los clásicos, con la gente y su realidad. Has dialogado con tu propia experiencia. Dialogar se convierte en un asunto fundamental. Para el Instituto de Filosofía lo es. Mucho de lo que hacemos es una apuesta por el diálogo. También a nosotros no siempre nos resulta ese diálogo, seguro debemos aprender y buscar nuevas formas de plantearlo. En tu visión, a partir de tu experiencia ¿cómo debe ser el diálogo entre la filosofía y las ciencias sociales?

» **JA:** Yo lo veo como un diálogo muy fructífero. Es curioso, por ejemplo, la escuela de filosofía en donde yo me formé, es ahora el Departamento de Filosofía del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Ahí se plantean un diálogo entre la filosofía y las ciencias, el título del plan de estudios es Filosofía y



Ciencias Sociales. No solamente es filosofía, existe esa interlocución y esa sinergia entre el aspecto filosófico y la comprensión de fenómenos sociales. Ahora, si tú ves, prácticamente todo mi esfuerzo por repensar ciertos movimientos sociales tiene que ver con términos filosóficos. Un ejemplo es la categorización que hago en el libro “Repensar los movimientos sociales” que trata sobre los movimientos de indigenados. En él hay una categorización en el fondo muy filosófica.

» **HL:** Entiendo, en el trabajo antropológico está la filosofía. Muchos de los temas que se abordan son de la filosofía: sujeto, libertad, democracia, autonomía; todos esos conceptos son de la filosofía. En las ciencias sociales los asimilan y los asumen; esto es algo que podemos constatar en tu experiencia, en lo que tú observas en la vida cotidiana.

» **JA:** Claro son temas que están en continuo diálogo. Las ciencias sociales podrían eximirse de un diálogo con la filosofía, podrían incluso no asumir que en su teorías y formulaciones, en sus preguntas y sus respuestas hay filosofía. Pero la filosofía, hoy por hoy, no puede permanecer al margen de las tensiones y los conflictos sociales. No es posible no escuchar lo que la gente dice, no entender sus reflexiones, no acercarse a sus decisiones, tomar el pulso de lo que pasa en lo local y lo nacional, porque la gente lo grita. Este acercamiento con lo que acontece lo podemos realizar lo mismo de manera directa que por mediación de las ciencias sociales. En este sentido podríamos decir que existe un diálogo inexcusable de la filosofía con la ciencias sociales, el cual debemos cultivar con mayor atención.

EN EL DÍA DEL ODIO*

POEMA

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL**

*Escrito con ocasión de la quema de los nazis en la universidad de Berlín, en la Primavera de 1933

**Abraham Joshua Heschel fue un prominente rabino, y es considerado como uno de los pensadores y teólogos judíos más importantes del siglo XX. Fue el maestro de varias generaciones de rabinos formados en los Estados Unidos. Nació en Varsovia, Polonia en 1907. Estudió Filosofía en la Universidad Humboldt de Berlín, donde concluyó con una tesis doctoral sobre los Profetas, considerada ya como un clásico.

En el día del Sabbath

a la hora media, sobre hombros, paneles publicitarios, puertas,
hubo una paliza, ruido sordo –una masa de cincuenta abrigos color café.
Vigilantes, como un tumor repentino de veneno de víboras, espantoso, silencioso;
estrangulando y pisando toda garganta y toda puerta en un nación malvada;
Quienquiera que entrase – serás escupido por la sorna de la multitud.

Propietarios, inquilinos, ya sea de palacios o de quioscos de escaparates,
estaban parados como leprosos detrás de los guardianes envenenados de odio,
barras de acero.

Cristales vendados espumeán y supuran con pancartas sangrientas,
una insignia en toda pared,
un rostro odiado, mancillado, en toda valla publicitaria.

Alemanes de raza pura, ¡feliz fiesta para ustedes
en este vuestro blasfemo día santo, lleno de odio en vuestra santidad.

Un pueblo es un tambor en el cual tocar sonidos ávidos de dinero,
trillando una cosecha de años de envidia y deseo!

Un dedo chillón apunta a todos.

Os doy regalos; y os deseo suerte.

En el corazón de la muchedumbre hay ruido y atraco.

Todo deseo pilla mil veces.

El hambre de cuchillos largos se convierte en aullido.

La calle es un volcán de odio.

1. Tomado de Abraham Joshua Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. Essays edited by Susannah Heschel, Farrall Straus & Gireux, Nueva Yor, 1997. Traducción de Luis Armando Aguilar Sahagún. Por esas fechas Heschel era estudiante de Filosofía en la Universidad de Berlín. En 1938 Heschel debió abandonar Alemania, como todos los judíos polacos para evitar ser víctima del Holocausto. La experiencia del exterminio judío dio mayor profundidad a la intuición del "pathos divino" que describe en su tesis doctoral sobre la fenomenología de los Profetas, y marcará toda su obra, en la que hará continua referencia al "silencio divino".



¿QUIÉN ES EL HOMBRE?¹

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Para Heschel el hombre es objeto de la búsqueda y solicitud por parte de Dios, antes que el hombre se ponga en búsqueda de Dios. El hombre está invitado a ser el "partner" de Dios en la historia.

Porque Yahvé escudriña los corazones de todos y entiende todo intento de los pensamientos.

I Cro 28: 9, 20

Pensar al hombre en términos humanos

Plantear una pregunta es un acto del intelecto; enfrentar un problema es una situación que envuelve a la persona entera. Una pregunta es el resultado de sed de conocimiento; un problema refleja un estado de perplejidad, o aun de angustia. Una pregunta clama por una respuesta, un problema clama por una solución (del latín *solvere*, disolver).

No existe un problema genuino que llegue a ser a partir de la mera capacidad inquisitiva. Un problema es el resultado de una situación. Llegar a ocurrir en momentos en que se está en apuros, de embarazo intelectual, al experimentar tensión, conflicto, contradicción.

Para comprender el significado de un problema y apreciar su urgencia tenemos que mantener viva en nuestra reflexión la situación de tensión y presión en la que llega a ocurrir, origen y dolores de nacimiento, motivación, el rostro de la perplejidad, la variedad de modos de experimentarlo, la

necesidad de confrontar y de estar preocupado con él.

Para clarificar, para estudiar y para comunicar un problema tenemos que ponerlo en palabras, pues sin traducción los momentos de maravilla en términos lógicos no habría posibilidad de probar la validez trans-subjetiva de lo que es pensado en estos momentos, ni la posibilidad de su comunicación inter-subjetiva.

Y aun así el acto de verbalización saca al problema de la situación en la que surge. La cuestión verbalizada, sin embargo, no ha de identificarse con el problema que nos confronta. Siempre existe el peligro de que esos momentos lleguen a distorsionarse y aún a perderse en el proceso de traducción de la situación a la conceptualización. Con demasiada frecuencia la especulación se convierte en análisis-de-larga-distancia de sonidos transmitidos mediante una conexión precaria. Formulamos y debatimos los asuntos, mientras que somos olvidadizos y enajenados de las experiencias o de los datos que cuentan cuando planteamos un asunto.

1. Fragmentos tomados de *Who is man?*, Stanford University Press, California, 1978 6a, pp. 1-17, correspondiente al capítulo I y II, con la autorización de Susannah Heschel. Traducción del inglés de Luis Armando Aguilar Sahagún.

Una pregunta se debe a que se sabe demasiado poco o a un deseo de conocer más; con frecuencia un problema se debe a que se sabe demasiado, a un conflicto entre exigencias opuestas de conocimiento. Una pregunta es el producto de la curiosidad; un problema refleja que algo anda mal con el conocimiento.

El impulso por reflexionar acerca de la humanidad del hombre proviene de la conciencia, tanto como de la curiosidad intelectual. Está motivado por la ansiedad y no simplemente por el deseo de añadir algo a la suma de información acerca de un miembro de la clase de los animales.

Nos importa el problema del hombre porque es un ser afligido por contradicciones y perplejidades, porque no es completamente parte de su entorno. Cuidado adecuadamente, un buen caballo vive como parte de su entorno y está libre de problemas. En fuerte contraste, el hombre es intrínsecamente un problema y en cualquier circunstancia. Ser humano es ser un problema, y el problema se expresa a sí mismo en la angustia, en el sufrimiento mental del hombre. Todo ser humano tiene al menos una vaga noción, imagen o sueño de lo que la humanidad debería ser, de cómo debería ser la naturaleza humana. El problema del hombre es ocasionado por nuestro pasar por alto un conflicto o una contradicción entre existencia y expectativa, entre lo que el hombre es y lo que se espera de él. Es en angustia como el hombre se convierte en un problema para sí mismo. Lo que ha despreciado por largo tiempo surge repentinamente en dolorosa conciencia.

Ser humano es ser un problema, y el problema se expresa a sí mismo en la angustia, en el sufrimiento mental del hombre.

Lo que pretendemos no es un análisis de una palabra como un problema semántico, sino más bien la investigación de una realidad o de una situación. Ser humano no es solo una frase que se refiere a un concepto dentro de la mente, sino una situación, un conjunto de condiciones, sensibilidades o prerequisites del modo especial de ser del hombre.

Podemos alcanzar una comprensión adecuada del hombre solo si pensamos al hombre en términos humanos, more humano, y nos abstenemos de emplear categorías desarrolladas en la investigación de formas inferiores de vida. La lucha por la sobrevivencia, por ejemplo, no es la misma para los seres humanos que para los animales.

Nos importa la totalidad de la existencia humana, no solo o en primer lugar algunos de sus aspectos. Bastos esfuerzos científicos están dedicados a la exploración de varios aspectos de la vida humana –por ejemplo, la antropología, la economía, la lingüística, la medicina, la fisiología, la ciencia política, la psicología, etc. Y aun así cualquier estudio especializado del hombre que trate cada función e impulso vistos aisladamente tiende a pasar por encima de la totalidad de la persona desde el punto de vista de una función particular o impulso. Tales procedimientos, de hecho, han desembocado en una creciente atomización de nuestro conocimiento del hombre, en la fragmentación de la personalidad, en malentendidos metonímicos, en tomar erróneamente la parte por el todo. ¿Es posible comprender un impulso separadamente, pasando por alto la interdependencia de todos los dinamismos dentro del todo de la persona?

¿Vivimos lo que somos?

¿Qué es lo que buscamos conocer? ¿A qué apunta el conocimiento del hombre? ¿Qué conocimiento u objeto de conocimiento cuestionamos cuando hacemos la pregunta acerca de él? ¿Qué es lo que espera alcanzar la pregunta acerca del hombre?

El hombre no es una tabula rasa. De manera distinta a otros objetos, el deseo de conocerse a sí mismo es parte de su ser. Para conocerse a sí mismo primero debe cuestionarse a sí mismo, y eso significa cuestionar su auto-conocimiento, perturbando lo que podría ser una relación narcisista el yo con sus vanidades, su congénito pensar endógeno. Plantear dichas preguntas es más que buscar un acercamiento a una respuesta; es un avance.

La tarea de una filosofía del hombre no puede ser propiamente definida como una descripción de la naturaleza del ser humano. Es crítica tanto como descripción; apertura de posibilidades tanto como exposición de actualidades del ser humano. La tendencia de nuestro pensar lleva a cuestionar al ser humano. Cuestionamos lo que somos a la luz de una expectativa intuitiva o de una visión de lo que el hombre debería de ser.

Algo se quiere decir por ser humano que envuelve más que el mero ser; algo está en juego en el ser humano que está oscurecido, suprimido, desatendido o distorsionado. ¿Cómo penetrar la coraza de sus adaptaciones e indagar si la adaptación es su vocación última? Estudiamos el comportamiento humano; No hemos de pasar inadvertida la perplejidad humana. Analizamos la expresión; no hemos de pasar inadvertida la discapacidad para expresar lo que sentimos. Sabemos más acerca de los dotes del hombre que acerca de sus estados de ánimo. Describimos hechos. No hemos de equivocarnos en explorar cómo se relaciona internamente lo que se es con lo que se hace.

¿Vivimos lo que somos o vivimos lo que tenemos o por lo que tenemos? Nuestra dificultad es que sabemos demasiado poco acerca de la humanidad del hombre. Sabemos lo que hace, pero no sabemos lo que es. ... ¿No es concebible que nuestra civilización entera esté construida sobre una falsa interpretación del hombre? ¿O que la tragedia del hombre moderno se deba al hecho de que es un ser que olvidó la pregunta: Qué es el hombre? La falla de identificarse a sí mismo, en saber lo que es auténtico en la existencia humana lo lleva a asumir una falsa identidad, a pretender ser lo que es incapaz de ser o a fallar en aceptar lo que está en la raíz misma de su ser. La ignorancia acerca del hombre no es falta de conocimiento sino falso conocimiento.

El auto-conocimiento es parte de nuestro ser

El hombre no es libre de elegir si quiere alcanzar conocimiento acerca de sí mismo o no. Necesariamente y en toda circunstancia posee un grado de tal conocimiento, pre-concepciones, y medidas de auto-interpretación. La paradoja es que el hombre es un texto oscuro para sí mismo. Sabe que algo se significa por lo que es, por lo que hace, pero se queda perplejo cuando es interpelado a interpretar su propio ser. No es suficiente leer las sílabas de un texto escrito en un lenguaje que uno no entiende, observar y dar cuenta del comportamiento exterior del hombre, con todo lo importante y necesario de tal empresa. El hombre también ha de interpretarlos en términos más amplios que su vida interna.

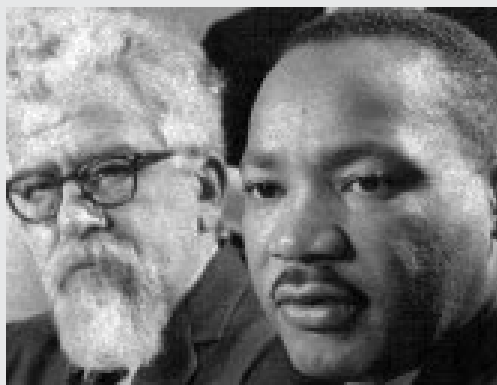
¿Cuál es el método correcto de exégesis de la existencia humana? La primer tarea del filósofo no es meramente describir y juzgar los modos y hechos del comportamiento actual del hombre, sino también examinar y comprender el significado de describir y juzgar los modos y los hechos de su comportamiento. Obviamente juzgamos el comportamiento del hombre con estándares que no

aplicamos a los hipopótamos. ¿No es posible que nuestros estándares sean inequitativos? ¿No es concebible que esperemos demasiado o demasiado poco del hombre? El hombre fue, es y siempre seguirá siendo una bestia, y nada bestial le es ajeno. Y sin embargo, un tal epigrama, si bien es plausible racionalmente, es intuitivamente repugnante. ¿Es tal repugnancia intrínseca a nuestra existencia humana? ¿O es nuestra aceptación de criterios no animales una estratagema diseñada para proteger nuestros instintos bestiales?

Al preguntar acerca del hombre preguntamos al hombre lo que sabe sobre sí mismo como ser humano. Este auto-conocimiento es parte de su ser. Así, el conocerse a sí mismo y el ser un yo no han de mantenerse separados.

Usamos el término “naturaleza” en contraste con cultura; natural en contraste con artificial, para denotar aquello que no ha sido cambiado o afectado por la acción humana, libre de cálculos y de diseño consciente, completamente carente de arte, que se mantiene en el estado en el que ha llegado a ser. En este sentido el hombre natural es un mito y una contradicción en los términos, porque el hombre ha llegado a ser hombre por actos de cultura, al cambiar su estado natural.

La naturaleza humana en su estado primordial, incorrupto, no nos es dada. Como lo encontramos el hombre ya está sellado por una imagen, un artefacto. A diferencia de todos los otros seres el ser humano está dotado con la conciencia de su propio ser, no solo con la conciencia de la presencia de otros seres. La conciencia-de implica conocimiento de la posición especial que uno ocupa en relación con otros seres. Cualquier concepción acerca de lo que voy a hacer conmigo mismo presupone mi propio tener una imagen de mí mismo.



El hombre está dotado con un sorprendente grado de receptividad, conformidad y credulidad. Nunca está terminado, nunca es inmutable. La humanidad no es algo que ocurre en los recesos del yo. Siempre busca un modelo o un ejemplo a seguir. Lo que determina el ser humano de cada cual es la imagen de sí que adopta.

De este modo la verdad de una teoría acerca del hombre no es ni creativa ni irrelevante, pero tampoco meramente descriptiva. Una teoría acerca de las estrellas nunca llega a ser parte del ser de las estrellas. Una teoría acerca del hombre entra en su conciencia, determina su auto-comprensión y modifica su misma existencia. La imagen del hombre afecta la naturaleza del hombre. Cualquier intento de derivar una imagen a partir de la naturaleza humana solo puede resultar en extraer una imagen originalmente inyectada en ella.

Las ciencias del comportamiento han enriquecido nuestro conocimiento de hechos psicológicos, biológicos y sociológicos y de patrones de comportamiento por medio de observación y descripción. Sin embargo no hemos de olvidar que en contraste con los animales, el hombre es un ser que no solo se comporta, sino que también reflexiona acerca de cómo se comporta. La sensibilidad para el comportamiento de uno mismo, la capacidad

para cuestionarlo, para considerarlo como un problema más que como una estructura consistente exclusivamente de hechos irreducibles, inmutables y últimos, es una cualidad esencial del ser humano. El hecho de que para la mente del hombre su comportamiento sea un problema en lugar de un hecho incuestionable e inmutable, es un dato de actividad interior tan importante como los hechos de comportamiento exterior.

La interdependencia empírica, el deseo de ser exacto, de atender a los “datos duros” que están sujetos a medición, puede derrotar su propia finalidad. Nos hace ciegos a los hechos detrás de los hechos –a aquello que hace humano al ser humano no es solo funcionamiento mecánico, funcional, sino la capacidad para tomar decisiones constantemente.

Al preguntar acerca del hombre preguntamos al hombre lo que sabe sobre sí mismo como ser humano. Este autoconocimiento es parte de su ser.

Los hechos exhibidos en la vida, recortados de las decisiones antecedentes y de las determinaciones, de actitudes simultáneas así como de reacciones subsecuentes y reflexiones, no pueden ser descritos exactamente.

Es una asunción intelectualmente asfixiante el considerar un patrón de comportamiento como pura y simple cuestión de hecho solo porque puede ser sometido a métodos exactos de indagación. ¿No es una falacia el considerar un patrón de comportamiento como si fuese una ciudad fantasma, una aglomeración de edificios sin un alma viviente que los habite? Un patrón de comportamiento humano no es un monumento a una vida que se ha ido, sino un drama pleno

de vida. Es tanto un sistema como un tanteo, un hondear, un golpear hacia adelante; solidez tanto como estallido, desviación, inconsistencia; no un orden final sino un proceso, condicionado, manipulado, cuestionado, desafiado, y guiado por una variedad de factores.

Si nos quedamos exclusivamente en los hechos del ser humano y desatendemos lo que está en juego en *ser humano*, nuestra comprensión del hombre es peligrosamente incompleta. Los hechos, el comportamiento actual del hombre, son explícitos; lo que está en juego es implícito. Dado que los patrones de comportamiento pueden ser fácilmente observables y descritos con un grado de precisión estadística, nos inclinamos a reducir al todo del hombre a lo que es explícito, manifiesto, observable.

Es un error, sin embargo, identificar la esencia del hombre con sus manifestaciones. El poder y el secreto de su ser radican tanto en lo no dicho como en lo no proclamado, en lo tácito y lo inefable, en los actos de toma de conciencia que desafían la expresión así como en las vasijas que el hombre crea para su expresión.

Las cosas físicas pueden ser definidas en términos de propiedades objetivas; el hombre puede ser entendido solo en términos de su situación total, en términos de las demandas que está llamado a responder. El problema clave del hombre no es su naturaleza, sino lo que hace con su naturaleza.

El ser humano, por tanto, no ha de ser reducido a una naturaleza humana. El ser humano es tanto un hecho como un desiderátum, una constelación dada, como una oportunidad. Puede ser entendido solo en relación con un reto. Incluye ambos aspectos: el proceso y la estructura de los hechos de su ser; la sorpresa y los eventos que llegan a acontecer en su existencia.



El yo como problema

El hombre no es nunca neutro o indiferente en relación con su propio yo. Al establecer el conocimiento de sí mismo no pueden mantenerse separados el amor y el conocimiento, el juicio de valor y la descripción fáctica. El conocimiento de sí mismo no implica ni aceptación ni rechazo. La relación que se guarda con el yo es inconcebible sin la posesión de ciertos estándares o preferencias de valor.

Los hechos de existencia personal no son meramente dados. Son dados mediante auto-comprensión, y la auto-comprensión es una interpretación, dado que todo acto de auto-comprensión implica la aplicación de juicios de valor, normas y decisiones, y es el resultado de atención selectiva, reflejando una perspectiva particular. De este modo, aun los hechos de mi existencia se me revelan por vía de interpretación, cuyos términos determinan el modo de mi vivir y auto-comprenderme.

La auto-comprensión difícilmente puede ser mantenida dentro de los límites de la descripción de hechos, dado que el mismo yo es un compuesto de hechos y de normas, de lo que *es* de este modo como de la conciencia de lo que *debería* de ser. La esencia de ser humano es valor, el valor implicado en el ser humano.

[...] la raíz de la auto-comprensión está en la conciencia del yo como proble-

ma; ella opera como reflexión crítica. El desplazamiento de la complacencia, cuestionamiento del yo, sus actos y sus rasgos peculiares son la primera motivación para la auto-comprensión.

La auto-comprensión es enteramente dependiente del auto-enjuiciamiento, y no ha de equipararse con la observación o la auto-observación. La mera descripción, la simple aceptación dogmática del yo, equivale a la des-problematización del hombre y es realmente el cese de la auto-comprensión. Brevemente, si ser humano sigue siendo un problema tenemos que advertir que el método de descripción, usado de forma exclusiva, en el mejor de los casos puede ofrecernos auto-observación, pero es incapaz de enfrentar el problema.

Preocupación por el hombre

Cuestionarse es un modo de ser humano. Pero preguntarse puede ser solo el mero errar, moverse sin meta, vagabundeo, divagación. Canalizar nuestro cuestionar en forma de pregunta es la imposición de un patrón y un procedimiento sobre la mente.

Hay más de una pregunta que puede ser planteada. La elección de la pregunta determina el curso de la indagación. En otras palabras, cada pregunta es un patrón preconcibido. Un patrón ordena el cuestionarse incoactivo y determina de antemano el proceso de pensar acerca de su tema.

Siempre hemos de comenzar por el principio. Los problemas más vitales no pueden

ser propuestos vicariamente. No hay solución que se establezca de una vez por todas. Todos nosotros hemos de ponderar la misma pregunta y maravillarnos con los mismos acertijos. Del mismo modo como tuve que pasar por infancia, adolescencia y madurez, así también tengo que pasar por crisis, vergüenzas, angustias, y luchas con este asunto básico.

Al plantear la pregunta sobre el hombre tengo en mente no solo una pregunta acerca de la esencia, sino también una pregunta acerca de la situación concreta en la que nos encontramos a nosotros mismos, una situación que pone el problema del hombre bajo una nueva luz. El asunto es viejo, y sin embargo la perspectiva es de emergencia. Lo nuevo en esta época es la terrífica seriedad de la situación humana. Preguntas que hoy planteamos seriamente podrían haber parecido extremadamente absurdas hace veinte años; como, por ejemplo: ¿Somos la última generación? ¿Es esta la última hora de la civilización occidental?

La filosofía no puede ser la misma después de Auschwitz y de Hiroshima. Ciertas supuestos acerca del hombre han demostrado ser falaces, se han hecho añicos. Lo que por mucho tiempo se ha considerado como un lugar común ha demostrado ser utopismo.

Para ser relevante la Filosofía ha de ofrecernos una sabiduría para vivir –relevante no solo en el aislamiento de nuestras habitaciones de estudio, sino también en momentos de enfrentamiento de crueldad creciente y de la amenaza de desastre. La pregunta por el hombre ha de ser ponderada no solo en las salas de aprendizaje sino también en presencia de presos en campos de exterminio, y a la vista del hongo de una explosión nuclear.

¿Qué está ocurriendo en la vida del hombre, y cómo hemos de captarlo? Preguntamos para saber cómo vivir.

[...] En otros asuntos el indagador y el tema están separados: Conozco las montañas rocallosas, pero no soy las montañas rocallosas. Sin embargo en relación con el conocimiento de mí mismo, yo soy lo que busco conocer; ser y conocer, sujeto y objeto, son uno. Hemos visto que no podemos reflexionar acerca de la humanidad del hombre y mantener una relación de completo desapego, dado que toda comprensión del hombre se deriva de la auto-comprensión, y no se puede permanecer distante del propio yo.

El problema clave del hombre no es su naturaleza, sino lo que hace con su naturaleza. El ser humano, por tanto, no ha de ser reducido a una naturaleza humana.

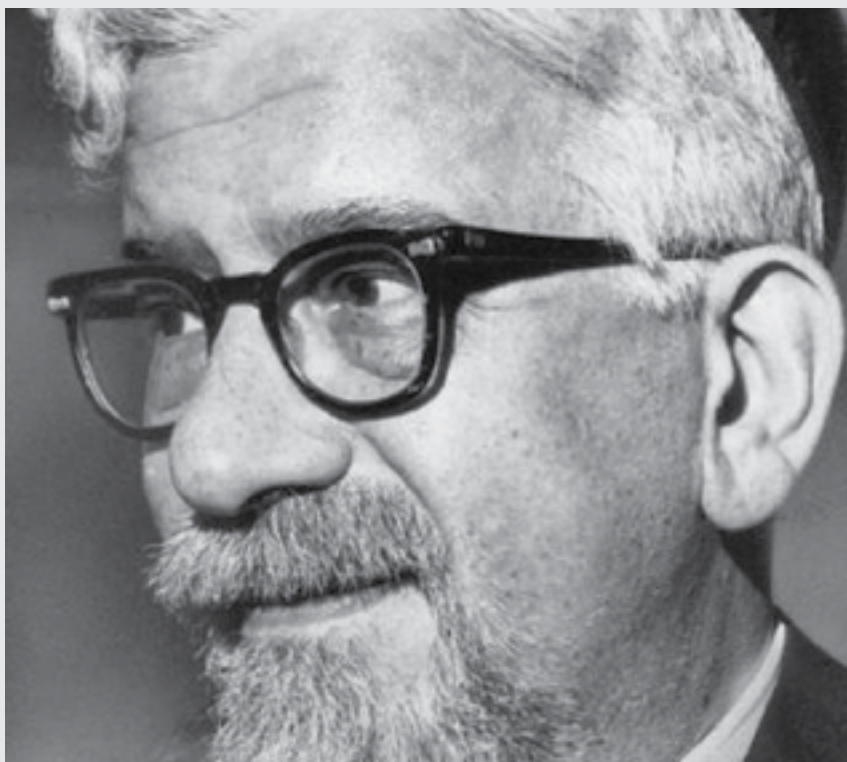
Las intuiciones más valiosas sobre la situación humana se han ganado no por medio de la paciente introspección o el escrutinio sistemático, sino más bien mediante sorpresa y sacudida a causa de errores dramáticos. En verdad, normalmente es en el despertar de la frustración, en momentos de crisis y auto-desengaño y raramente a partir del asombro por los logros gloriosos del hombre como surge la reflexión.

Esta es una época en la que es imposible pensar acerca de la situación humana sin vergüenza, angustia y desagrado, en la que es imposible experimentar regocijo sin pena e infinito dolor de corazón, observar los triunfos personales sin dolores de vergüenza.

¿Por qué planteamos la pregunta acerca del hombre? Porque el conocimiento acerca del hombre que habíamos aceptado como de suyo evidente ha demostrado ser una masa de burbujas que se rompen al menor aumento de temperatura. Algunos de nosotros vivimos en consternación por lo que el hombre ha revelado sobre sí mismo.

Lo más enfermo de nuestra época es la falta de consciencia, más que la falta de nervios. Nuestra conciencia no es la misma. Entorpecida por su propia bancarrota; tambaleando por la inmensa complejidad del reto, nuestra conciencia se convierte en objeto de automatismo. Sería insensibilidad el orgullo por nuestro pasado inmediato, así como el optimismo sobre nuestro futuro inmediato sería estupidez. En el período de la Ilustración una preocupación mayor de la filosofía era emancipar al hombre de las cadenas del pasado. Hoy nuestra preocupación parece ser el protegernos a nosotros mismos contra el abismo del futuro.

No se puede estudiar la condición del hombre sin ser tocado por la grave situación del hombre. Si bien desde el punto de vista biológico sigue intacto, el hombre está esencialmente afligido por el sentido de la falta de ayuda, de descontento, de inferioridad, de temor. Externamente, el *Homo sapiens* puede pretender estar satisfecho y ser fuerte; internamente es pobre, necesitado, vulnerable, siempre al borde de la miseria, expuesto a sufrir mental y físicamente. Rasca su piel y te encuentras con pesar, aflicción, incertidumbre, miedo y dolor. La disparidad entre su apariencia y su realidad es una condición de integración social. El precio que para ser aceptado en sociedad son represiones. La adaptación implica asentir a auspicios ajenos, concesiones de conciencia, inevitables hipocresías. Es, en verdad, con frecuencia “una vida en una tranquila desesperación”.



La lógica de ser humano

El objetivo es una indagación en la lógica de ser humano. ¿Qué significa ser humano? ¿Cuáles son los fundamentos sobre los cuales justificar el llamado *del ser humano* a *ser humano*? ¿Es la humanidad del hombre una intuición inobjetable? ¿Una asunción básica del hombre, tan intrínseca al ser humano como la habilidad para contar o la capacidad para caminar en dos piernas? ¿O es un sueño caprichoso, un estado cambiante, contingente y accidental de la mente que se ha de explicar psicológicamente como derivable? En otras palabras ¿El ser humano forma parte de la “naturaleza” como una necesidad del ser o es un epifenómeno, una apariencia sobrepuesta, que se borra fácilmente?

Ser humano y *ser un ser humano* son interdependientes, y los componentes del primero están inherentemente relacionados con los

hechos y los móviles del segundo. ¿De qué soy consciente cuando pienso en la existencia que yo soy? ¿Qué siento de mi existencia como siendo humano?

Algunas definiciones del hombre

¿A quién me refiero cuando pregunto por el hombre? Me refiero a mí mismo tanto como a otros sí mismos. El tema sobre el que pregunto es excesivamente cercano a mí. No solo lo percibo; lo soy yo, tanto como lo represento. Para conocer a otros debo conocerme a mí mismo, tanto como el comprender a otros es un prerequisite necesario para entenderme a mí mismo.

La máxima “conócete a ti mismo” que estaba inscrita en el pórtico del templo de Apolo en Delfos, se refería al auto-conocimiento en relación con los dioses: “Conoce que eres un ser humano y nada más” – una advertencia contra la presunción (*hybris*) y un llamado a la virtud apolínea de la temperancia (*sophrosyne*).² Fue Sócrates quien aisló la naturaleza del hombre como un problema en sí mismo, sin consideración a su relación con los dioses, y utilizó la máxima “conócete a ti mismo” en el sentido de auto-examen.³ El hombre ha de interrogar su propia naturaleza; por medio del auto-conocimiento el hombre se encuentra con innumerables bendiciones, y a causa de la ignorancia de sí mismo, con muchos males.⁴

Esta carencia, que se encuentra en un contraste tan marcado respecto del avance de nuestro conocimiento acerca de otras mate-

rias, es ya en sí mismo un problema mayor. ¿Por qué es el hombre tan elusivo, a pesar de ser el ente más auto-expresivo que nos es conocido?

El recto conocimiento del hombre es un prerequisite para el conocimiento correcto que el hombre tiene acerca del mundo. Todas las decisiones, cognitivas, morales, estéticas, están determinadas por la concepción de nuestro propio ser.

En el esfuerzo por comprender la naturaleza del hombre se han sugerido numerosas definiciones que han permitido alcanzar una comprensión realista, y que han iluminado muchos aspectos de su naturaleza y condición. Y sin embargo, estas definiciones se quedan cortas en nuestra situación de hoy, en la que las cuestiones últimas se han convertido en problemas inmediatos.

¿Qué es el hombre? Un gusano arrastrándose en un guijarro, la tierra; una mota de vida flotando a través de la inmensa bastedad del universo.

Sabemos que el hombre es más semejante a un simio que lo que un simio es semejante a un sapo. Pudiera ser que “el hombre no solo se ha desarrollado a partir del reino de los animales; fue, es y siempre seguirá siendo un animal.” ¿Pero es ésta toda la verdad acerca del hombre?

[...]Estamos dispuestos a aceptar como adecuada la definición del perro como un mamífero carnívoro domesticado, y la de un pez como la clase de animales vertebrados que viven exclusivamente en el agua. ¿Pero

2. Cfr. *Carmides* 164; NILSSON, Martin, *Greek Piety*, W W Norton & Co, Oxford, 1948), pp. 47 y ss; también ALTMANN A., “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism”, en *Biblical and Other Studies*, Ed. ALTMANN A., Cambridge, Mass., 1963, pp. 183 y ss.

3. *Fedro* 230. También se atribuye a Tales: Diogenes Laertius *Thales*, sección 40.

4. Xenófanes *Memorabilia* IV, 2, 24.

La filosofía no puede ser la misma después de Auschwitz y de Hiroshima. Ciertas supuestos acerca del hombre han demostrado ser falaces, se han hecho añicos.

estamos dispuestos a aceptar la definición del ser humano como un individuo del tipo más elevado de mamífero existente o que se sepa que ha existido?

¿Qué buscamos conocer?

Estas definiciones traicionan una profunda inclinación a concebir al hombre como un ser hecho a imagen del animal. Indudablemente, existe en el hombre un deseo consciente de ser animal “natural” en la experiencia de la carnalidad, o incluso a identificarse a sí mismo en destino y esencia como animal. Sin embargo, es cuestionable si este deseo puede servir como una clave en la solución del acertijo del ser humano. ¿Se ha de considerar como evidencia de que en lo más profundo el ser del hombre es lo animal o más bien como un deseo de experimentar lo que en realidad no es?

Esta tendencia – tan extendida en la reflexión antropológica – a comprender al hombre en comparación con el animal, desde la perspectiva de lo que sabemos acerca del animal está condenada a ofrecer respuestas que no están relacionadas con nuestra pregunta. Es verdad que la anatomía y la fisiología despliegan innumerables puntos de semejanza entre el hombre y el animal. Sin embargo, con todo lo que guarda de semejanza en composición y funciones, destaca mucho más el contraste. Al plantear la pregunta acerca del hombre nuestro problema no es el hecho innegable

de su animalidad, sino el enigma de lo que hace, a causa de y a pesar de, con o más allá de su animalidad. La pregunta acerca del hombre no es provocada por lo que tenemos en común con el reino animal, ni es una función derivada de lo que es animal en el hombre.

El hombre en búsqueda de su propia comprensión no está motivado por un deseo de clasificarse a sí mismo zoológicamente, o por encontrar su lugar dentro del mundo animal. Su búsqueda, su cavilar acerca de sí mismo, es ante todo un acto de disociación y distanciamiento respecto del mero ser: animal o cualquier otra cosa. La búsqueda de auto-comprensión es una búsqueda de autenticidad de la esencia, una genuina búsqueda de no perderse en el anonimato, en lo ordinario, en lo que ocurre con implacable naturalidad.

El abismo entre lo humano y lo no humano solo puede ser comprendido en términos humanos. Incluso la derivación del humano a partir de lo no humano es un problema humano. Así, el apuntar al origen del hombre nos remite a la cuestión: ¿Qué queremos significar con “el hombre” cuyo origen intentamos explorar?

El hipopótamo bien puede considerar al hombre, con su debilidad física, su imprevisibilidad emocional y su confusión mental como un engendro, como una especie animal

desafortunada y perversa. Sin embargo al preguntar acerca del estatus del hombre obviamente tomamos los estándares del hombre. ¿Qué es lo que revelan estos estándares acerca de su ser interior?

¿Acaso no es posible que, al seguir el ejemplo de Aristóteles y contemplar al hombre en términos de la especie animal, estemos buscando al hombre desde la perspectiva equivocada? El

Toda generación tiene una definición del hombre que merece. Pero me parece que a nosotros, los de esta generación, nos ha ido peor de lo que merecemos. El aceptar una definición es la manera en que el hombre se identifica a sí mismo sosteniendo un espejo en el que puede echar un vistazo a su propio rostro. Es una característica de la situación interior del hombre contemporáneo el que el modo plausible de identificarse a sí mismo sea



sentido en el que el término animal es usado al definir al hombre entero está lejos de ser claro y exacto. ¿Conocemos realmente la vida interior de los animales? ¿Es posible para nosotros sentir la pura animalidad, no mezclada con la humanidad? ¿Es la animalidad de un ser humano la misma que la animalidad de un animal? ¿Sería válido definir a un simio como un ser humano sin la facultad de la razón y con la habilidad de hacer herramientas?

el mirarse a sí mismo en la imagen de una máquina. “La máquina humana” es hoy una descripción más aceptable del hombre que la del animal humano. El hombre es simplemente “una máquina dentro de la que colocamos lo que llamamos comida y producimos lo que llamamos pensamiento.” Un ser humano es “un ingenioso ensamblado de plomería portátil”. La definición se remonta al Siglo XVII.⁵ Nunca antes, sin embargo, ha sido tan ampliamente aceptada como plausible. Un animal se halla frente a nosotros como un misterio; una máquina es una invención.

5. El primer pronunciamiento explícito del Hombre como máquina se remonta a *L'Homme machine*, el título de la famosa obra de La Mettrie (1709-51), en la que las actividades humanas físicas son explicadas como funciones mecánicas del cerebro. Descartes había negado la posibilidad de concebir al hombre como una máquina (*Discurso del Método*, parte V).

No debemos tomar a la ligera los pronunciamientos del hombre sobre sí mismo. Ciertamente revelan, así como afectan su actitud básica. ¿No es correcto afirmar que con frecuencia tratamos al hombre como si fuese hecho a imagen de una máquina más que a imagen de Dios?

Sin embargo, lo que buscamos conocer acerca del hombre no es solo su disposición, los hechos de la vida, sino también su significado y vocación, las metas de vida. Contemplándolo poco a poco acaso podamos toparnos con su parentesco con la animalidad. Contemplado como un todo, sin embargo, la situación del ser humano es una situación en la que los hechos y los fines, la disposición y la sed de significado están interconectados

Las implicaciones de ser humano

El hombre cuenta con muy pocos amigos en el mundo, ciertamente muy pocos en la literatura actual acerca de él. El Señor en el Cielo puede dar prueba de ser su último amigo en la tierra. ¿No es posible que el berrinche que atestiguamos se deba a nuestro estar atrapados por un avasallador auto-desprecio, por un sentido superior de inferioridad?

La tragedia de esta insidiosa auto-denigración está en el cultivo de la duda acerca de si el hombre es digno de ser salvado. La enorme difamación del hombre puede traer la ruina de todos nosotros. La aniquilación moral lleva al exterminio físico. Si el hombre es despreciable ¿Por qué estar molesto por la extinción de la especie humana? El eclipse de la humanidad, la incapacidad de sentir nuestra relevancia espiritual, de sentir nuestro estar involucrados en la tarea moral, es un terrible castigo.

El hombre es nuestro principal problema. Su realidad física y mental no están en cuestión; su significado, su relevancia espiritual es una cuestión que clama por una respuesta. No es correcto sugerir que la agonía del hombre contemporáneo es la agonía de un hombre espiritualmente aturdido? La imagen del hombre es mayor que el marco dentro del cual se le contrajo; hemos sobreestimado la naturaleza del hombre. Aun la manera en que planteamos la pregunta sobre el hombre está prejuiciada por nuestra concepción del hombre como una cosa. Preguntamos: *¿Qué es el hombre?* Con todo, la verdadera cuestión debería de ser: *¿Quién es el hombre?*⁶

Como una cosa el hombre es explicable; como persona es ambas cosas: un misterio y una sorpresa. Como una cosa es finito; como persona es inagotable.

6. "¿Qué es el hombre?" significa qué tipo de cosa es, "Quién" es un pronombre que pide la identificación de una persona o de personas. La pregunta bíblica: "¿Quién es el hombre como para que te acuerdes de él?" (Salmo 8, 4), "¿Qué es el hombre de quien has hecho tanto de él?" (Job 7, 17) realmente quieren decir: ¿Cuál es el valor del hombre...?

LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA: CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL DERECHO PARA LOS ANIMALES

HILDA NELLY LUCANO RAMÍREZ* Y JAIME TORRES GUILLÉN**

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

** Licenciado en Letras por la Universidad de Guadalajara, Maestro en Filosofía con especialización en Ciencias Sociales por el ITESO y Doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social. Director de la Revista *Piezas* y Profesor del Instituto de Filosofía, A. C.

Resumen: las teorías de la justicia contemporáneas tienen una base antropológica y ética que no les permite pensar el “derecho” más allá de las relaciones entre sujetos racionales, libres, autónomos e iguales entre sí. Uno de sus límites es que las relaciones entre animales humanos y no humanos no son tratadas en las teorías de la justicia. El enfoque de capacidades de Martha Nussbaum abre una ventana para pensar dicha relación y considerar derechos para los animales. El artículo se centra en una problemática filosófica que tendría como objetivo esbozar una idea de justicia que apele al reconocimiento moral y jurídico de los animales no humanos. Seguimos el problema a través del sugerente enfoque de capacidades de Nussbaum en debate con Adela Cortina.

Palabras clave: justicia, derecho, dignidad, animales, capacidades, Martha Nussbaum, Adela Cortina.

Introducción

Aunque los orígenes y conceptualización de las teorías de la justicia modernas¹ difieren entre sí, comparten un principio antropológico y moral básico: son los animales humanos los únicos merecedores de reconocimiento ético y jurídico. También, con sus matices y diferencias marcadas, en las teorías de la justicia moderna, tal principio está basado en un anhelo o ideología política: el igualitarismo entre seres humanos.²

1. Después del utilitarismo de John Stuart Mill, las teorías de la justicia distributiva se podrían clasificar en: Liberales (RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1995; DWORKIN, R. *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1989), marxistas (VAN PARIJS, P., *¿Qué es una sociedad justa?*, Ariel, Barcelona, 1993; ROEMER, J., *Un futuro para el socialismo*, Crítica, Barcelona, 1993), Comunitaristas (WALZER, M., *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993; SANDEL, MICHAEL J., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000), Feministas (MACKINNON, Catharine A., *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid, 1995; BENHABIB, Seyla, *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Alfons El Magnànim: Generalitat Valenciana, Valencia, 1990).
2. Un trabajo arqueológico sobre los orígenes del igualitarismo en occidente puede consultarse en DUMONT Louis, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1999.

Basadas en el igualitarismo, las teorías distributivas sobre la justicia intentan responder al desafío de especificar qué se distribuye (dinero, derechos, oportunidades, poder, recursos) cómo distribuir (bajo qué criterios) y entre quiénes (ciudadanos, hombres, mujeres, comunidad, pueblos, niños, sociedad). En buena medida la teoría de la justicia que más ha influido en el escenario político, jurídico y ético de los últimos años es sin duda la teoría contractual sobre la justicia de John Rawls.³

Se sabe que las teorías modernas del contrato social se centran en la idea de que existen sujetos capaces de establecer racionalmente pactos entre sí. En los inicios de la teoría contractualista, un contrato aparece en el momento en que los interesados renuncian a la violencia para mantener sus prerrogativas individuales a cambio de obtener paz y ciertos beneficios. Ahí, los sujetos se imaginan agentes libres, autónomos e iguales.⁴ Fue la filosofía política del Estado de Thomas Hobbes, John Locke y J. J. Rousseau, sustentada en el argumento de la voluntad prudente, la que postuló las primeras bases del contractualismo.⁵ Posteriormente, las teorías del contrato social iniciadas con I. Kant, ofrecieron elementos procedimentales a las sociedades que implementan una política basada en la igualdad de las personas y el valor de respetar los acuerdos tomados entre pares. Siendo esto así, sólo las personas libres y racionales podrían promover sus intereses aceptando un pacto social en el que el punto de partida fuese la igualdad entre los interesados.



El experimento mental de los primeros filósofos del contrato, basados en principios antropológicos (sujeto libre, autónomo e igual que otros) y morales (beneficio mutuo y reciprocidad) como fuente del derecho moderno, ha representado una

*Para saber más: *AnimaNaturalis* es una organización internacional dedicada a establecer, difundir y proteger los derechos de todos los animales. Vid. www.animanaturalis.org

3. Cfr. GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999.
4. Es verdad que el contractualismo adquiere diferentes matices a la hora de abordar a cada filósofo que lo trata. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Rawls, enfatizan aspectos particulares del contrato social, sin embargo, sí se puede afirmar que libertad, igualdad y autonomía, son los tres conceptos que, en el experimento mental, los filósofos del contractualismo, han usado para formar su idea la relación Estado y sociedad. Cfr. KERSTING Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, DAAD/Goethe Institut/UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés, México, 2001.
5. KERSTING, *op. cit.*, p. 184.

El límite principal del contractualismo inicia de manera natural en el seno de su creación. Al ser construcciones hipotéticas de la vida real de los individuos, no se puede pensar como un consenso unívoco realizable en la esfera concreta de la vida de las personas.

opción teórica al fundamento del Estado y la socialización. Sin embargo, en la estructura empírica de la vida social, la legislación derivada del contractualismo y concretada en el derecho, excluyó por mucho tiempo a mujeres⁶, niños y personas con alguna discapacidad física o mental⁷ ya sea por considerar que éstos, no cumplían con una base de racionalidad, igualdad, capacidad física o mental e intereses comunes necesarios para todo contrato en su sentido legal.⁸

Además, a pesar de la herencia cosmopolita de la filosofía del derecho kantiano, otro tanto sucedió con personas que decidieron vivir en un país distinto al que nacieron, pero que su traslado lo realizan al margen de las leyes vigentes del lugar que eligieron para continuar su vida. Al no tener una ciudadanía o nacionalidad expedida por alguna autoridad del país “anfitrión”, no están autorizados para participar y cooperar en la vida institucional de éste y así demandar beneficios básicos para su existencia: trabajo, salud, educación, participación política, justicia y libertad. En estas condiciones no se considera un sujeto de contrato jurídico y por

tanto está excluido al menos formalmente de la sociedad a la que eligió como lugar de residencia.

En realidad el límite principal del contractualismo inicia de manera natural en el seno de su creación. Al ser construcciones hipotéticas de la vida real de los individuos, no se puede pensar como un consenso unívoco realizable en la esfera concreta de la vida de las personas. Es sólo eso, una idea regulativa, un experimento mental en la cabeza de los filósofos que intenta justificar la legitimación del poder, el Estado, la libertad individual, la soberanía popular o el derecho constitucional. Lo interesante del contractualismo está en que se presenta como un criterio racional para crear obligaciones vinculantes reales al interior de la vida social.⁹

Por lo anterior, los defectos de las teorías del contrato social son evidentes si se quieren aplicar de manera inmediata en la vida concreta de los individuos y más en contextos diferentes de los que fueron pensados. Pero las limitaciones se tornan más visibles si se abordan problemas de justicia relacionados con animales no humanos. De entrada, es justo reconocer

6. Véase: ACUÑA MURILLO Ivonne, “Repercusiones actuales de la exclusión política de las mujeres en el pensamiento filosófico del contrato social de los siglos XVII y XVIII”, en línea: https://www.academia.edu/1487311/_Repercusiones_actuales_de_la_exclusion_politica_de_las_mujeres_en_la_teor%C3%ADa_del_contrato_social_de_los_siglos_XVII_y_XVIII_ [fecha de consulta: 05 de febrero 2014].

7. SALGUERO SALGUERO Manuel, “Limitaciones del contractualismo y dimensión transnacional de los derechos humanos” en *IUS Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, año V núm. 2 8, julio - diciembre de 2011, pp. 39-67.

8. TAFALLA Martha (Ed.), *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, p. 22.

9. KERSTING Wolfgang, *op. cit.*, p. 251. Ahí también está instalada la Teoría de Justicia de John Rawls al orientar su interés en las “instituciones políticas, económicas y sociales fundamentales que, con la determinación de derechos y obligaciones de los hombres y de la distribución de los resultados de la cooperación social, influyen de manera profunda y por principio sobre las oportunidades de vida de cada individuo”. *Ibid.* p. 254.

que esta tradición filosófica niega los deberes morales de los humanos para con los animales no humanos y aunque algunas veces incluye caridad y compasión¹⁰, éstos quedan fuera de toda consideración de justicia tanto moral como jurídica porque no son considerados sujetos. Entonces, los deberes para con ellos son la mayoría de las veces nulos. Es claro que en la base antropológica y moral que sustenta el contractualismo, los animales no cuentan. Por ofrecer un dato, en su Teoría de la Justicia John Rawls escribió:

Last of all, we should recall here the limits of a theory of justice. Not only are many aspects of morality left aside, but no account is given of right conduct in regard to animals and the rest of nature. A conception of justice is but one part of a moral view. While I have not maintained that the capacity for a sense of justice is necessary in order to be owed the duties of justice, it does seem that we are not required to give strict justice anyway to creatures lacking this capacity. But it does not follow that there are no requirements at all in regard to them, nor in our relations with the natural order. Certainly it is wrong to be cruel to animals and the

destruction of a whole species can be a great evil. The capacity for feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly imposes duties of compassion and humanity in their case. I shall not attempt to explain these considered beliefs. They are outside the scope of the theory of justice, and it does not seem possible to extend the contract doctrine so as to include them in a natural way.¹¹

Es verdad que en buena medida John Rawls fue sensible a los deberes de compasión y de humanidad ante los animales, pero su teoría de justicia, basada en una antropología y ética contractualista le impidió pensar de otra manera. Cuando Rawls escribe:

La justicia como equidad concibe a los ciudadanos como personas que participan en la cooperación social y, por tanto, como plenamente capaces de hacerlo y, además, durante toda una vida. Las personas así concebidas tienen lo que podemos llamar “las dos facultades morales”, que se explican del modo siguiente:

Para saber más: John Rawls (1921-2002) es considerado uno de los filósofos políticos más influyentes de la actualidad. Su pensamiento no sólo permea a la filosofía política sino a la economía, sociología y filosofía del derecho. Su obra más importante es: *Teoría de la Justicia*.

*Arma las PIEZAS: En el número 2, Febrero 2006, podrás encontrar un artículo en el que se aborda la *Teoría de la Justicia* de Rawls desde una perspectiva cristiana: ***Acerca del significado de la Teoría de la Justicia de Rawls para la Doctrina Social de la Iglesia Católica***, Franz-Josef Borman

10. Esa fue la posición de I. Kant que ha influido bastante sobre la idea de que los animales son sólo medios y no fines en sí. Cfr. GARCÍA-TREVIJANO, Carmen (comp.); “Selección histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales”, en *Teorema*, Revista Internacional de Filosofía, VOLUMEN XVIII/3 (Otoño de 1999), pp. 157-192.

11. RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, p. 512. “Finalmente, hemos de referirnos aquí a los límites de una teoría de la justicia. No sólo son muchos los aspectos de la moral que han sido dejados de lado, sino que tampoco se ha dado explicación alguna de la conducta correcta en relación con los animales y con el resto de la naturaleza. Una concepción de la justicia es sólo una parte de un punto de vista moral. Aunque no he mantenido que la capacidad para un sentido de justicia es necesaria para tener derecho a la justicia, parece que no estamos obligados a conceder estricta justicia a criaturas que carecen de esta capacidad. Pero de esto no se deduce que no exista obligación en el cuidado de ellos, ni en nuestras relaciones con el orden natural. Sin duda que es un error ser cruel con los animales y la destrucción de toda una especie puede ser un gran mal. La capacidad de los animales para sentir placer y dolor y para una variedad de formas de vida, nos impone claramente deberes de compasión y de humanidad para con ellos. No intentaré explicar estas creencias aquí consideradas. Se encuentran fuera del alcance de la teoría de la justicia, y no parece posible extender la doctrina del contrato para incluirlas de una manera natural.” (negritas y traducción propia).

a) Una de esas facultades es la capacidad de poseer un sentido de la justicia: es la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social.

b) La otra facultad moral es la capacidad de poseer una concepción del bien: es la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien.¹²



No considera a los animales no humanos como partícipes de los beneficios de la justicia como equidad porque su teoría trata más de asuntos políticos que morales. Entonces, si su teoría de la justicia es una filosofía política, más que una filosofía

moral aplicada, para el caso aquí tratado, “tiene un alcance mucho menor que las doctrinas morales filosóficas comprensivas tales como el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo, entre otras.”¹³ Sin embargo no estaríamos de acuerdo con Nussbaum cuando expresa que “se podría aducir que el error de Rawls no es tanto filosófico como empírico. No acabó de entender lo inteligentes que son los animales, lo capaces que son de establecer relaciones (tanto con seres humanos como entre sí) que implican formas complejas de reciprocidad”.¹⁴ Simplemente Rawls era consciente de los límites (no error) de su contractualismo al aceptar que la justicia como imparcialidad expuesta en *Teoría de la justicia*, “no abarcaría todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto a los animales y al resto de la naturaleza”.¹⁵

Ante esta situación ¿En qué condiciones podría una teoría de la justicia, contractualista o no, incluir a los animales no humanos en el reconocimiento moral y jurídico de los animales humanos? El artículo centra su interés entonces en una problemática filosófica: reflexionar una idea de justicia que apele al reconocimiento moral y jurídico de los animales no humanos, inspirándonos en el pensamiento de Martha Nussbaum.

Por lo que a esto toca, es común encontrarse en la literatura sobre la ética animal la crítica al especismo de Peter Singer¹⁶ y Tom Regan¹⁷, pero en realidad el tema ha sido tratado desde diversas ópticas por

12. RAWLS, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 43.

13. *Ibíd.* p. 38.

14. NUSSBAUM, Martha C., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 328.

15. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1995, p. 29.

16. *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

17. *Jaulas Vacías. El Desafío de los Derechos de los Animales*, Fundación Altarriba, Barcelona, 2006.

autores varios, incluso en filósofos tan antiguos como Pitágoras, Teofrasto o Plutarco.¹⁸ En el contexto actual, igualitaristas, prioritaristas o neokantianos también lo han hecho.¹⁹

Para este artículo, es el trabajo de Martha Nussbaum el que exploraremos, sobre todo su idea de justicia desde el enfoque de las capacidades, aplicada al tema de los animales no humanos como crítica al especismo, el contractualismo, el kantismo y el utilitarismo. Con la intención de contrastar y poner a prueba el nivel de reflexión que sugiere Nussbaum para pensar una idea de justicia que apele al reconocimiento moral y jurídico de los animales no humanos, presentaremos la posición de Adela Cortina en torno a la negativa de esta filósofa de otorgar consideraciones morales y jurídicas a aquellos. Posteriormente realizaremos un balance de ambas posturas en cuanto a sus alcances y límites, para finalizar señalando, a manera de esbozo, las posibilidades de extender el concepto de derecho más allá de lo que supone tanto el igualitarismo de las teorías de la justicia modernas, como la propuesta de Nussbaum.

I

El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum como extensión de la justicia hacia los animales no humanos

De entrada hay que aclarar que el enfoque de las capacidades nació como una doctrina política acerca de los derechos

básicos de las personas y no como una doctrina moral comprehensiva y total de mundo. No pretende siquiera ser una doctrina política completa, sino que se limita a especificar algunas condiciones necesarias para que una sociedad sea mínimamente justa, en la forma de un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos.²⁰ De esta manera el término justicia, Nussbaum lo relaciona con los derechos básicos (libertad, igualdad, respeto, dignidad). En el caso de los animales, para poder transitar a una idea de justicia, se debe partir del principio de tratarlos como agentes y fines en sí mismos. Para el enfoque de capacidades, toda criatura viva debería tener la oportunidad de realizar sus funciones, intereses o deseos, esto es, sus capacidades, entendidas como lo que se *posee*²¹ y permite hacer y ser a cualquier criatura. Esto debería garantizarles los derechos básicos.

En el tema de los humanos, la teoría contractualista ofrece criterios para pensar que es asunto de la justicia garantizar derechos y dignidad para las personas. Pero lo interesante de la propuesta de Martha Nussbaum sobre el punto, es que no parte “de la premisa de que la justicia sólo pueda surgir en una situación de relativa igualdad, donde las

Para el enfoque de capacidades, toda criatura viva debería tener la oportunidad de realizar sus funciones, intereses o deseos, esto es, sus capacidades, entendidas como lo que se posee y permite hacer y ser a cualquier criatura.

Para saber más: Martha Nussbaum es una de las filósofas contemporáneas más relevantes e internacionalmente reconocida. Durante la década de los ochenta, colaboró con Amartya Sen en temas relacionados con el desarrollo y la ética. Algunas de sus obras publicadas en español: *Los límites del patriotismo*, *Las fronteras de la justicia* y *El cultivo de la humanidad*.

18. GARCÍA-TREVIANO, Carmen (comp.); “Selección histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales”, en *Teorema*, Revista Internacional de Filosofía, VOLUMEN XVIII/3 (Otoño de 1999).

19. Cfr. HORTA Oscar, “El neoaristotelismo y la consideración moral de los animales no humanos”, en *DEVENIRES* X, 19, 2009, pp. 44. En línea: http://www.academia.edu/1277028/El_neoaristotelismo_y_la_consideracion_moral_de_los_animales_no_humanos (Consulta: 12 de agosto de 2013)

20. NUSSBAUM, Martha C., *op. cit.*, p. 163.

21. Se entenderá que las capacidades para cada especie animal serán diferentes (como en el caso de los humanos), por lo que se tendría que comenzar por principios básicos. Más adelante se mostrará una propuesta al respecto.

personas buscan un acuerdo motivadas por la expectativa de un beneficio mutuo”.²² La autora piensa que no sólo los intereses económicos mueven a los sujetos a entablar relaciones justas, sino que la cooperación y la inclusión como valores intrínsecos de la socialidad humana, están presentes en semejantes fenómenos morales. Esto quiere decir que la justicia es un acto que traspasa los principios del contractualismo. En este sentido “vivir con y por los demás, de forma justa y benevolente, forma parte de la concepción pública de la persona que todos suscriben para fines políticos”.²³

Ahora bien, un elemento sustancial para lo que aquí nos ocupa, es que el enfoque de las capacidades mantiene una concepción antropológica en la que se unifica racionalidad y animalidad. La racionalidad sería sólo un aspecto del animal y no lo que define al ser humano. En este sentido si la dignidad de los humanos se sostiene en la racionalidad, habría muchos tipos de dignidad animal todas merecedoras no sólo de respeto, también de consideración, reconocimiento y justicia. Habría que agregar que para Nussbaum la racionalidad no es una facultad o capacidad opuesta a la animalidad, ambas hay que contemplarlas a la hora de comprender al ser humano.²⁴

En suma, la base filosófica de la que parte Nussbaum es una teoría del bien, más que la idea de reciprocidad económica y respeto mutuo. Para el tema de los animales no humanos, supone las capacidades de éstos en general como fines valiosos en sí



mismos, tales como el vivir, buscar salud, desarrollo, alimentarse, interactuar, libertad, goce, recrearse, en fin, la capacidad de ser y hacer en el mundo. Esta versión neoaristotélica de Nussbaum une lo justo con lo bueno. Siguiendo a John Rawls, apela a un consenso entrecruzado porque su teoría no es comprehensiva o metafísica.²⁵

Apelando a un consenso entrecruzado, discutamos el punto. Si una capacidad es aquello que un animal puede hacer para

22. NUSSBAUM, Martha C., *op. cit.*, p. 165.

23. *Ibíd.* p. 166.

24. Alasdair MacIntyre analiza este tema de manera más profunda en su libro titulado *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, : Open Court, Chicago, EUA, 1999.

25. Esto es, supone que cada una de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales existentes en una sociedad, deben aprobar una concepción de la justicia desde su particular perspectiva. Para eso se requiere debate y reflexividad. “La idea de un consenso entrecruzado se introduce para dotar de mayor realismo a la idea de una sociedad bien ordenada y para ajustarla a las condiciones históricas y sociales, de las sociedades democráticas, condiciones que incluyen el hecho del pluralismo razonable”. Cfr. RAWLS, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 58.



ser, las capacidades en cada especie serán diferentes. Pero se puede partir de unas capacidades mínimas con las cuales se establezcan criterios para la justicia con los animales no humanos. Siguiendo a Nussbaum, exponemos las siguientes:

1. Los animales tienen la capacidad de desarrollar su vida, por eso tienen derecho a la vida, sean conscientes de ello o no, por lo que se les debe tratar como seres con dignidad.

2. Para desarrollar su ser, la vida de los animales debe ser saludable y floreciente, esto es, permitir que se desplieguen sus capacidades fundamentalmente valiosas (rumiar, moverse en el agua o

aire, jugar, migrar, socializar, galopar, hibernar, según sea el caso).

3. Para que logren su ser y hacer, los animales no deben ser sometidos a violaciones de su integridad corporal, sean estas dolorosas o no, a menos que sea una necesidad y que redunde en el florecimiento del animal mismo.

4. Aunque existen animales que el mayor tiempo de sus vidas la pasan en solitario, la mayoría busca interactuar mínimamente con los de su especie, por tal motivo, tienen derecho a desarrollar sus emociones, cualquiera que éstas sean y a disponer de oportunidades para entablar relaciones afectivas.

5. El disfrute del juego y el libre movimiento, debe estar garantizado en los animales con estas capacidades.

7. Todo animal es y está en un lugar propio, por ello se debe respetar la integridad territorial del hábitat de los animales, sea éste doméstico o “natural”.

El argumento de la autora es que el enfoque de las capacidades orienta sobre asuntos de justicia para con los animales no humanos, porque la noción de dignidad no se limita a los seres humanos. La noción de dignidad cuando está encerrada en concepciones metafísicas y teológicas humanocéntricas, se limita sólo a los animales humanos, por lo que habrá que ampliarla para que se pueda integrar a los animales no humanos, por el hecho de que, éstos, también son seres valiosos en sí mismos.²⁶

En este sentido se tendría que revisar el término “derecho”, y discutirse si éste debe limitarse sólo a los humanos. Nosotros agregamos que para discutir la cuestión sobre los animales aquí tratada, habría que aceptar que la idea de justicia para con ellos, debe ser pensada más allá de la base

26. Cfr. NUSSBAUM, Martha C., *op. cit.*, p. 377.

Los animales tienen la capacidad de desarrollar su vida, por eso tienen derecho a la vida, sean conscientes de ello o no, por lo que se les debe tratar como seres con dignidad.

antropológica y moral del contractualismo, considerando que los animales no humanos tienen intencionalidades hacia su vida, o como dice Nussbaum, hacia su existencia floreciente. También agregamos que en esta cuestión, se debe ir más lejos que el utilitarismo. Esto es, el asunto no es solamente si habría que respetar el placer (Bentham) o la satisfacción de las preferencias (Singer) de los animales, sino tomar en cuenta la idea de que ellos, tienen capacidades a realizar.

En cuanto juzgamos una capacidad imprescindible para una vida digna, existen motivos morales para promover su florecimiento y desplazar cualquier obstáculo. El mundo tiene las condiciones para que florezcan animales de todo tipo, en nuestras sociedades altamente técnicas no hay razones éticas por las cuales habría que impedirlo. Entonces, no sólo es un asunto de que los animales puedan sentir dolor y sufrir por lo que habría que apelar a una cuestión de justicia para éstos, además, habría que considerar que son seres que pueden florecer como son cada cual, sin que sus vidas se malogren.

Si seguimos a Nussbaum en torno a la idea de que la justicia, su fin, es garantizar vida digna para seres de todas las clases,²⁷ no se ve el motivo por el cual la relación entre animales humanos y animales no humanos, no deba ser como agentes de vida digna y no como objetos de simple compasión o meros medios.

II

El valor de los animales y la dignidad de los humanos según Adela Cortina

Adela Cortina es una defensora de la dignidad humana. Al verse cuestionada alguna vez sobre el trabajo de la defensa de los animales decidió entrar al debate ético sobre el estatuto moral de los animales no humanos.²⁸ Su principio base para entablar el debate con los que ella denomina “animalistas” (Peter Singer, Tom Regan, Jame Rachels, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum) expresa que la dignidad es el fundamento de los derechos naturales y jurídicos de las personas. En este sentido, “los derechos son exigencias de la dignidad, no recursos, instrumentos de los que se extrae utilidad”.²⁹

Basada su discusión en la ética kantiana, las éticas comunicativas y del reconocimiento, Cortina, considera que “una ética animalista no prolonga el proyecto ilustrado de hacer justicia a los iguales, porque no hay igualdad moralmente relevante entre los seres cuya escala empieza en la ameba y alcanza hasta el ser humano”.³⁰ Se inscribe en la teoría del reconocimiento recíproco que supone dignidad sólo entre quienes tienen competencia comunicativa. Aunque reconoce el valor interno de seres valiosos y vulnerables como los animales, hacia ellos sólo habría que tener consideración moral del cuidado y responsabilidad.³¹

Adela Cortina al seguir la tesis kantiana del valor en sí mismo sólo de la persona, concluye que los humanos tenemos deberes sólo con aquellos que tienen conciencia de sí mismos y que al sufrir un daño, son

27. *Ibíd.* p. 345.

28. CORTINA, Adela, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los seres humanos*, Taurus, Madrid, 2009, p. 12.

29. *Ibíd.* p. 39.

30. *Ibíd.* p. 40.

31. *Ibíd.* p. 62.



capaces de juzgar el mal que se les hace. De esta manera los animales no humanos no podrían ser sujetos de derecho, sino sólo de cuidado.

Según Cortina, desde una postura contractualista a los animales se les somete y se les puede matar porque con ellos no hay pacto. Con ellos se está en un estado de naturaleza y por ello se les puede esclavizar, utilizar y eliminar a todos aquellos que representen un riesgo para el hombre.³² Inmediatamente repara que con “los dis-

capacitados humanos es distinto, porque pertenecen a la especie humana y eso significa que su discapacidad es un defecto y es preciso intentar remediarlo para que sean miembros de la comunidad que les corresponde”.³³

Cortina cuestiona el enfoque de capacidades de Martha Nussbaum en el sentido de que no especifica con suficiente criterio, qué capacidades serían merecedoras de consideración moral y por ende de una teoría de la justicia que extendiera la noción de derecho. Para Cortina, afirmaciones como las de Nussbaum “presentan al menos cuatro problemas: qué capacidades es de justicia empoderar, por qué es una obligación de justicia hacerlo; qué seres tienen “derecho” a ver protegidas sus capacidades (humanos, sensibles, vegetales) y cómo hay que proteger los derechos teniendo en cuenta la enorme heterogeneidad de las especies animales y, en su caso, vegetales”.³⁴

El cuestionamiento de Cortina hacia Nussbaum es principalmente, porque según ella, no están claros los criterios de selección de capacidades. Lo considera un asunto demasiado problemático debido a que es difícil saber las capacidades de cada animal; éstas están marcadas por la norma de cada especie. Además, acusa a Nussbaum de echar mano del utilitarismo sobre todo en el criterio para discernir el umbral en cada capacidad, al señalar la capacidad de sufrir.³⁵ Considera que si el discurso sobre las capacidades tiene su base en el sufrimiento animal, entonces el discurso de la dignidad de las capacidades es desplazado.³⁶ De paso sugiere que la teoría de Nussbaum es una doctrina

Para saber más:
Adela Cortina
es licenciada y
doctorada en
Filosofía y Letras
por la Universidad
de Valencia.
Actualmente
dirige la
Fundación Étnor,
una organización
afincada en
Valencia que
promueve la Ética
Económica y la
responsabilidad
social en las em-
presas. También
es miembro de la
Real Academia de
Ciencias Morales y
Políticas y en 2007
obtuvo el Premio
Internacional de
Ensayo Jovellanos
por el libro *Ética
de la Razón
Cordial*.

32. *Ibíd.* p. 91.

33. *Ibíd.* p. 100.

34. *Ibíd.* p. 105.

35. *Ibíd.* p. 160.

36. *Ibíd.* p. 161.

comprehensiva del bien, más que una moral-política de justicia.

Con respecto a la pregunta de si debemos considerar derechos para con los animales no humanos, la filósofa niega esa posibilidad. Para ella son los seres humanos los únicos capaces de pertenecer a una comunidad moral por su capacidad para la acción justificada, el reconocimiento de la dignidad propia y de los otros y el sentido de responsabilidad. Argumenta que esto es debido a que son normas de la especie y las capacidades humanas, así sean

deficientes, las que protege el derecho.³⁷

La especie humana se siente moralmente obligada a proteger a sus miembros y no a otras especies, por tal motivo a los primeros les concede derechos y obligaciones. Sobre las leyes vigentes que obligan a tratar a los

animales no humanos de forma determinada Adela Cortina concluye que “una cosa es que exista una legislación sobre el respeto a la naturaleza, y otra muy distinta, reconocerle derechos y declararla miembro activo de la comunidad política”.³⁸

Cortina le discute a Nussbaum que no es lo mismo una vida digna que una vida satisfactoria. Los animales no humanos pueden tener una vida satisfactoria (nutrirse, libres de dolor, sufrimiento, crueldad, libertad, oportunidades para relacionarse con los miembros de su mis-

ma especie, disfrutar de la luz, el agua, etc.), pero no una vida digna (derechos naturales y jurídicos). Percibir la vida como digna o indigna sólo pueden hacerlo seres capaces de tomar conciencia de ello, capaces de sentirse humillados o reconocidos, de saberse respetados o despreciados.³⁹ Según Cortina un animal sólo puede sentir dolor pero no humillación, sufrimiento pero no desprecio. Para ella ahí radica la justificación de que los animales no humanos no pueden ser sujetos de derechos.

Aunque Cortina acepta que el término “derecho” no tiene un estatuto ontológico, sino de razón práctica, esto no lo considera suficiente para repensar la idea de los derechos hacia los animales.

Aunque Cortina acepta que el término “derecho” no tiene un estatuto ontológico, sino de razón práctica, esto no lo considera suficiente para repensar la idea de los derechos hacia los animales.⁴⁰ Ella misma acepta que el término “derechos” no es un término descriptivo de ninguna característica

natural, sino expresivo de un compromiso institucionalizado que la sociedad adquiere con algunos seres.⁴¹ El respeto a las capacidades y su reconocimiento, con los humanos, sería una parte esencial de la consideración moral y jurídica. Por esta razón sostiene que no se les puede dotar de derechos a los animales no humanos, “anteriores” a la formación de comunidades políticas, como es el caso de los derechos humanos en los hombres y mujeres. A los animales sólo se les pueden otorgar normas legales para protegerlos.

37. *Ibíd.* p. 188.

38. *Ibíd.* p. 191.

39. *Ibíd.* p. 201.

40. *Ibíd.* p. 205.

41. *Ibíd.*

III

Balance general Nussbaum-Cortina. Hacia un fundamento filosófico del derecho animal

Martha Nussbaum explora la posibilidad de ampliar la idea de justicia hacia los animales no humanos por la vía del enfoque de capacidades y no por el camino del contractualismo, aunque bajo la mano de los valores políticos de éste. Su preocupación por los animales es honesta y legítima. Su reflexión ofrece elementos para un debate que requiere mayor detenimiento, conocimientos y consenso racional. Los límites del planteamiento de Nussbaum es que, en *Las fronteras de la justicia* no delimita su temática, se refiere a los animales no humanos en su gran generalidad por lo que, ante la pluralidad de especies, se tendría que especificar las capacidades de cada una de ellas y por el momento parece muy complicado.

Sin embargo, pensamos que habría que enriquecer a través del debate filosófico, su idea intuitiva de la dignidad de las especies no humanas. Sobre ello Nussbaum sólo dice que es una idea atractiva con la que puede entenderse que todas “las criaturas tienen derecho a disfrutar de oportunidades adecuadas para llevar una vida floreciente”.⁴²

En el caso de Adela Cortina, su intento por debatir con Nussbaum sobre el tema de los animales no humanos queda obtuso. Por ejemplo, Cortina no explica por qué son los seres humanos los únicos que tienen dignidad, valor absoluto y valor en sí (derechos naturales y jurídicos). Si sólo porque así lo valoramos, lo entendemos o lo decidimos los humanos, es

una arbitrariedad para no decir especismo. Si lo afirmamos porque se deriva de un supuesto teológico, habrá que ser honestos y decirlo.

Cortina alega que los animales no humanos no pueden pertenecer a una comunidad política porque con ellos no hay pacto. Pero el asunto no es que los animales no humanos deben pertenecer a la comunidad política humana y tener consideración moral para un contrato. El asunto es más bien, que la noción de derecho no se limite al contractualismo cuando se hable de otras especies animales, sino que se amplíe su significado de tal manera que la consideración moral de parte de los humanos hacia los animales no humanos, sea mucho más virtuosa que la que plantea el utilitarismo y la valoración de Cortina. Esto es, que sea respetuosa de la vida y dignidad de los animales, no que se les otorguen derechos civiles, políticos, económicos, sociales o culturales. Eso es lo que no comprende Cortina. Su argumento es más para proteger el discurso de la dignidad de la persona contra los animalistas que lo cuestionan, que su interés por los animales no humanos.

La simple pregunta de si la vida es un derecho anterior a la formación de comunidad política, podría cuestionar a Cortina lo siguiente: ¿Por qué los animales humanos deben tener derecho a la vida y no los animales no humanos?

De ambas filósofas, la posición de Martha Nussbaum es más flexible para intentar ampliar el tema de la justicia hacia los animales no humanos y de esta manera fundamentar filosóficamente, el tema del derecho animal. Por cierto, el derecho animal⁴³ no es un tema nuevo, ya en declaración adoptada por La Liga Internacional

42. *Ibíd.* p. 377.

43. Se puede consultar todo lo relacionado con el derecho animal actualmente en: <http://www.derechoanimal.info/>

de los Derechos del Animal de 1977, aprobada por la Organización de Naciones Unidas (ONU) y por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), se establecieron principios básicos sobre el asunto.

De lo que se trata es discutir en el plano filosófico, la base ética que tendría que sustentar el derecho animal en el siglo XXI. En este trabajo argumentamos que las teorías de la justicia no lo hacen, debido a que están basadas en una filosofía política y no en una filosofía moral. Por lo que toca al utilitarismo, su alcance moral es limitado para pensar el derecho animal debido a que no parte del principio de la vida de estos, sino del sentir placer y dolor.

La pregunta central que guía este trabajo, a saber: ¿En qué condiciones podría una teoría de la justicia, contractualista o no, incluir a los animales no humanos en el reconocimiento moral y jurídico de los animales humanos? Abre la posibilidad de que sea, a través de la teoría de las capacidades de Nussbaum, por donde se podría comenzar a discutir una idea de justicia para los animales, desde un punto de vista ético, que redunde en una fundamentación filosófica del derecho animal.

Palabras finales

El artículo se centró en una problemática filosófica que tenía como objeto, plantear una idea de justicia que apele al reconocimiento moral y jurídico de los animales no humanos. Seguimos el problema a través del sugerente enfoque de capacidades de Martha Nussbaum en debate con Adela Cortina. La idea es esbozar los principios de un debate por medio del cual, se extienda el concepto de derecho hacia los animales no humanos como sujetos valiosos en sí mismos.

Dicho esbozo, a nuestra manera de ver, tendría que partir de una delimitación conceptual y a la vez práctica. Primero, se debería explicitar a qué animales nos referimos y los criterios para el abordaje del tema ético sobre los mismos. A los animales no humanos que nos referimos en cuanto problema de justicia son aquellos que tienen un interés (puede ser consciente o sensible) de seguir viviendo y en general aquellos con capacidad para cerciorarse de su dolor y sufrimiento.

Los criterios para abordar un esquema de justicia para los animales no humanos sería la sensibilidad (la capacidad de sentir dolor, placer o sufrimiento), la capacidad de otorgar intencionalidad a la existencia (socializar, interactuar, organizar, tener empatía, afiliarse) y aprender de manera compleja durante el desarrollo de la vida (calcular, diferenciar, accionar). Aceptamos que falta mucho por saber de la vida animal⁴⁴, pero con lo que tenemos hasta ahora, llevamos adelante la reflexión que no busca conclusiones inmediatas, sino un diálogo y debate filosófico sobre el tema de la justicia para otras especies diferentes a la humana.

En términos prácticos, nos referimos a los animales no humanos que viven en la cercanía de los asentamientos humanos (reptiles, aves, felinos, primates, ursidos, cérvidos), a los que el humano busca para relacionarse de manera positiva o negativa, esto es para quererlos, comprenderlos, estudiarlos, esclavizarlos o matarlos (equinos, roedores, canes, rumiantes), o los que viven bajo su control directo (animales domésticos, de granja, de circo o cautivos en zoológicos). Es cierto que los efectos de la actividad humana llegan hasta los rincones más remotos del planeta, por lo que no podríamos decir que existan animales que

44. En filosofía se puede consultar: MOSTERÍN, Jesús, *El reino de los animales*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

no se vean afectados por dicha actividad, pero sería demasiado ambicioso intentar explorar una ética para los animales de una vez y para siempre y en todo lugar. Vayamos por partes, comencemos con los animales no humanos con estas características y condiciones.

Aunque pensamos que el enfoque de Nussbaum es aproximado y tiene límites, para iniciar un debate fuera de la camisa de fuerza que imponen las teorías de la justicia, es el más apropiado. El núcleo del enfoque de capacidades para la consideración ética sobre los animales, es el derecho que tienen éstos a una “amplia variedad de capacidades de funcionamiento, concretamente, a aquellas que son más imprescindibles para llevar una vida floreciente y merecedora de la dignidad propia de cada criatura. Los animales tienen derechos basados en la justicia”.⁴⁵

De esta manera, la lista básica de las capacidades de los animales que presenta Nussbaum, que arriba comentamos (vida, salud, emociones, juego, etc.) ofrece elementos para una discusión filosófica sobre la justicia para los animales no humanos. Esto quiere decir, que dicha lista, reflexionada seriamente, no sólo en función del estudio ético, sino también de los nuevos conocimientos científicos que se adquieran sobre los animales, abona para que los abordajes morales o en su caso, jurídicos sobre los animales no humanos tengan menos defectos.

Pero también, el pensamiento de Nussbaum ofrece elementos para la moral práctica que incide en el comportamiento de la actual civilización industrial capitalista. Por ejemplo, cuestiona a la industria de la carne, a la caza y la pesca como deporte; a los circos con animales, las corridas de toros y las peleas de gallos, como formas de espectáculo. Apunta al trato que pudieran recibir los animales en los zoológicos, centros de entrenamiento e instituciones que utilizan animales para alguna labor social (policía, rescate, deporte). Puede ser una llamada de atención a los departamentos de medicina y veterinaria de las universidades que comúnmente usan animales para la enseñanza de ciertos saberes y a las tiendas de animales que modifican la estética de mascotas.

En suma, aunque se puede admitir que las relaciones entre animales humanos y no humanos siempre existirá algo de tragedia, de ahí no se sigue que se deba hacer caso omiso al asunto de la justicia, ética y derecho animal. Es cierto que el esclavismo no ha sido eliminado del todo, pero su abolición ética y jurídica, ha permitido que millones de vidas humanas sean florecientes. Así también, la abolición teórica de todo especismo y humanocentrismo, seguramente lograría que muchas vidas de animales se lograran como formas de vidas dignas y valiosas. Esa es, hay que reconocerlo, una tarea pendiente de la filosofía.

45. NUSSBAUM, Martha C, op. cit. p. 385.

FILOSOFÍA, ESPIRITUALIDAD Y ACOMPAÑAMIENTO¹

*José Cándido González Guzmán**
*José Emmanuel Olvera Hernández***
*Rafael Rivadeneyra Fentanes****

*José Cándido González Guzmán es sacerdote Misionero Oblato de María Inmaculada, formador de los jóvenes en su etapa de aspirantado.

**José Emmanuel Olvera Hernández es sacerdote Misionero del Espíritu Santo, Maestro en Ciencias Sociales y formador de los jóvenes en la etapa de filosofía de la comunidad a la que pertenece

***Rafael Rivadeneyra Fentanes es licenciado en filosofía por el ITESO y maestro en filosofía por la UNIVA. Actualmente es Secretario Académico del **Instituto de Filosofía, A.C.**

Introducción

La formación para el sacerdocio y la vida religiosa se podría enmarcar en dos modelos formativos. Uno que hace demasiado énfasis en las condiciones en torno al individuo para que una estructura exterior dé soporte al sujeto; otro que valora la actitud resultante de procesos de interiorización y asimilación de determinados valores que conforma a la persona. Cada uno busca aportar a la identidad de la persona en formación, con el objeto de que asimile suficientes elementos para colocarse filosófica, evangélica y significativamente en la vida.

Para el caso de la vida religiosa consagrada orientada al sacerdocio, se puede afirmar que un momento importante del trayecto formativo, son los estudios de filosofía. Si el momento de la filosofía se orienta de cara a la vida y si ésta se acompaña para su articulación en la unidad de quien se forma, entonces, el basamento intelectual de lo filosófico, el connato espiritual de lo religioso y el redescubrimiento tanto de lo bello en el mundo, así como el

impacto de las arduas realidades humanas, se sintetizan en la experiencia de vida de quien se compromete desde el seguimiento de la persona de Jesús y la construcción del Reino de Dios. De esto tratarán estas notas que a continuación presentamos.

Como cada año tenemos en el Instituto de Filosofía, El Espacio de Reflexión y Capacitación para los Formadores de los institutos religiosos que lo integran. En esta ocasión se abordó como tema central, la relación entre la Filosofía y la Espiritualidad, dos señorías complejas de tratar pero a su vez, tan necesarias y fecundas para quienes se encuentran en procesos de formación.

Al inicio del Espacio, se plantearon preguntas que reflejan las búsquedas suscitadas por la filosofía y la espiritualidad para ahondar en lo peculiar de cada una de ellas, así como abrir la posibilidad de identificar puntos de encuentro. De aquí que las inquietudes se sintetizaran en las siguientes cuestiones: ¿Cómo lograr que los estudios filosóficos sean oportunidad de cuestionar, fortalecer y compartir lo esencial de la experiencia de fe? ¿Qué

1. Notas del IX Curso de Actualización para Formadores realizado del 4 al 9 febrero del 2014, en las instalaciones del Instituto de Filosofía, A. C.

Mientras el espíritu es la autoconciencia del ser humano expresada en una forma concreta de enfrentarse con las cosas, con los demás y consigo mismo, la espiritualidad es vivir en el espíritu o mejor, la vida del espíritu en su cualidad presente, vivo, actuante.

espiritualidad enriquecería a la filosofía para que sea respuesta a las distintas problemáticas que reconocemos en nuestro ambiente como necesidad de orientación y respuesta al mundo actual?

Sin un afán de agotar las preguntas, ni de buscar verdades definitivas, sino buscando cauces que orientaran la reflexión, se presenta el siguiente texto. Su clave de lectura es formativa, porque quiere apuntalar en los sujetos que se forman –y desde quienes los acompañan–, una posición existencial cristiana, definida, libre, consciente y lúcida.

El escrito se presenta en tres apartados, correspondientes a los tres momentos del encuentro en que la escucha, el diálogo y la reflexión se dio espacio: Espiritualidad y tiempo presente, Espiritualidad y carácter filosófico intelectual; y Espiritualidad y compromiso político. Para abordar estos tres apartados nos acompañaron el Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún y los PP. Jesuitas Héctor Garza Saldívar y Francisco López Rivera. Al final se hace una reflexión general a modo de cierre.

Filosofía, presente y espiritualidad

Mientras el espíritu es la autoconciencia del ser humano expresada en una forma concreta de enfrentarse con las cosas, con los demás y consigo mismo, la espiritualidad es vivir en el espíritu o mejor, la vida del espíritu en su cualidad presente, vivo, actuante. Por eso el espíritu se figura con

el aliento vital o como la conciencia de la propia respiración, muy parecido a la meditación, oración o reflexión.

Así, el espíritu es aquella dimensión de la condición humana que la remite y enfrenta con Dios o con el Misterio, con el sentido o sin sentido de la vida, con el tiempo o con la eternidad, con la plegaria o con el silencio, con la mística o con la corporalidad encarnada, con la contemplación o con la acción, con la libertad o con la historia; en suma, con la política o con la belleza.

Aunque difícil de capturar en su densidad, riqueza conceptual e importancia, desde una lectura fenomenológica, el filósofo alemán Gerd Haeffner (Nuremberg 1941) afirma que en el humano existe una relación con el tiempo que es dado y finito. Incluso para evidenciar esta relación humana con la temporalidad, se podría hacer a través de algunas de sus “patologías”: la huida del presente hacia un pasado nostálgico o la ida el hacia el futuro que reprime el pasado y emplaza el presente; el presentismo de la urgencia, o el utopismo del futuro mejor “a fuerza” y desde un voluntarista porvenir.

¿Cuál sería una correcta relación con el tiempo que lograra una sincronía para la vida común? “Vivir el presente” dice Haeffner, pero ¿Qué significa esto? Antes de explicarlo, el sacerdote y religioso jesuita alemán, intenta atrapar el presente y lo seguimos en su intento de captura a través la presentación que hizo el Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún.²

* Sabías que...
Gerard Haeffner es sacerdote Jesuita, profesor en la Escuela de Estudios Filosóficos de Múnich. Entre sus obras traducidas al español, destacan: *La filosofía del siglo XX* y *Antropología filosófica*, ambas publicadas por Herder. En su antropología, Haeffner sostiene que el ser humano está en una situación ontogénicamente privilegiada, esto es, que el ser humano desde sus estructuras biológicas está posibilitado para preguntarse por sí mismo.

2. Lo que aquí se presenta, está basado solamente en apuntes tomados en dicho encuentro. Por tanto, toda incorrección e imprecisión se debe adjudicar a quien tomó, transcribió y redactó estas notas y no al expositor, en este caso el Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún.



El presente sería la eternidad, puesto que el presente dura permanentemente y siendo en continuo cambio. Por eso existiría el tiempo. El tiempo es el pensamiento de la duración de las cosas. Y para este pensamiento, el presente es la partición de esa duración en “antes y “después”, o sea, la frontera misma entre ambas temporalidades distinguidas como pasado y futuro.

Es más, si no se diferenciara entre tiempo y eternidad, entonces estaríamos en la nuda verdad o la nuda realidad del presente, esto es, en la eternidad del ahora. Por eso, estar presente es devenir. Es “darse tiempo”, es “estarse tranquilo y en

paz”. Por tanto, vivir el presente no es vivir el instante con la urgencia efímera de la desmemoria de afectos, amores y deseos, con la falta de imaginación, ilusión y aspiraciones; ni desde la ausencia de ideas y proyectos.

Sólo en el presente se puede tener la experiencia de lo eterno. Y la experiencia religiosa fundante para hoy, está relacionada con esa dimensión de lo eterno. ¿Cómo permanecer, alojar o recibir el presente vivo en contraposición a una mirada instrumental que controla o manipula, que fija o mide y funcionaliza la espera y la duración de las cosas? Una respuesta:

deteniéndose para atender la huella del presente en uno, contemplándolo con una disposición e intencionalidad de que “aquí hay más”.

Porque se actúa, piensa, vive, recuerda, ama y sufre sólo en el presente. Ni en el pasado, ni en el futuro. En este sentido, no se trata de creer vivir, ni de esperar vivir, sino de vivir realmente. De vivir esta vida. Y esto se traduce a una actitud de atender lo que me está siendo dado.

Consideración

La presencia soberana y digna del presente en el ser humano, con su viva energía y fuerza, le demanda hacerse cargo no sólo de lo que esa presencia deja, sino que convoca y le pide al agente humano ser participante, actor, apersonarse. ¿Cómo el ser humano puede o no dejarle hacer, pero antes, reconocer al presente eterno de Dios? Toda una antropología de la acción ante el Misterio se insinúa en estos alientos de actitud dialógica, paciente y serena, emparentada al cuidado y al recogimiento interior.

Hay pues toda una tarea para ser conscientes y vivos del presente ante uno: la vida meditante y también la terapéutica, invita a volver al pasado (que viene lleno de historia, de encuentros y desencuentros) sólo para descubrir y potenciar un nuevo comienzo *aquí y ahora*. Es el presente el que nos remite al pasado, para encontrar sentido hacia el futuro como nuevas posibilidades para aprenderse, reprenderse y comprenderse.

Por eso la invitación a despertar un cultivo de la atención, del cuidado y sobre todo, desarrollar ambos. Este desarrollo activo de la atención, es una carencia y una necesidad del nuevo tiempo del mundo que con todos sus distractores, dificultan detenerse y concentrarse para atender hacia lo que acaece ante uno, ante sí. Evoluemos que orientaciones fundamentales

ya antedichas de las propias tradiciones carismáticas y espirituales de la vida religiosa consagrada, se acercan a la vía contemplativa desde una atención amorosa.

Sin embargo, habría que decir que una excesiva ritualización de la vida religiosa, puede enajenar el ahora y obviar la atención de estar al servicio del encuentro con pre-estancia ante la Presencia, de aquí que una crítica a esta forma de entender y vivirse -eso sí- religiosamente, propugne una espiritualidad concebida como vivir el presente o estar presente.

Así, habría una convergencia fundamental en la relación entre la espiritualidad y la filosofía: la de saber estar presentes y en lo actual, o dicho filosóficamente “saber estar en la vida” de un modo contemplativo o vivir atento al qué de la presencia con sorpresa.

Al fin, quedan dos preguntas y una pista ¿Cómo transitar para que la formación tenga una presencia viviente, intencionada para contemplar la vida? ¿Cómo desarrollar en el sujeto que se educa, una capacidad de contemplar que le permita ser actor y no mero espectador de la vida? La pista es la invitación a la experiencia que desentraña el Misterio presente en cada uno. La espiritualidad ha sido ese vehículo.

Formación, talante intelectual y espiritualidad

Las preguntas planteadas por el P. Héctor Garza: ¿Qué es formar? ¿Para qué formar? Son un cuestionamiento que en sí mismo confrontan y dinamizan para re-pensar nuestros procesos formativos. Como también lo dice el P. Garza, dichos procesos formativos han de llevar a la construcción de un sujeto *capaz de responsabilizarse de su propia vida, que pueda hacerse cargo de sí mismo*. Esto confirma la importancia de que nuestros espacios formativos permitan el ejercicio de capacitarse para

aprender a tomar decisiones y asumir las consecuencias. Lo que en definitiva se pretende, es que el sujeto en formación sea capaz de afirmar que: *la vida es mía y sobre ella, decido yo*.

Hace algunos años, en su libro *La modernidad líquida*, Zigmunt Bauman nos presentaba a un individuo incapaz de vincularse con los otros, era la expresión de un sujeto que gritaba por su autonomía.³ Se retoma este postulado, pero no se comprende desde lo señalado por el sociólogo polaco, sino en la perspectiva de incluir en *mí* proceso de formación a los otros y el mundo, desde distintas perspectivas. Emanuel Lévinas ha expresado:

La alteridad del otro es la expresión extrema del no cometerás homicidio, y, en mí, es el temor por todo aquello que en mí existir, a pesar de su inocencia intencional, corre el riesgo de cometer violencia y usurpación [...] De este modo, en ese temor por otro hombre, se presenta una responsabilidad ilimitada, de la que nunca nos libraremos, que no cesa, ni siquiera en el momento último del prójimo, incluso aunque tal responsabilidad no consista sino en responder arrojando impotentemente la muerte del otro, “aquí estoy”.⁴

Con lo afirmado por Lévinas, se estaría abriendo una mismidad en relación a la alteridad. Ahora bien, otra característica de este sujeto en construcción, es la consciencia de que no basta abordar los estudios filosóficos como aquellos que dotan de herramientas para acrecentar su capacidad crítica ante la realidad,

ordenar su pensamiento y el modo de proyectarlo a través del lenguaje, así como adquirir una buena capacidad para debatir y argumentar; la comprensión señalada anteriormente de una *filosofía para la vida*, lleva a acoger la filosofía como un modo de vida que permite adquirir cierta sabiduría, fruto de la capacidad de admirar, contemplar y como señala el P. Jorge Luna tomando como referencia a Martin Heiddegger: “Es necesario que el pensar entre en sí mismo no para cerrarse al mundo exterior, sino para mantenerse en contacto con su origen y ser un verdadero pensamiento. El pensar meditante es sereno, es un dejar-hacer, una no intervención del pensamiento”.⁵ La sabiduría referida, no se origina del llenar la mente de mucha información, sino en detenerse para digerir y procesar lo recibido y vivido, solo así se podrán generar procesos de pensamiento.

Por último, el P. Garza, hizo hincapié en que *los espacios formativos no se piensan sino en función de ampliar el horizonte en el que ya está*. En este sentido, nuestros espacios de formación tendrían que ser espacios para continuar cuidando y suscitando los elementos antes mencionados. Son espacios de capacitación para la vida que nos permiten transitar a otros espacios, lugares y no lugares para compartir lo aprehendido vitalmente. Se incluyen los no-lugares, haciendo alusión al antropólogo Marc Augé⁶, porque son espacios que transitamos cotidianamente: el transporte público, las calles, las redes sociales, los dispositivos de comunicación, pero donde se hace necesario hacer presencia significativa que humanice.

3. BAUMAN, Zigmunt, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2003.

4. LÉVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros: Ensayo para pensar en otros*, Pre-textos, España, 1993.

5. LUNA VILLALOBOS, Jorge Arturo, “¿Hay una utilidad de la filosofía? Consideraciones sobre su enseñanza y aprendizaje”, en *Piezas*, en *Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, II Época, Volumen IV, núm. 18, Mayo de 2014.

6. AUGÉ, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, España, 1992.

Desde la perspectiva fronteriza del antropólogo Víctor Turner, quien introdujo el término de liminalidad, se trata de que nuestros espacios permitan pasar de una fase donde las personas se encuentran estructuralmente muertas, esto es, sin status social, ni propiedades; donde la condición del estado es la ambigüedad, la paradoja, la indeterminación. A una (fase liminal),

➤ Ser capaz de tomar decisiones a distintos niveles. Es decir, las decisiones que se gestan en el día a día para aprender y disponerse para la apropiación del saber que se suscita en lo cotidiano de la vida. En palabras de Garza: *el sujeto se ejercita para quitarse las afecciones desordenadas y encontrarse a disposición de hallar la voluntad de Dios*. Las decisiones para historizar los



donde se va imprimiendo en la persona un nuevo estado, podríamos decir, un estado donde va emergiendo el sujeto.⁷

Pero, ¿qué implica concretamente todo lo anterior? A continuación se ofrecen cinco consideraciones:

➤ Acoger y asumir la propia historia, con su conjunto de acontecimientos, con sus luces y oscuridades, fortalezas y fragilidades. Con la intención de que el sujeto se coloque en camino de buscar la realización de la propia vida. Desde la perspectiva de espiritualidad cristiana esto significa contemplar la propia vida en clave de historia de salvación.

valores asumidos y apropiados, que proyectan el modo de colocarnos en la vida y dan razón de aquello en lo que creemos y nos dinamiza. Y consecuentemente, las decisiones que implican una postura ética ante las distintas situaciones que nos presenta nuestra sociedad en distintos ámbitos: salud, migración, juventud, economía, pobreza, etcétera.

➤ Un *dejarme acompañar por los otros*, que en nuestro contexto incluye, no solo los acompañantes del proceso de formación, sino los compañeros de comunidad, de clase, los profesores y las personas con quienes nos encontramos en nuestros

7. TURNER, Víctor, *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*, Taurus, España, 1998, pp. 101-103.

apostolados, a quienes muchas ocasiones se llama “destinatarios”, pero que en realidad, son compañeros de camino. Esto tiene consecuencias recíprocas, tanto para quien se deja acompañar, como para quien *decide* acompañar al otro.

➤ Se hace necesario que el encuentro con el cosmos, con los acontecimiento del mundo y con los rostros de los otros, rompan la *irresponsabilidad* y la *insolidaridad histórica* y nos acerquen afectiva-críticamente al sufrimiento de otros seres humanos concretos que son víctimas de la violencia institucionalizada, la exclusión, la falta de oportunidades, la miseria económica. No se trata de acercarnos para resignarnos, sino para indignarnos, preguntarnos y plantearnos, suscitar y acompañar procesos de emergencia.

➤ Por último, la formación tampoco se limitará a tener que hacer muchas cosas, tendencia en la que fácilmente nos dejamos llevar en la Vida religiosa, lo importante es saber vivir en medio de las situaciones cambiantes de la vida, aun en los momentos de incertidumbre y fracaso.

Hacia una política con espíritu⁸

Si se considera que el ser humano vive en dos dimensiones, la espiritual y la práctica, y si se quiere que la actividad política se realice de forma realmente humana, entonces la interioridad o vida del espíritu ha de estar presente en la actividad política. De manera que se ha de vivir una bidimensionalidad integral y no dicotomizada, entre espíritu y acción.

Las Casas de Formación son un ambiente propicio para integrar el *homo politicus* con el *homo religiosus*.

La “vocación política” o una política con espíritu debería llevar al político a buscar el bien global en una sociedad concreta (en su relación con otras sociedades) aceptando las consecuencias de las decisiones que toma para promoverla. No obstante, la política tiende a sacralizarse a sí misma: los gobernantes, los partidos políticos y sus ideologías adquieren un estatus de “absoluto”, y por ende, exigen una aceptación idólatra del ciudadano. Por eso es que, siguiendo a Paul Valadier, en el Espacio se afirmó del campo político lo siguiente: “No ofrece apertura a algo más grande que sí misma, ni apertura a la escucha de un misterio que nos supera, ni humildad en la acogida a aquel que se deja presentir.”⁹

De aquí que se presente una política sin espíritu como invasora de la intimidad. Esto es, la administración pública por el ejercicio de su racionalidad técnica en la gestión de la sociedad, provoca sobre ella un vacío de valor, un hueco en el bien común, generando una reacción de inseguridad que socialmente crea toda clase de sospechas. De esta manera queda justificada, reiterada y proyectada la hegemonía instrumental sobre la interioridad de las personas. Pero es curioso que en la contraparte, tanto J. J. Rousseau como A. Comte, acudan, en última instancia, a una fuerza o poder espiritual para afianzar las normas que han de regir a la sociedad; de otra manera reinaría el “despotismo administrativo”.

Por eso, aunque se puedan encontrar contradicciones en el pensamiento de estos filósofos, es contundente para Valadier

8. Se hace referencia al libro de LÓPEZ RIVERA, Francisco, S. J. *Hacia una política con espíritu*, Buena Prensa, México, 2013.

9. VALADIER, Paul, *Lo espiritual en la política*, IMDOSOC, México, 2009, pp. 44-45.

que “ninguna sociedad puede privarse de un recurso espiritual para asociar las energías y darle sentido a los intereses particulares, a los destinos personales, a la vida común.”¹⁰ De aquí la obligada transparencia con la que los políticos y los ciudadanos deben moverse en la sociedad, dando cuenta cabal unos, de sus planes y acciones supuestamente emprendidos en favor del bien común; y otros, en el cumplimiento de sus obligaciones civiles.

El ser humano necesita una soledad benéfica que le garantice la intimidad y lo mantenga en su centro de gravedad. Y aunque cualquier tradición espiritual verdaderamente tal puede ofrecer una ayuda en este sentido -como en el ejemplo de un Gandhi-, la tradición cristiana ofrece una rica gama de medios para lograr este silencio contemplativo, reflexivo pero combativo, en los ejemplos de un Juan XXIII, Luis María Martínez y Oscar A. Romero.

Consideración

Esta conferencia invita a ver los procesos formativos de los jóvenes a la vida religiosa como lugar de tensión entre la indiferencia y el compromiso social, entre el individualismo y la realización del bien común, entre la filosofía y las realidades históricas, entre la teoría y la acción práctica. Por eso, las crisis personales, limitaciones y cualidades vividas, también han de ser contrastadas en un panorama más amplio: el contexto político social. Es aquí donde la persona se descubre como sujeto generador de cambio que le hace responsable en su modo de actuar y de vivirse autónomamente.

Las Casas de Formación son un ambiente propicio para integrar el *homo politicus* con el *homo religiosus*. Queda por resolver

qué dinámica propicie dicha integración de identidad tanto a nivel personal, como de la comunidad local, provincial y eclesial. Superando de esta manera en la sociedad y sus imaginarios, los antiquísimos antagonismos entre espíritu y acción, fe y ciencia, mística y política.

Los Institutos religiosos tienen definido su quehacer dentro de la Iglesia y de la sociedad, no obstante, hace falta ampliar y proyectarlo más intencionadamente en la esfera de lo político, que desde rasgos de ese espíritu propio, ayude a tomar conciencia de ser sujetos de humanidad, realizando la síntesis espiritual en la que la praxis política sea “una elevada forma de amor, esto es, una alta forma de la caridad cristiana” (Pío XI).

A modo de cierre

A lo largo de los años, la formación para el sacerdocio y la vida religiosa se ha enmarcado en distintos modelos formativos, cada uno, buscando aportar a la configuración de la identidad de una persona en formación, con la intención de que asimile suficientes elementos para colocarse en la vida de manera que pueda responder a las exigencias vocacionales -pastorales de cada época.

Ahondando en este aspecto, se pueden ubicar modelos que colocaron demasiado énfasis en el cuidado de la estructura con la firme convicción de que ésta fuera la principal dadora de sentido para las personas en formación. Otros modelos, colocaron en el centro de sus procesos al sujeto, -quizá influenciados fuertemente por las propuestas y exigencias de la modernidad-, apostándole a provocar y construir en las personas procesos de interiorización y asimilación de determinados valores.

10. *Ibíd.*, p. 73.

La pregunta ¿Cuál es el mejor modelo de formación que favorece y aporta a la construcción del sujeto en formación en el contexto histórico-social en que nos encontramos? es una pre-ocupación que como acompañantes de los sujetos en formación nos interesa seguir reflexionando y que sin duda incluye, evaluar nuestros espacios, métodos y prácticas formativas.

Es necesario que en este re-pensar nuestros procesos, se dialogue con el contexto contemporáneo en el que estamos situados, ya que nuestras sociedades-tecnológicas están gestando y proponiendo un modelo de ser humano con un perfil definido e intencionado. La crítica del Dr. Jorge Arturo Luna confirma lo anterior: De esta manera, si finalmente todo se resuelve en productivismo y consumismo, lo que hace falta no es tanto formar al ser humano en lo que le es más propio, sino reducir la educación a mero adiestramiento tecnológico.¹¹

Ahora bien, pensar en una persona que se encuentra en formación, alude a que el sujeto está en un proceso dinámico, no se encuentra estático sino que se va construyendo y desarrollando permanentemente. Pues bien, es necesario que en dicho proceso no se pierdan de vista

los referentes centrales a los que llamamos, ideales de vida.

En el caso de los religiosos, se puede afirmar que uno de los referentes principales es el seguimiento radical a Jesús de Nazaret y su propuesta del Reino de Dios. Otra referencia prioritaria es la formación filosófica, entendida desde su comprensión de una filosofía para la vida, que pretende aportar a la construcción de un sujeto que sea capaz de dejarse impactar por las realidades humanas y éstas, a su vez, le lleven a formularse preguntas profundas y vitales en torno al hombre, al mundo y a Dios. En el fondo se trata de que el Seguimiento de la persona de Jesús, así como la construcción del Reino y la filosofía, lleven a preguntarse por el quehacer humano, de manera que los sujetos en formación, puedan redescubrir la belleza de este mundo, de las cosas, del cosmos y del propio ser humano.¹²

Quizá, y para cerrar se puede hacer un último atrevimiento al afirmar que este redescubrimiento coincide con la acción de Jesús de Nazaret, quien nos da testimonio de que Dios hace nuevas todas las cosas, incluyendo, indudablemente, el ser humano, a quien levanta, anima, recrea y sitúa de manera esperanzadora en la historia.



Revista Xipe Totek

Depto. Filosofía y Humanidades

Iloilo

Periférico Sur 6385

45000, Tlaquepaque, Jalisco

Suscripciones:

Juanito Hernández Vázquez

Tel. (33) 3669-3434 ext. 3774

11. Cfr. LUNA VILLALOBOS, Jorge Arturo, *Op. Cit.*

12. *Ibid.*



PRÁCTICA DE COMENTARIO FILOSÓFICO SOBRE LA OBRA DE RENÉ GIRARD Y SU TEORÍA SOBRE LA VIOLENCIA Y LO SAGRADO

Óscar Valencia Magallón*

*Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental; Maestro en psicoterapia psicoanalítica por la Asociación Psicoanalítica Jaliciense; Doctor en terapia psicoanalítica por la UIC. Es profesor del **Instituto de Filosofía, A. C.**

Resumen: El siguiente texto pretende mostrar un ejercicio filosófico: el comentario filosófico de la obra de un autor a partir de una sencilla, pero significativa cita o afirmación. Se busca que el lector encuentre una metodología sencilla para un tipo de comentario filosófico en un nivel escolar, a través de un ejemplo que explicita clara y metódicamente los pasos a seguir para generar comprensión sobre la obra de un autor.

Palabras clave: René Girard, violencia, sacralidad, paz, guerra.

*Arma las *PIEZAS*: En el número 11, Diciembre, 2010, se podrá leer un abordaje crítico a la teoría girardiana por el mismo Óscar Valencia: ***Mirada a la teoría girardiana de la violencia sobre la fundamentación de la cultura.***

Para los fines de este trabajo, se procederá de la manera siguiente a modo de una metodología básica:

1. Se ha procedido a la elección de una cita significativa desde la cual se pueda pensar la globalidad de los conceptos implicados en la obra de un autor.
2. Se realiza un comentario sobre la cita y se presenta un texto que forme parte de la obra del autor, con la finalidad de comprender el sentido filosófico de la cita y mostrar, a la vez, el desarrollo y lugar de la cita elegida dentro de la obra general del autor.
3. El tercer paso consistirá en comentar dicho texto, a partir de la cita expuesta. Este paso se divide en dos momentos: a) en primer lugar, se explicita la relación del texto con la cita bibliográfica ofrecida; b) Posteriormente se desarrollan los contenidos fundamentales del texto señalado y se abre la reflexión a otros conceptos que extiendan la comprensión de la cita bibliográfica ofrecida al inicio.

La obra a comentar será la del pensador y crítico literario René Girard, quien no presenta esencialmente un programa filosófico, pero que en este artículo será abordado filosóficamente en el comentario general de su obra. Se señalarán en cursivas los pasos del procedimiento antes redactado en 3 pasos. Estos pasos cumplen aquí la función de mostrar el procedimiento para el comentario filosófico de la obra de un autor a partir de una cita o afirmación.

1. *Elección de una cita significativa que puede derivar en la implicación de los conceptos más centrales de la obra de René Girard:*

“Hay en lo sagrado tanto el orden como el desorden, la paz como la guerra, la creación como la destrucción.”²

2. *Comentario sobre la cita y su correlato en un texto singular que forme parte de la obra del autor.*

La afirmación “Hay en lo sagrado tanto el orden como el desorden, la paz como la guerra, la creación como la destrucción” se extrae del libro *La violencia y lo sagrado*. En adelante mostraremos el lugar que guarda dicha afirmación en la obra de René Girard. Es en dicho texto en el cual se pone en relación la naturaleza de lo sagrado con la violencia y se analiza la naturaleza ambivalente de lo sagrado que por una parte neutraliza en sí la violencia, pero que, por otro lado, representa su hábitat más propio. De aquí la afirmación que sugiere que en lo sagrado habitan tanto el orden como el desorden, la paz como la guerra, la destrucción como la construcción.

3. *Comentario de La violencia y lo sagrado, a partir de la cita expuesta:*

La Violencia y lo Sagrado

Cuando decimos que en lo sagrado se da tanto el orden como el desorden, la paz como la guerra, hablamos del carácter polivalente de lo sagrado. Podríamos comenzar a entender este carácter a partir del entrecruce de tres elementos relatados en esta obra: el mito, el sacrificio y la víctima propiciatoria.

En el corazón de lo sagrado se encuentra la violencia, según Girard. La violencia se encuentra de camino entre la subjetividad y el grupo.

Existe una violencia originaria que corresponde a la naturaleza de los individuos y que culmina en una violencia sacrificial. El sacrificio en las religiones premodernas no cristianas, muestra cómo la violencia toma

cobijo y envoltura a través de los sacrificios: se sacrifican animales a los dioses, se degüellan seres, se ofrendan dolores y víctimas. Se crean historias acerca del hambre de sangre de los dioses, su necesidad de ofrendas o actos heroicos y se ignora la violencia encubierta detrás estas prácticas. ¿Cómo se ignora? La violencia está camuflada a través de historias fantásticas: los dioses han dado movimiento al cosmos por su sangre y el cosmos para seguir avante necesita la misma sustancia divina: el sacrificio de los seres terrenales para alimentar a los seres celestiales. ¿Cómo se explica la necesidad del sacrificio en las religiones? A través del mito. Para Girard

Hay en lo sagrado tanto el orden como el desorden, la paz como la guerra, la creación como la destrucción.

1. GIRARD René, *La Violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1972, p. 268.

* Sabías que...
René Girard,
filósofo e
historiador
francés, recurre a
la crítica literaria
para señalar dos
componentes
básicos de la
sociedad: la
mimesis, que
luego se aplicará
a la teoría de
la violencia,
y lo sagrado.
Entre sus obras
principales tradu-
cidas al español
destacan:
-*Literatura,
mimesis y
antropología*.
-*El chivo expia-
torio*
-*Veo a Satán
caer como el
relámpago*
-*La violencia y lo
sagrado*
-*La anorexia y el
deseo mimético*
-*Geometrías del
deseo*.

el **mito** no es una mera historia fantástica, sino que en sus funciones principales se encuentra el “deslavar, mitificar y obnubilar la violencia del sacrificio”. La historia mítica, cada vez que se repite, esconde detrás de sí la realidad inmediata de la muerte y la violencia. Esto nos dirige hacia el **rito**. ¿Cómo se cuenta esta historia? A través de un ritual, que a medida de sus repeticiones nos deja ver lo inofensivo de la historia mítica, y desgastando en cada acto la violencia y el sacrificio.

¿Cómo no traer a la mente la cantidad de rituales –incluso en nuestro país– en donde se exige sangre, la muerte “simbólica” del malvado, el sacrificio de una víctima por los pecados del mundo? Pero en el rito no sólo se esconde la violencia, sino que también “*se cura*”. Por esto decimos que *en lo sagrado está tanto la guerra como la paz*. Pero esto podremos abordarlo de modo más adecuado a partir de la obra *El chivo expiatorio*².

Como se puede ver, el inicio del presente párrafo nos perfila al momento b, del paso 3: abrir la reflexión a otros conceptos que extiendan la comprensión de la cita bibliográfica ofrecida al inicio. En este caso se integró al relato de la violencia sacrificial el concepto de mito, rito y se apunta hacia el concepto de “receptor de la violencia”. En el siguiente párrafo veremos cómo esta orientación da paso al concepto de la víctima sacrificial, lo que nos liga con el siguiente texto de la obra de Girard.

Siguiendo el desarrollo del comentario de la obra, se anota nuevamente al paso 3, en sus dos momentos. En lo que sigue se mostrará en principio el desarrollo del texto y su engranaje con otros conceptos. En el desarrollo se mostrará qué relación guarda dicho texto con la cita bibliográfica del inicio.

El chivo expiatorio

En *El chivo expiatorio* Girard habla de la víctima sacrificial y de cómo ésta es elegida y llega a ser divinizada por la comunidad. La víctima del sacrificio no es necesariamente la culpable del mal, la peste, o el mal destino. Sin embargo, se elige atribuyéndole la irracionalidad de todos los males. Girard comenta que las víctimas sacrificiales han tomado distintos rostros a lo largo de la historia: los judíos acusados de la peste negra, las brujas acusadas de los males de la sociedad en el siglo XVII, los albinos acusados de maldición entre las comunidades negras de Sudán, Jesús de Nazareth acusado de destruir el templo de Jerusalén y las leyes sagradas.

Lo sagrado conjunta y reúne. ¿De qué manera y con qué finalidad? En lo sagrado se reúne el contagio mimético. Comenta Girard: “hace falta sólo una indicación para que se desate toda la violencia contra una víctima”. Esta es una breve descripción de lo que sucede en los linchamientos: basta una señal para que todos descarguen la furia de toda la comunidad en contra de uno. O bien la cólera y la rivalidad llegan a un grado tal de destrucción que consumen a la misma comunidad –y ésta desaparece–, o bien se lleva a cabo un acto radical de reconciliación. Pues bien, la reconciliación es posible si la rivalidad contenida y la violencia expresa convergen en una víctima, la víctima propiciatoria. De este modo, en lo sagrado a través del sacrificio se reúne la violencia de una comunidad en contra de uno, que es destruido por su calidad de víctima propiciatoria. Este víctima dejará de ser el origen de los males para convertirse en reconciliador, generador de paz y unidad. Como vemos, en lo sagrado se encuentra la destrucción, la guerra, el desorden, pero también la paz traída por el asesinado.

2. Anagrama, Barcelona, 1984.



La víctima propiciatoria tiene la siguientes características: es el diferente, el no similar, aquél que demuestra con su presencia la diferencia. Pueden ser los que portan un defecto físico, un color de piel distinto. Pero a final de cuentas, estos son sólo indicadores de su elección, el asunto está en que la comunidad necesariamente elige a la víctima para escapar de la responsabilidad de su propia violencia. Esto nos lleva a preguntarnos lo siguiente, ¿De qué manera esta violencia estructural y reiterada se encuentra en el fondo de los sujetos? La respuesta a esta pregunta nos lleva a revisar las primeras obras del autor.

Como hemos leído, se ha cumplido con el momento “a” del paso 3 al mostrar que la relación entre la víctima sacrificial y lo sagrado, en la descripción de su elección como origen irracional de todos los males de una comunidad y su posterior

valoración como divinidad, nos dirige nuevamente a la condición ambivalente de lo sagrado que da cuenta del “orden como el desorden, la paz como la guerra, la creación como la destrucción.” es decir, se explicita la relación del texto con la cita bibliográfica ofrecida. Se desarrolla el momento “b” del paso 3 cuando de la descripción del mecanismo de elección y transvaloración de la víctima sacrificial indagamos por la condición antropológica que le da origen sin remedio. Es decir, orientamos el texto aquí hacia otro concepto explicativo en términos antropológicos.

Mentira romántica y verdad novelesca³

En esta obra, Girard describe cómo los grandes de la literatura como William Shakespeare, Fedor Dostoievsky y Marcel Proust, delinearon en sus obras, la existencia del

3. Anagrama, Barcelona, 1961.

En lo sagrado la violencia se esconde, se deslava y se mistifica, pero a fuer de mantener la paz. El sacrificio victimal no sólo tiene la función de erradicar la violencia a través del asesinato de la víctima.

deseo mimético, esto es, que las relaciones implican siempre un modelo de los deseos. Alguien que desea, alguien que enseña como desear y un objeto deseado. Este es el triángulo que describe la esencia del mecanismo mimético. No sabemos qué desear, por ello necesitamos un modelo de nuestros deseos. Aprendemos a desear a partir de los objetos que son deseados. El modelo de los deseos se defiende de esta condición protegiendo el objeto de sus deseos: un maestro que cuida no ser superado por los alumnos, un líder que cuida no ser imitado en sus acciones originales, un hermano que defiende su lugar central dentro de una familia. Esto genera una rivalidad: **la rivalidad mimética**. Quien desea puede pasar instantáneamente de la admiración del modelo, al odio del enemigo. Entre menos distancia exista entre los participantes del triángulo será más intensa e inminente la violencia. La originalidad que se predicaba sobre el romanticismo no es otra cosa más que la miopía ante el mecanismo mimético: no somos originales, somos en la medida en que somos iguales a los otros a partir del modelaje de nuestros deseos. Por ello en las obras de los grandes literatos -en la novela- podemos descifrar esta tremenda verdad que intentamos destruir. En esto consiste la mentira romántica y la verdad novelesca: no somos originales y tanto las fábulas como las alegorías nos hablan de esta verdad.

¿Todo deseo deriva en rivalidad? Girard afirma que esto es lo que sucede en **el triángulo mimético**, que la salida a la rivalidad es

la violencia, pero una violencia que se procesa a través de los mecanismos de lo sagrado: una violencia que se hace extraña, que se comunica a la comunidad a través del contagio mimético y que después es vertida sobre una víctima común. La crisis de indiferenciación (una especie de sensación colectiva de no ser distinto, de ser uno más en la masa, de no percibir el límite de lo que soy y el límite de lo que es el otro) desestructura el *Degree* (o la jerarquía de las cosas). Para restablecerlo viene el recurso del sacrificio. Este es el origen de la violencia en la cultura. Entonces, si el destino del individuo es desear a partir de modelos que se convierten en rivales, produciendo una escalada de violencia, ¿qué nos queda hacer ante la violencia? ¿Aceptarla, administrarla, alimentarla?

Aquí deseo retomar la contracara que hemos comentado sobre lo sagrado. Hasta ahora hemos explicado cómo en lo sagrado habita la destrucción, el desorden, lo violento. Pero, ¿qué significa que en lo sagrado existe también el orden, la paz, la luz?

Hasta este momento se da cuenta del paso 3 en su momento “a”, en los párrafos finales al explicar de qué modo el triángulo mimético deriva en violencia y ésta en la realidad de lo sagrado. En el comentario inicial de *Mentira Romántica, Verdad novelesca*, se lleva a cabo el momento “b” del paso 3, al abrir la reflexión a otros conceptos que extiendan la comprensión de la cita inicial, pues se integran los conceptos de deseo mimético, rivalidad mimética, triángulo mimético, crisis de indiferenciación y *Degree*.

Cosas escondidas desde la creación del mundo⁴

En lo sagrado la violencia se esconde, se deslava y se mistifica, pero a fuer de mantener la paz. El sacrificio victimal no sólo

4. Grasset, París, 1979.

tiene la función de erradicar la violencia a través del asesinato de la víctima. En esta obra se relata cómo la víctima toma las valoraciones que la crisis sacrificial va dictando: la víctima es elegida por los criterios enunciados en *El chivo expiatorio*: diferencia, defectos físicos o personales, debilidad. Se considera como lo más humano y nimio, pero después se cree en su poder de maldad, en el aura de poder que tiene para depositar la violencia y la maldad en la comunidad, se justifica su elección asignándole la culpa de los sinsabores del grupo. Peor cuando la víctima es sacrificada trae consigo la paz, se transforma en traedor de paz, en integrador de las diferencias, en salvación de los males. Deja de considerarse humano para llegar a ser divino, pues “ha traído la paz con su muerte”. Sólo la divinidad puede ser capaz de tal hazaña. De este modo existe en lo sagrado una serie de mecanismos que administran la realidad violenta de los sujetos y las comunidades. Lo sagrado transforma el desorden en orden divino por la muerte de la víctima, trae la paz ante la muerte de todos los males, y crea un nuevo orden social y cultural. Pero, si en todo el mundo existen religiones, ¿cómo explicar que la violencia no sólo no se administre y se tenga a raya, sino que muy al contrario, observemos brotes de ella a lo largo del globo terráqueo?

En el párrafo anterior se lleva a cabo el paso 3 en su momento “a” cuando se describe cómo lo sagrado instala sus funciones y labora sobre las condiciones de la violencia, transformando, dando paz, orden y génesis a las comunidades, cambiando la destrucción en un nuevo origen. Es decir, se muestra a partir de una nueva obra la relación de la cita inicial favoreciendo la explicación de cómo lo sagrado transforma la violencia en el seno de su ser. En el mismo párrafo se anuncia la necesidad de otros conceptos, pues si de lo sagrado se

predica eficacia acerca de la contención de la violencia, ¿por qué vivimos en un mundo evidentemente violento? Con esto nos abrimos a una reflexión más amplia sobre la naturaleza de la violencia, pues ya no satisface la explicación sobre la acción efectiva de lo sagrado en cuanto neutralizador. ¿Será esto indicador de que lo sagrado en sí mismo ha dejado de ser eficaz en su papel transformador de los mecanismos violentos? Como leemos, se ha dado pie a introducir nuevos conceptos, pero también vemos cómo hasta este punto del texto hemos ido dando cuenta no sólo del sentido de la cita bibliográfica inicial, sino simultáneamente se ha desarrollado un comentario general sobre la obra del autor.

Los orígenes de la cultura⁵

En esta serie de conversaciones con el autor se explica por qué la violencia no ha erradicado a los hombres, pero también por qué éstos no han erradicado la violencia. La respuesta está en la cualidad de las religiones. Existen religiones míticas y existe el cristianismo. En las religiones míticas la violencia se administra, se mistifica y se desactiva, pero como destino natural, periódico y determinante. Es decir, la violencia sólo resurge y duerme, pero en un ciclo sin fin. La razón está en que en el mito se esconde al culpable de la violencia. El sacrificado es el culpable y por su sacrificio llega la paz a la comunidad. Esto esconde la verdad de lo sagrado y la violencia: la muerte es responsabilidad del contagio mimético de los sujetos, de cómo deriva esto en una crisis grupal que se convierte en crisis sacrificial y de cómo irracionalmente se designa una víctima para erradicar los propios males. En cambio, dice Girard, en el cristianismo el sacrificio tienes una función distinta: mostrar que

5. Trotta, Madrid, 2006.

el sacrificado es la víctima. A través del sacrificio de Cristo, recordado en cada eucaristía, se anuncia que la víctima del sacrificio no es culpable, sino que ésta muere a causa del pecado de la comunidad. En las religiones míticas se esconde el pecado de la comunidad. En el sacrificio cristiano se muestra que la víctima es la única sin culpa y este sacrificio sirve como un anuncio de conversión: la renuncia voluntaria a la violencia. Jesús renuncia al contagio mimético de la violencia y se inmola así mismo sin ocultar la verdad del sacrificio: la violencia es de la comunidad y es posible renunciar voluntariamente a ella. Pero, ¿qué lugar guarda esta solución cristiana en medio de este mundo cada vez más secularizado y con dinámicas sociales tan distantes de las enseñanzas no violentas y salvíficas del cristianismo?

En el par de párrafos anteriores, se cumple el paso 3 en su momento “a” cuando se indican los mecanismos que se siguen en el sacrificio: se esconde la verdad de la esencia intercambiable entre lo violento y lo sagrado a través del ocultamiento del asesinato en el mito, la erradicación de la culpa de la comunidad y su proyección en la víctima propiciatoria. Se explicita el momento “b” del paso 3 cuando se comparan los modos de darse el sacrificio entre

religiones y se juzga que en el cristianismo esto difiere, debido a la denuncia y no un ocultamiento del sacrificio y sus agentes. Como vemos, se integra al comentario una condición que nos explica la orientación y solución de la violencia a partir de lo sagrado, pero entendido del modo cristiano. Es decir, se desarrollan los contenidos fundamentales del texto señalado abriendo la reflexión a otros conceptos que extiendan la comprensión de la cita bibliográfica ofrecida al inicio dando más luz a una comprensión más comprehensiva de la obra del autor.

Clausewitz en los extremos⁶

René Girard en este texto explica de qué manera las sociedades actuales al secularizarse han dejado sin hábitat a la violencia, al erradicar los espacios de lo sagrado en donde ésta podía administrarse y transformarse en generadora de sociedades y orden, dejándola a la intemperie. La violencia no tiene hogar y esto lo observamos en los brotes actuales que nos tienen al borde del fin de la raza humana. Únicamente lo religioso fue capaz de contener conflictos que debieron destruir a los primeros grupos humanos y sólo en esta realidad es donde la violencia puede transformarse en paz y unidad.

Girard afirma que hemos entrado en una edad apocalíptica, donde la escalada de la violencia en el mundo parece indicarnos que el destino de los seres humanos pende de un hilo. Podemos decir hasta este momento que Girard pondera la revelación cristiana como la única escapatoria posible al deseo mimético. En la revelación cristiana encontramos esa víctima que tiene la última palabra: la denuncia de las víctimas y la desactivación de la violencia a



6. Katz Editores, Madrid, 2010.

través del perdón. Girard cree que para romper con la espiral de la violencia que amenaza a la comunidad no nos queda más remedio que curarnos del resentimiento, del odio y del contagio de la mimesis de rivalidad. En pocas palabras, para estos tiempos de oscuridad y poca esperanza hace falta ser más cristianos.

Con estos breves párrafos culminamos el comentario de la cita bibliográfica y hemos enlazado los últimos conceptos a partir del comentario del texto en cuestión. En este caso se han integrado como momento “b” del paso 3 la condición apocalíptica actual, el borramiento de lo sagrado en el mundo secular y los brotes de la violencia. Con este asunto se cumple también el momento “a” del paso 3 al sugerir que cuando lo sagrado no da cuenta de la violencia ni la alberga en su ser, nos explicamos el por qué de la violencia desmedida que vivimos en nuestras sociedades actuales. Con este comentario se afianza el sentido de la cita inicial pues se explican las consecuencias de separar el orden de lo sagrado del ser de la violencia. En otras palabras, comprendemos que es esencial que en lo sagrado se albergue la paz, como la guerra, la destrucción como la construcción.

Palabras finales

La realización de breve ejercicio de escritura y análisis tuvo como intención socializar el modo particular de ejercitar filosóficamente el comentario de un fragmento o cita de texto y colocarlo a la luz de la obra de su autor.

Presento finalmente una valoración acerca de la obra de René Girard en el orden de la filosofía y de su talante explicativo de la relación entre el orden de la violencia y lo sagrado.

El pensamiento de Girard:

- a) Ofrece una explicación a la condición de la violencia humana a partir de la relación entre condiciones antropológicas, míticas y rituales. En otras palabras, explica la condición de la violencia humana bajo la consideración de lo más originario del ser humano: su ser cultural y religioso.
- b) Anota un planteamiento radical: el modo general de pensar la violencia es una dirección contraria a la paz. Girard muestra cómo la función de la violencia es precisamente pacificar a las sociedades y los individuos.
- c) Muestra el entrecruce que la filosofía puede lograr con otras disciplinas como la literatura, la etología y el pensamiento sobre la religión.
- d) El acceso a preguntas fundamentales a través de la literatura, psicología social, la teoría antropológica y la etología. “Hay que explicitar el modo en el que el hombre se relaciona con un fundamento trascendente y para ello hay que adentrarse en la ontología a partir de la experiencia humana.”
- e) Crea un pensamiento que busca una explicación con visos de totalidad acerca de la naturaleza de la violencia, articulando posiciones, intuiciones y creando nuevas rutas para el pensamiento.
- f) Si entendemos por filosofía pensamiento creativo y generador, creo que el pensamiento de Girard entra en esta condición, en donde el entrecruce de discursos ya no representa a las disciplinas particulares. La articulación de estos discursos no es ni psicológica, ni antropológica, ni religiosa. Es un entrecruce que logra la filosofía: el pensar radical, racional, crítico, integrador y creativo.
- g) En Girard existe una teoría filosófica sobre el deseo, la mimesis, sobre lo que es el sujeto, sobre el símbolo, la mistificación y las estructuras de la acción humana.

GUARDIANES DEL ASOMBRO¹

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.

La filosofía como erudición y cultura no es filosofía —no se puede enseñar filosofía; lo único que se puede enseñar es a filosofar, decía Kant—; y, sobre todo, por qué no se da vuelta al problema y se pregunta uno a qué se ha debido que los hombres más inteligentes del mundo se hayan visto forzados a hacer eso que llamamos filosofía. No quiere decir que la filosofía sea sólo cosa de sabios; quiere únicamente significar que la humanidad se ha visto necesitada de filosofar y de que los hombres, de una u otra forma, en una u otra ocasión se ven forzados no a hacer una filosofía, pero sí a hacer algo que puede considerarse como el origen del filosofar. Si atendemos, aunque sea someramente, a este comienzo de filósofo que llevan muchos humanos dentro de sí, tal vez podremos decir algo sobre el por qué y el para qué de la filosofía. Un profesor norteamericano se quejaba ante Zubiri de la pregunta constante que le hacían sus discípulos: “¿por qué estudiamos filosofía?” y Zubiri le respondió inmediatamente: “por lo pronto, para que no vuelvan a hacer esa pregunta”. Quería decir con ello que quien se pone a filosofar inmediatamente entiende por qué debe haber filosofía y para qué sirve la filosofía. Unas breves reflexiones podrán, tal vez, ayudarnos para comprender qué es esto del filosofar.

Ignacio Ellacuría

“Nadie me ha robado la alegría...”

¿Qué es lo básico en el estudio de la filosofía? ¿Qué nos alienta a seguir por este camino, aparente o realmente, tan arduo, tan poco útil, que consume tanto tiempo, tanta energía, tanta vida? ¿Por qué no mejor dedicarse a estudiar otras cosas, otras ciencias? ¿Hacia dónde nos lleva este camino que de entrada se nos puede presentar como un muro, como un lugar inhóspito? ¿No corremos el riesgo de enfriar el calor de la vida, y lo que sería peor, de una

vocación que, inicialmente, está movida por el impulso de llevar la buena noticia del Evangelio, habiendo dejado todo por “lo único necesario”? ¿Cómo mantener la alegría del comienzo durante tres largos años de arduos estudios? ¿No se corre el riesgo de resecar la frescura de quien ya ha sido cautivado por otra alegría al dedicar tanto tiempo a un estudio que pide aprender a pensar de formas que exigen de la abstracción y sobre temas aparentemente tan ajenos a lo que verdaderamente está en juego para un futuro pastor? Las siguientes reflexiones pretenden ayudar a responder a estas inquietudes.

1. *Lectio Brevis* dictada en el marco de la apertura de cursos del Instituto de Filosofía, en agosto del 2013.

I

Filosofía significa reflexionar sobre la totalidad de lo que nos aparece, con vistas a su última razón y significado. Se trata de un empeño del que no se puede dispensar cualquier persona que piensa. El fin de la filosofía es conocer la realidad, el ser, y siguiendo este movimiento, elevarse hasta Dios. Con mucho esfuerzo, por lo demás, podrá llegar a captar su existencia, a conocer algo de Él, pero no lo alcanza propiamente. Podrá dirigir su mirada hacia el misterio sagrado que supera todo conocimiento, pero no puede, a mi entender, llevarnos hasta él. En este punto la filosofía puede expresar la esperanza en que el misterio incomprensible al que llamamos Dios sea una realidad amistosa, absolutamente indeducible. También puede ser la expresión de una actitud de apertura y de espera muda.² El destino de la filosofía se juega en el terreno de la verdad, indisolublemente ligado a la metafísica como búsqueda del entendimiento en orden a esclarecer la estructura del todo, del misterio de la totalidad, con vistas a lograr un saber consistente, verdadero.

La cuestión de la verdad como desvelamiento (*aletheia*) sigue siendo central para la filosofía y la teología, por cuanto además de la revelación divina, existe una palabra natural o una capacidad natural reveladora del ser, que en cuando “fánico” resulta también “teofánico”. A esta natural aptitud del ser de la realidad para revelarse le presta voz la indagación metafísica.³

El fin de la filosofía es conocer la realidad, el ser, y siguiendo este movimiento, elevarse hasta Dios.

¿De qué trata todo? (*What is it all about?*) fue la pregunta que formuló Alfred North Whitehead, uno de los fundadores de la moderna lógica matemática y gran filósofo de la ciencia y la religión, en un simposio público organizado por la Universidad de Harvard para celebrar sus 75 años.

Por lo general, se piensa que el hecho de filosofar, de reflexionar sobre la última razón y sentido de la realidad en su conjunto, quizá sea interesante, y hasta apasionante, pero no sirve para nada y, más aún, impide cuidarse de lo que nos interesa en la vida cotidiana. Nuestro mundo actual piensa así. Es un mundo que amenaza con el totalitarismo de lo funcional, del trabajo, del rendimiento; está dominado por el poder dictatorial de los planes, las estrategias, la prepotencia de la eficiencia, la absolutización de lo útil. Si sólo interesa el alimento, la diversión o los resultados, todo conocimiento inútil sólo merece el desprecio.

Por lo general el hombre no se halla en disposición de filosofar, no tiene ganas de preguntarse por la razón última y significado de la realidad en su conjunto. ¿Qué pensar del mundo en su conjunto? No es una pregunta que uno se haga cuando está empeñado en construir una casa, en llevar adelante un negocio, en someterse a un examen médico. En la medida en que nuestra atención está acaparada por una finalidad práctica no se nos ocurre filosofar. Uno está en “lo que se necesita” y nada más.

* Si quieres saber más sobre la filosofía como ejercicio espiritual y existencial, Vid: Emmanuel Mounier, “Introducción a los existencialismos” en *Emmanuel Mounier, Obras Completas*, III, Sígueme, Salamanca, 1994. Traducción disponible también en la editorial Fontamara. Y Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid, 2006.

2. Filosofía abierta a la fe significa algo que no pone obstáculos, que no torna intransitable el camino. Por sí misma no equivale todavía a algo que por fuerza “encamina hacia”, que conduce de manera necesaria a la fe. Cfr. POSSENTI, Vitorio, *Filosofía y Revelación*, EUNSA, Navarra, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 37.

Por lo general, se piensa que el hecho de filosofar, de reflexionar sobre la última razón y sentido de la realidad en su conjunto, quizá sea interesante, y hasta apasionante, pero no sirve para nada y, más aún, impide cuidarse de lo que nos interesa en la vida cotidiana. Nuestro mundo actual piensa así.

Preguntar filosóficamente es un proceso existencial que se desarrolla dentro de la persona, es un acto espontáneo, acuciante, que no se puede hacer a un lado. Lo más probable es que sea necesaria una conmoción, un *shock* para que se ponga siquiera en movimiento la pregunta. El pasmo de existir, el pasmo de un acontecimiento, de un fenómeno natural, de la hondura de un sentimiento. Existe la historia del asombro. Toda la historia de la filosofía se puede leer, como lo ha hecho la filósofa Jean Hersch, bajo esa clave. Un filósofo es en este sentido un hombre que ha puesto atención suficiente a aquello que lo asombra, poniendo en marcha el esfuerzo por descifrarlo y, de este modo, encontrar qué es, por qué es, es decir, por encontrar su sentido.

Sophia es una palabra griega que se deriva del adjetivo *saphés*, lo abierto, lo revelado, lo accesible, lo dicho claramente. Se le puede determinar con mayor exactitud como aquella apertura en la que las razones últimas de todo se muestran o se hace accesible el misterio más profundo e interior de todas las cosas. Esta raíz se cruza con la latina *sapientia*, *sapere*. Al penetrar en la última profundidad de todas

las cosas, el sabio las saborea tal como en verdad son. El *sophós* es el hombre que “sabe” vivir: sabe lo que vale, lo que cuenta, lo esencial y vive en consecuencia. El filósofo es “amigo” de la sabiduría, busca este “saber”.

Según Aristóteles la sabiduría está reservada a los dioses, de ahí que los hombres estén privados de ella, al menos en su forma pura. Con todo, el hombre es atraído por la sabiduría que lo rebasa. Es por eso que la busca o se esfuerza por ella. De la atracción nace su amor por ella y es así como se convierte en su amigo. Su amor lo impulsa hacia ella sin descanso. En el hombre se implanta la aspiración a ella, y por eso no la puede dejar, sino que está constantemente en camino hacia ella. Es lo que sugiere Aristóteles cuando, al comienzo de su *Metafísica* afirma que “Todos los hombres se esfuerzan por naturaleza al saber”. Heráclito, por su parte, decía que el hombre no puede ser llamado *sophos* sino *philosophos*. El hombre toca la sabiduría sólo desde cierta distancia, si bien, invitado por ella, puede alcanzar algo de ella y, a pesar de que el exceso de lo mucho lo ensordece, nunca queda satisfecho.

Esta situación humana conduce a una primera conclusión: es mejor saber poco de lo más alto que todo saber sobre lo más pequeño. Dada su limitación el hombre no ha crecido a la posesión completa de la sabiduría. Lo propio del hombre es el *anhelo* que lo impulsa durante toda su vida y que constituye su más profunda fuerza motriz. En este sentido puede decirse que el hombre es un ser excéntrico; se ubica fuera del centro y toda su vida consiste en estar buscándolo; él no es el último fundamento, pero se esfuerza hacia él. Como observa Juan Bautista Lotz, no estamos en el centro y, a su vez, lo estamos, pues sólo en él solos plenamente nosotros mismos. Por eso nos acompaña esa aspiración de forma ineludible hasta el fin de nuestros días.

El amor forma parte constitutiva del filosofar. Es el acto con el que se alcanza y se desarrolla la filosofía como contenido. El contenido del que hablamos es lo que es primero en sí mismo, y al que no podemos acceder de forma inmediata. Aristóteles decía que lo último en sí es para nosotros lo primero; y lo primero para nosotros es lo último en sí. Lo último en sí es el mundo visible con todo lo que contiene; dado que nosotros pertenecemos a él es para nosotros lo primero y por eso lo encontramos inmediatamente. Lo primero en sí, por el contrario, es el fundamento más profundo de todo. Para nosotros es lo último debido a que solo accedemos a él a través de la mediación del mundo visible, en la medida en que éste nos revela su último fundamento. De algún modo somos tocados *por lo que es en sí primero*, y por eso nos sentimos permanentemente atraídos a él y solo en él podemos encontrar nuestra plenitud nuestra paz verdadera. En esto consiste el amor a la filosofía. El filosofar es así un movimiento interno de toda nuestra vida, un tener que cuidar que no se rompa la tensión entre la tentación de una visión inmediata de lo primero en sí, por una parte, y la de una renuncia a alcanzarlo, declarándolo incluso como inexistente e ilusorio. Entre los extremos del panteísmo, del positivismo y del ateísmo, el hombre filósofo vive la tensión del viajero, del “homo viator”, del que siempre está en camino. La sabiduría nunca será posesión humana, y el amor será esfuerzo.

¿Basta con el apetito de sabiduría? ¿Es el amor solo el motor? ¿Cabe plantear la alternativa entre la búsqueda y la posesión de la verdad? Hay quien lo considera así. “Si me dieran a elegir entre la búsqueda

y la posesión de la verdad elegiría la búsqueda”.⁴ ¿El esfuerzo por la sabiduría no aspira al amor? ¿Encuentra la sabiduría su realización plena en el saber? Parece más coherente pensar que el amor tiene que ver con la sabiduría misma, que la toca en su más profunda esencia y así constituye su posesión. La filosofía sería en cierta forma un saber amoroso. El amor como impulso se sigue del amor como posesión, como un estar en camino. Un “no poder detenerse”.

II

El estudio de la filosofía cobra sentido en la medida en que se va convirtiendo en un *itinerario*, un viaje. Sus estaciones están marcadas por los programas de estudios, por los temas concretos, por las grandes teorías elaboradas por las mentes más lúcidas que ha tenido la humanidad. Esas estaciones son sólo los puntos de referencia, los mojones en el camino. Vamos, al adentrarnos en la filosofía, hacia lugares inéditos, cada uno de forma individual, siempre en diálogo con los demás. De forma individual, porque la filosofía así es, un camino hecho por personas concretas, un ver marcado por la propia historia, por el lenguaje, por las opciones de cada sujeto pensante. Esto colorea todo el quehacer filosófico. Es inédito poder abrir caminos, darle palabras a lo que vivimos, dentro de un horizonte de sentido inabarcable.

Este camino individual no es solitario. Siempre estamos con otros, de una u otra manera, siendo interpelados. Nuestra educación, nuestra historia, ya ha instalado preguntas y respuestas que forman parte de lo que es importante o no para nosotros. Y son los otros quienes “nos dan la palabra”

4. También en el ámbito de la fe se ha planteado, por lo demás, la alternativa entre la verdad y Cristo, como lo plasma Fedor Dostoievski, en boca de uno de los personajes de una de sus novelas. Nos parece, de pronto, que esta disyuntiva es del todo falsa. Sin embargo, podemos entender que dicha radicalidad encierra un profundo misterio, dado que, siendo Cristo, según el Evangelio de Juan, “la Verdad”, para el hombre la verdad es muchas veces lo que responde a sus intereses.

nos prestan sus ideas, nos invitan a adoptar un punto de vista que, finalmente, sea el nuestro, sin que en ello nos quedemos inmóviles, incapaces de escuchar al otro en su verdad y en su búsqueda.

El tipo de conocimiento que hoy necesitamos es un conocimiento personal integral. Su punto de partida es, como propuso programáticamente Paul Lois Landsberg, en la realidad vivida del conocimiento personal integral.⁵ Lo que buscamos conocer, queremos fundarlo en la realidad temporal e histórica de nuestra vida mortal, que no busca huir de ella. Queremos participar de la manera más auténtica y presente en la estructura axiológica de nuestro momento histórico, cuestionando y proponiendo. No se trata de una neutralidad inmóvil de la inteligencia, sino de la totalidad de un compromiso personal y, en la medida de lo posible, comunitario. La participación activa de la inteligencia hace posible que el compromiso no sea ciego, sino lo más lúcido posible, en una actitud de autocritica constante y un discernimiento de lo valioso en cada situación, de lo que está en juego y pide de nuestra determinación incondicionalmente. Esto supone que la voluntad de verdad no se desligue de la voluntad de justicia, que el conocimiento verdadero no tenga su prueba en la capacidad de que los sujetos que lo buscan o lo encuentran den testimonio de él en sus acciones y en sus formas de vida. Es la verdad última a partir del compromiso a fondo.

Hay que liberarse –decía Landsberg– del prejuicio de que la voluntad de permanecer fuera del objeto sería siempre favorable al conocimiento. En los casos más importantes, lo verdadero es lo contrario. El conocimiento está ligado a una penetración íntima de su objeto.

Y es una verdad innegable la constatación de que semejante conocimiento del interior sufre grandes dificultades cuando quiere traducirse en palabras, viéndose entonces forzado a servirse de nuevos métodos. El compromiso no constituye para nosotros un decisionismo ciego, sino un movimiento personal que contiene un acto de conocimiento. No cabe comprometerse sin realizar ese género de conocimiento, como no se puede realizar ese género de conocimiento sin comprometerse.⁶

El filósofo no solo se encuentre frente a dilemas, sino en medio de ellos. Su palabra puede llegar a ser fácilmente la de quienes solicitan sus servicios; su lealtad puede ser la del grupo que lo aplaude; su crítica puede dirigirse a quienes contradicen los intereses que representa o reivindica. Puede convertirse en “un ciego que guía a otros ciegos”.

Las preguntas de la filosofía son apremiantes. Hay “un cuestionario básico del hombre” que no ha sido derogado por ninguna época ni moda: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es su razón de ser y su destino? ¿Qué es el bien y qué es el mal? ¿Cuál es el sentido de la muerte y del sufrimiento? ¿En qué consiste el sentido de la vida? El itinerario personal o comunitario que iniciamos en este día tiene que dar respuesta razonable y convincente a estos interrogantes. Filosofar tiene que ver mucho con aprender a preguntar, a plantear preguntas relevantes, significativas, pero el preguntar no es su último sentido. Preguntar es ya, de alguna manera, pre-ver una respuesta. Presentirla, incluso y someterla a los criterios de la comunicación y convalidación racional, en el diálogo en que nuestra verdad resplandece para nosotros y para los demás. No quere-

5. LANDSBERG, Louis, *Problemas del personalismo*, Persona, Madrid, 2006, p. 29.

6. *Ibíd.* p. 39.



mos concluir este estudio sin respuestas consistentes que se conviertan para nosotros en convicciones vivas, fundantes de acción. Acaso sean provisionales, necesitadas de ulteriores revisiones que abran a nuevos sentidos, a críticas cada vez más radicales. De ser así, el paso por las aulas de una facultad o instituto de filosofía, habrá tenido éxito, porque será entonces cuando estemos ya “filosofando” con el vuelo de lo que hoy queremos comenzar y re-comenzar. Por eso decía Heidegger que filosofar es “poder comenzar”. El hombre

Filosofar es así un modo de tomar conciencia de las fuerzas más vivas de cada cultura.

está muerto cuando es incapaz de comenzar nada. Está adormecido cuando ya no tiene iniciativa, cuando basta con hacer “lo que se hace”, pensar “lo que se piensa”, vivir “como se vive”, sin hacerse cargo de forma personal del modo en que queremos actuar, pensar, vivir, no movidos por el capricho o un afán de autonomía a toda costa, sino por el impulso que la realidad en que vivimos siembra en nosotros, en nuestras mentes, en nuestro sentir sus desajustes, sus males, sus formas de apariencia y de múltiples enmascaramientos, falsedades, respuestas rápidas.

En medio de la vida así fraguada que-remos aprender a filosofar. Frente a los dilemas y en medio de ellos, en el contexto de un mundo profundamente dividido y marcado por ideologías muy potentes, por la degradación y la deshumanización que nos atraviesan, nos vemos convocados a reivindicar la verdad y la justicia, a velar por “lo humano”. Esta tarea exige la crítica, el discernimiento de las causas

profundas de la deshumanización, de las fuentes ocultas que dañan lo más íntimo de las personas y de las sociedades. Y a detectar la bondad y los focos de esperanza en la interminable tarea de humanización.

Al mantener una relación adecuada con la verdad, el filósofo promueve la maduración de lo humano en el mundo. Filosofar es así un modo de tomar conciencia de las fuerzas más vivas de cada cultura. Para eso la filosofía necesita dialogar con las ciencias. Sólo así puede contribuir a precisar ese proceso, y también, sus condiciones. Como señala Marcel, el filósofo no tiene derecho a desolidarizarse de sus prójimos. La filosofía sólo puede desarrollarse y definirse bajo el signo de la fraternidad. En un mundo individualizado, sin alternativas aparentes, la crítica tendrá que ir acompañada de propuestas de esbozos de modos de vida alternativa por testimonios creíbles. En este punto, la vida religiosa es, todavía, un signo esperanzador, una flecha apuntando en otra dirección. En una época en la que todo tiene precio, el que aprende a filosofar ha de dar cuenta de sus convicciones, decir su verdad, dejando que sea la verdad la que persuada, no el discurso ni el deseo de complacencia, señalando los focos de luz y sentido y de gratuidad.

Sin embargo, la índole del saber que impulsa al filósofo nunca es plena posesión humana. En la relación interpersonal lo que más realiza al hombre es el amor. El amor es la suprema aspiración del ser humano. Es frágil y, a su vez, “fuerte como la muerte”. Aspiramos a una plenitud de amor. La experiencia nos muestra que el amor se construye día con día. El amor es, a su vez, llegar a ser y perfección. El amigo de la sabiduría es poseído por el deseo de ese saber amoroso. Como un llegar a ser el amor tiene su origen en el amor como perfección o como ser, y por eso solo este amor puede ser caracterizado como amor

en el sentido pleno y en lo más íntimo de su ser es infinito.

Amor y saber no son, en su más íntima esencia, dos actos totalmente disociados, sino dos aspectos de un mismo acto que abarca a toda la persona.⁷ Al encontrarse en correlación el saber nunca es total sin amor, ni el amor sin el saber. Todo saber contiene un amor correspondiente. Quien se embarca en el camino de la filosofía irá descubriendo la fuerza de su amor y poniéndolo a prueba. Eventualmente podrá ser capturado por lo primero en sí, por el atisbo del fundamento último de las cosas que se le muestra. Podrá saborearlo con alegría, para pronto constatar que se le escapa de nuevo. Importante será que el gusto se despierte, que no se apague por saberes o pseudo-saberes, por los marasmos de palabras, por caminos que, poblados de conceptos y cadenas de razonamientos, parecen intransitables al amor del hombre en vía de un “más” que parece desvanecerse en los espesos bosques de las largas lecturas, de los discursos inconsistentes. “No detenerse” hasta alcanzar al amor.

III

La pasión de la filosofía es la admiración. En ella la realidad se presenta como misterio.⁸ Lejos de contradecirse o destruir la razón, el misterio constituye una plenitud de verdad, velada, en sombra, inagotable, en la que la mente se adentra sin poderla aferrar completamente, al tiempo que confirma su intuición originaria del carácter incondicional y universal de lo verdadero.

Lo que existe, lo que es; cada ser, y sobre todo, cada persona. El milagro de la existencia, en su inescrutable belleza y bondad, en su misterio, en sus razones profundas, sus estructuras racionales, comprensibles e incomprensibles a la vez. Todo presenta aspectos enigmáticos que nos ponen en guardia ante la mirada que trivializa las cosas. El llegar a ver como se mueve el polvo contra el rayo del sol, el hongo que forma la radiación nuclear con el estallido de una bomba atómica, toda la belleza que encierra la lucha por la justicia, por la verdad, en concreto, llevada a cabo



7. Cf., Lotz, Johannes B; *Liebe und Erkenntnis, Grundströmungen eines Lebens*, Klett-Kota, München, 1991. En el pensamiento hebreo el conocimiento es una forma de experiencia de comunión íntima.

8. BAUSOLA, A; *Schelling, Filosofia della Rivelazione*, Zanichelli, Bologna, 1972, Vol. II, p. 121. citado por POSSENTI, Vittorio, *Filosofía y Revelación*, Rialp, Madrid, 2002, p. 32, N. 5.

Preguntar es ya, de alguna manera, prever una respuesta. Presentirla, incluso y someterla a los criterios de la comunicación y convalidación racional, en el diálogo en que nuestra verdad resplandece para nosotros y para los demás.

penosamente, entre las personas, de generación a generación, en una herencia que recibimos y que nos hace responsables por lo que llegamos a conocer, comprender, valorar.

Con la filosofía se pierde la inocencia. La situación paradójica con la filosofía es el hecho de que nace de una actitud originaria ante la realidad, cuando no nos hemos acostumbrado a ella al punto de trivializarla, de no ver sino las apariencias. Es el asombro originario, la luz que se desprende de las cosas a un ser que no ha anestesiado la capacidad más elemental que nos permite ver el mundo con una especie de resplandor: el asombro. Lo que jamás podremos amputar a la vida es ese sentido de maravilla. La filosofía comienza allí, y quizá allí tenga que terminar: asombrándose, maravillándose del ser, sobre todo, del ser del otro.

Filosofar, podríamos decir, es aprender a cultivar este espíritu, buscando que los caminos (métodos) que otros han descubriendo en su andadura nos puedan ayudar, como muletas, a que ese cultivo no supla lo que podemos descubrir y llegar a pensar por nosotros mismos sobre lo que eso que nos asombra, en realidad, es. Este es, diría, el primer punto básico en el estudio de la filosofía. La condición sin la cual, me atrevo a decir, todo está perdido.

Se pierde la inocencia pero también, eventualmente, se pueda recuperar. La fenomenología, una de las corrientes más fecundas del pensamiento desde finales del Siglo XIX, ha focalizado esa mirada ingenua, receptora, dócil a lo que nos es dado en cada momento. Lo real “nos está siendo dado” todo el tiempo. Y sólo una receptividad atenta, desprejuiciada, nos lleva a reconocer que en eso que se nos presenta *hay más*, hay un plus de ser y de sentido que exige de nuestra parte, una respuesta, una modificación de nuestros modos de ver y de pensar para que la experiencia de las cosas pueda ser nombrada adecuadamente, pueda ser descubierta en su novedad, en la que se nos revela la “verdad siempre mayor”, la necesidad de estar buscando una y otra vez la verdad y el sentido de las cosas en un diálogo vivo con la realidad.

Después del desengaño, la inocencia *se recupera*, al descubrir que en lo que advertimos cuando descubrimos lo que parece “estar detrás de las cosas” hay un nuevo motivo de asombro, el ser inagotable, sin más, y nuestra capacidad de abrirnos a él y vivir a partir de lo que de él conocemos y somos capaces de hacer.

Somos guardianes de un asombro. Y a eso queremos invitar. No solo a partir del asombro, sino a vivir desde él, en una actitud de asombro. Ésta no es sólo principio de la filosofía, es su telón de fondo, la fuente escondida, reverberante, de la que brotan las preguntas fundamentales, últimas, las decisivas. Tenemos necesidad de que esas preguntas nazcan en nosotros, se apoderen de nuestro espíritu y no nos dejen hasta que logremos respuestas satisfactorias. Esto no solo desde el punto de vista teórico, sino práxico. El bien y la verdad no son separables. La razón práctica no tiene primacía sobre la teórica. La razón se nutre de la verdad y hace al hombre capaz de hacer el bien.



Tenemos urgencia de llevar este asombro a los demás, a una sociedad que cae de desaliento, de diversión y aburrimiento. Al hombre que vive una silenciosa desesperación y que ha encontrado ilimitadas formas de distraerse. Ese ser humano tiene preguntas que ha dejado sin responder. No se da cuenta de que él mismo se ha convertido en un interrogante mucho más indescifrable de cuanto hoy son capaces de decir todas las ciencias juntas. No se da cuenta de que su asfixia pone en peligro su realización y su viabilidad sobre la tierra. Ni tampoco de que, en su muerte paulatina va dando muerte a todo lo que sobre el planeta vive y clama por su propio desarrollo. No se da cuenta de que él es una maravilla que no se agota en el consumo de sensaciones, percepciones y vivencias que nunca se completan. No es capaz de pasmarse ante la extrema maravilla que es él mismo y su semejante, que el otro. Quienes procuramos andar los caminos de la filosofía tenemos la grave encomienda de ahondar en el asombro. De buscar los caminos de la racionalidad adecuada para nombrarlo cada vez, comprenderlo cada vez mejor, renunciar a las frases hechas y a las fórmulas que impiden al ser humano

el privilegio de pensar. Y quienes creamos en el misterio de Jesucristo tendremos la tarea de aprender de sus asombros: le bastó una moneda perdida, caída de canto, tal vez, entre las losas del suelo, para presentar el proyecto de Dios; le bastó una gallina cuidando a sus pollitos para hablar de cómo es el misterio del Dios providente; le maravilló la fe de los paganos como no lo logró la poca fe de sus hermanos judíos; le maravilló el mar, los peces, y en cada ser contemplaba una presencia, un objeto de cuidado amoroso. Le maravilló el hombre y la mujer, los niños y las ancianas. Ese es el “Cristo filósofo” que no filosofó. Pero la fe en él nos obliga hoy a filosofar.⁹

IV

Pensar y agradecer. En español tenemos esas dos palabras, con sentidos tan diferentes. En la lengua alemana *denken* (pensar) y *danken* (agradecer) difieren sólo por una vocal. El que piensa, podemos decir, llega a descubrir que las cosas son dadas de forma radical. Dadas, entregadas a la mente, al examen, pero también al trato respetuoso de nuestras manos y artefactos, a su cuidado. Y todo don es

9. “El cristianismo lleva consigo una estructura metafísica, que no es una cualquiera; el cristianismo es una metafísica original... si la comparamos con otras existentes, como las de la India, Grecia o la Europa moderna no cristiana y parcialmente cristianizada.” Cfr. TRESMONTANT C., *Les Idées maitresses de la métaphysique chrétienne*, Ed. Du Seuil, París, 1967, p. 11.

motivo de gratitud. Que todo es dado, que todo es gratuidad, no solo las cosas que comprendemos, sino también las que nos rebasan, no solo los seres que amamos o que nos aman, también los que nos odian y nos resultan quizá repugnantes, que el mundo como un todo es don, incluyéndonos a nosotros mismos, es motivo de máxima gratitud. El que filosofa, podemos decir, es alguien que va descubriendo nuevos motivos para agradecer, alguien que nunca terminará de agradecer, conforme va pensando las cosas, conforme va examinando cuanto le es dado, más allá del desencanto, más allá del sinsentido. Porque si aun eso lo podemos agradecer, el solo hecho de hacerlo es ya un modo de habérselo encontrado. Agradecer, siempre más, pensando las cosas siempre más a fondo, y, de este modo. Para eso escribimos, leemos, nos preguntamos. A eso los invitamos. La gratitud suele ir acompañada de la alegría. Según un antiguo adagio latino, la alegría es cosa seria: *Res severa, verum gaudium*. La verdad nos llena de alegría, como la belleza y la bondad.

En una ocasión, en medio de los exámenes finales y de las notas no tan alentadoras, un alumno decía a otro con gran espontaneidad: “Nadie me ha robado la alegría...” Nadie: ni las materias reprobadas, ni los profesores, ni el panorama que se adivinaba nada halagüeño para el futuro de su siguiente fase formativa. Esta postura

podría ser de carácter evasivo, pero también puede haber apelado a motivos más profundos, a otras fuentes más allá de lo que haya pasado con sus estudios, más allá de la filosofía.

Esa es nuestra invitación. Los futuros pastores, educadores y evangelizadores de nuestro mundo herido, serán guardianes de personas, del Evangelio, de la verdad que en este estudio puedan descubrir. Estarán en las periferias de nuestras ciudades. Estarán entre los más pobres, cumpliendo su misión, su vocación. Andarán por esos caminos polvorientos de los barrios, como este “Cristo en los arrabales” del pintor expresionista George Roualt. Allí tendrá que llegar cuanto aquí se triture, en los lagares de esta escuela y de sus casas de formación. Allí se pondrá a prueba la verdad de sus vidas, de sus convicciones, de su capacidad de dar respuesta a las preguntas que inquietan tanto a nuestra sociedad, a los jóvenes, a los ancianos. Allí tendrán que invitar a despertar, a mantenerse en vela, junto con ustedes, como guardianes de un asombro que podrá ser el de los otros, y ellos, a su vez, serán para ustedes motivos de nuevas preguntas, de un Evangelio que interpela todo nuestro ser, por ser la palabra alegre del profeta de Nazareth, quien pide de nuestra pequeña colaboración para continuar su obra. Para el hombre de fe el Evangelio es el raserio de toda filosofía, es inspiración y crisis.

¿HAY UNA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA?

CONSIDERACIONES SOBRE SU ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE

Jorge Arturo Luna Villalobos*

* Religioso Franciscano, Doctor en Teología por la Universidad católica de Lovaina. Profesor invitado del **Instituto de Filosofía, A. C.**

Resumen: Se considera en algunos ambientes académicos que la filosofía no tiene ya cabida en la educación media superior y superior en México. Uno de los motivos de ello es la prevalencia del pensamiento técnico, utilitarista, desde donde se ha intentado reducir la educación a mero adiestramiento técnico. Con base en el trabajo de Christophe Premat, el presente texto intenta un acercamiento al sentido de la «utilidad» desde dos perspectivas, una hegeliana y otra heideggeriana. En el marco de dichas perspectivas, tomadas a manera de contexto, son presentados algunos aspectos que habría que considerar en la práctica del enseñar y aprender a filosofar.

Palabras clave: utilidad, técnica, dominación, metafísica, temporalidad, historicidad, finalidad, belleza, mística.

Introducción

Es conocida la crisis actual de la enseñanza de la filosofía en el sistema educativo mexicano. Una lectura de los textos de Gabriel Vargas Lozano compilados en el volumen *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*¹ resulta del todo instructiva acerca de la lucha que ha significado defender la presencia de la enseñanza filosófica en la educación media superior y superior en México.

De manera general, Vargas Lozano subraya la notable tendencia hacia un cambio de sentido en la educación, diríamos su paso de una formación propiamente humana, a un mero adiestramiento técnico. Todo ello montado en la globalización del mercado, globalización de las ideas, que ellas mismas, se encuentran marcadas también por una mentalidad mercantilista y utilitarista. Hoy se constata que todo se mercantiliza: la política, la religión, el cuerpo, etcétera. De esa manera, si finalmente todo se resuelve en productivismo y

*Arma las *PIEZAS*: En el volumen I, número 16, Mayo, 2013, Presentamos una entrevista realizada al Dr. Gabriel Vargas en la que se aborda el tema de la importancia de la enseñanza de la filosofía.

1. Publicado por la UAM-Iztapalapa/Itaca, México, 2012.

*Para saber más:
Vid: <http://www.afm.org.mx/> y
<http://www.ofmx.com.mx/ofm/>

consumismo, lo que hace falta no es tanto formar al ser humano en lo que le es más propio, sino reducir la educación a mero adiestramiento tecnológico.

Por otro lado, el mismo pensador nos recuerda que los medios de comunicación remplazan el argumento reflexivo por la mera percepción de la imagen, así como la sustitución casi inmediata de una imagen por otra, lo cual permite pensar, en el debilitamiento de la memoria histórica y la consecuente insolidaridad propia del llamado “hombre-masa”.

Hoy se constata que todo se mercantiliza: la política, la religión, el cuerpo, etcétera. De esa manera, si finalmente todo se resuelve en productivismo y consumismo, lo que hace falta no es tanto formar al ser humano en lo que le es más propio, sino reducir la educación a mero adiestramiento tecnológico.

* Sabías qué:
En el 2009, una de las reformas de Felipe Calderón, entonces presidente de México, fue la de retirar la Filosofía de los planes de estudio de las preparatorias. Para saber más, vid: http://www.filosofia.mx/index.php?/perse/archivos/atentado_el_desaparecer_la_filosofia_del_bachillerato_mexico

Pues bien, frente a un no-lugar de la filosofía por parte de las instituciones del Estado, se ha defendido a la filosofía desde diversos ámbitos como la Asociación Filosófica de México y el Observatorio Filosófico de México. En ellos se la ha reconocido como poseedora de una función crítica, desalienadora y humanista.

Así las cosas, en este trabajo nos preguntamos acerca de cómo comunicar el pensamiento filosófico, nos cuestionamos

acerca de las formas para comunicar el interés por la filosofía y, sobre todo esto, cómo motivar hacia el filosofar mismo. Nos planteamos con ello, quizás, en último análisis, el problema de la pertinencia de la filosofía en un contexto como el actual, ahí donde el pensamiento parece impermeable a la reflexión prácticamente de cualquier tipo, y menos aún si se pretende profunda.

Dado lo anterior, pensé que podría buscar alguna reflexión acerca del tema de la utilidad en sí misma y particularmente en relación con la filosofía. En efecto, si pensamos en una “función” de la filosofía, por valiosa que sea ¿no estamos cayendo nosotros mismos de alguna manera en el movimiento mismo del pensamiento técnico-utilitarista esta vez aplicado a la filosofía? Me parecía oportuno mirar atentamente el fenómeno de la utilidad y del utilitarismo técnico, considerar su origen e intentar ir más a fondo a ese respecto, sobre todo en las consecuencias profundas del mismo, como un aspecto del contexto en el cual situar la presente reflexión sobre el filosofar.

Esta interrogante y este deseo es la que orientó mi búsqueda. Por fortuna he encontrado una fuente que me parece será beneficiosa para nuestra reflexión. Se trata de un trabajo de Christophe Premat, trabajo que recibí a través de un colega que está por concluir su tesis doctoral sobre Martin Heidegger. El trabajo estudia precisamente el tema de la *utilidad* en Hegel y en Heidegger². Deseo precisar que no haré otra cosa aquí sino compartir con ustedes, en un primer momento, algunos de los resultados que he recogido del estudio de

2. PREMAT, Christophe, *L'utilité chez Hegel et Heidegger*. Se puede consultar en <https://dub115.mail.live.com/mail/ViewOfficePreview.aspx?messageid=mgpNZQRtUx4xGPYgAhWtdSng2&folderid=flbf4cabfEYK9ia4Uv9Ze7g2&attindex=1&cp=-1&attdepth=1&n=23914780> (Fecha de consulta: 10 de noviembre de 2013).

este autor. Por mi parte, y en un segundo momento, añadiré algunas pistas que podrían iluminar la *práctica del enseñar y aprender a filosofar* justo en el marco de un utilitarismo técnico predominante en nuestra cultura globalizada.

A. ACERCA DE LA UTILIDAD

1. Perspectiva hegeliana

En la perspectiva hegeliana “lo útil” es el resultado producido por la pura intelección, la cual para existir necesita atacar el mundo de la fe. La fe se presenta como la interiorización o la intuición inmediata de la esencia absoluta; la fe manifiesta una confianza ciega en esta “esencia incognoscible”.

Ahora bien, todo lo que es oscuro es inútil para nosotros y nos sumerge en una alienación, es decir, en una dependencia de lo irracional. La alienación hay que comprenderla aquí de manera muy peyorativa. La doctrina de la Ilustración establece como valor supremo la utilidad universal, que reconcilia en ella la idealidad (finalidad, providencialidad) del mundo de la fe, y la realidad (el interés, el gozo) del mundo de la cultura. Para la Ilustración no hay sino un mundo, es el mundo de aquí abajo, el mundo efectivo de la cultura, del Sí. Todo lo que es útil contribuye al esfuerzo general y permite un progreso humano. La época de la Ilustración es esta época de una creencia en un “para-todos”, es decir en una reciprocidad razonable entre los hombres: su aporte se mide por la introducción del concepto de utilidad. Toca al hombre cambiar y conquistar el mundo para que se convierta verdaderamente en *su mundo*.

Lo que es útil es aquello que le sirve al otro al mismo tiempo que a mí: hay en la utilidad una simultaneidad que es simultaneidad de utilización y que caracteriza la “reciprocidad de utilidad”. Yo utilizo al otro al mismo tiempo que él me utiliza.

La moral puede ser considerada así como la ciencia de las reglas según las cuales utilizamos a los otros o somos utilizados por ellos. En otros términos, esta moral de la utilidad que es una moral social, permite regular las relaciones entre los hombres ya sean económicas, políticas o culturales. “Como todo es útil al hombre, el hombre es *igualmente* útil al hombre”. Este quiasmo expresa bien la banalidad de la relación entre los miembros de una comunidad, relación que no es gratuita sino que está fundada en el compartir un interés. Yo acepto utilizar algo a condición de ser utilizado: se establece así un contrato recíproco, una relación casi dialéctica entre los hombres. El mundo de la utilidad no conoce la gratuidad, el para-sí no es dado libremente.

El mundo de la utilidad es el mundo del más-acá opuesto al mundo del más allá o más bien a ese mundo independiente del más allá. Ahora bien, si la utilidad es el medio por el cual la Ilustración destruye toda idea metafísica de una realidad doble, no significa ello que la época de la Ilustración sea una época antimetafísica; es más bien la época de la instauración de un nuevo tipo de metafísica: es la época “del puro pensamiento y de la pura materia”.

Mientras que la fe da un valor absoluto al más allá, la intelección pura le da un valor relativo. El contenido de la Ilustración se expresa realmente a través de un idealismo-materialista, o más bien un materialismo-idealista, puesto que ambas posiciones se confirman. Existe, en efecto, una metafísica materialista o deísta que establece la pura esencia como la substancia material de las cosas, como el ser supremo. De ese modo, si la utilidad es un concepto antimetafísico, se encuentra, sin embargo, de igual manera una metafísica de la utilidad que hunde sus raíces en el materialismo banal. La metafísica regresa en sí misma, la alteridad absoluta no es ya el “más allá” sino el “más acá”, es la materia.

*Para saber más:
Vid. Martín
Heidegger,
*La pregunta
por la técnica*,
Biblioteca de
Filosofía, Madrid,
España.

Aquí la puesta en tela de juicio del mundo antiguo con sus estructuras institucionales y su marco de vida, mediante un mundo nuevo hecho a la medida del hombre, no puede constituirse sin el concepto de utilidad. La utilidad permite al hombre confeccionar sus propios puntos de referencia. Ya no hay cabida para un mundo estructurado y jerarquizado verticalmente. El espíritu consciente rechaza ser subordinado a un en-sí suprasensible.

Así las cosas, a la esencia vacía no le quedan sino dos soluciones: o bien es el pensar puro, o bien es representada como objetivamente existente frente a la conciencia en general. Aquí vemos aparecer libremente lo que se ha convenido en llamar el materialismo y el ateísmo; el ateísmo es la abolición de un en-sí suprasensible y el materialismo es la transformación del en-sí efectivo en una alteridad determinable: la materia es el otro del hombre, es ese fondo utilizable por el hombre.

El absoluto debe estar presente para ser captado, no puede escapar a ese presente, de lo contrario se oscurece. Debe manifestarse y presentarse, no debe ser solamente imaginado o supuesto: la voluntad de las Luces es una voluntad efectiva. Sin embargo, esta aspiración no llega sino a “una naturaleza indeterminada en sí misma, al sentir, al mecanismo, al egoísmo y a la utilidad”

Egoísmo y utilidad, tales son los principios que Hegel establece para la filosofía de las Luces: egoísmo no en sentido moral y peyorativo, sino significando una nueva evaluación de la estructura del ego. El ego deviene plenamente ego y afirma sus derechos; el desarrollo del egoísmo va de par con el desarrollo de la utilidad social, porque la sociedad debe ser útil al individuo como éste debe ser útil a la sociedad. De ahí una igualdad de relaciones entre el ego y la sociedad.

2. Perspectiva de Heidegger

a) Una paradoja

En torno al binomio utilidad/utilización, la paradoja que enuncia Heidegger es la siguiente: la técnica tiende hacia la utilidad, mientras que la esencia de la técnica no tiene nada de utilitario. Si consideramos que la técnica es el conjunto de los instrumentos que sirven para producir algo y de los procedimientos que sirven para mantenerlos en funcionamiento, podemos entonces decir que la técnica se ha convertido en una *funcionalización del útil*. El útil industrializado es funcional y es reemplazable, el objetivo de la utilidad se confunde con un objetivo de utilización; aquello a lo que se apunta como objetivo es la explotación total del ente. No se quiere determinar simplemente el ser del ente, es decir lo que es, sino que se le quiere fijar para manipularlo. La utilidad es una reificación, una objetivación total del ente. En resumen: la utilidad es una saturación del espacio humano, la clausura del acceso al Ser.

Por su parte, la esencia de la utilidad es el cálculo, cálculo del ente y de su posición. Según Heidegger, los objetos calculados son fabricados para la usura. La usura es la saturación y la agresión directa contra el uso. No solamente la usura destruye el uso, sino que destruye la cosa y la hace desaparecer. Aquí interviene el remplazo. La reemplazabilidad designa el hecho de que una cosa pueda ser evacuada y reemplazada por otra cuya función es idéntica. Lo que queda no es la cosa en cuanto cosa, sino lo funcional, el objeto de consumo. La cosa no es ni siquiera reducida al estado de residuo, ya no es nada y se identifica al movimiento perpetuo del consumo. Sólo subsiste el consumo y el objetivo de la utilidad.

Una vez que el utensilio se reduce simplemente al uso como utilidad, sin solidez, entonces nos encontramos ya en el reino de la técnica como dominación y, por parte del hombre, en el vasallaje utilitario.

El utensilio pierde aquí su relación “utensiliar” con el mundo, y se convierte en un objeto que no es subsistente sino únicamente por su función. Este objeto desontologizado es arrancado a su medio ambiente. Con esta deslocalización del útil viene asimismo una ruptura del útil con la naturaleza y con la tierra. El hombre agrede y transforma la naturaleza para asegurarse de que estará siempre disponible y que será cada vez más utilizable. El mundo tecnológico se caracteriza por una exigencia, que es la exigencia de un saber total del ente y de su aplicación inmediata. El ente se ve sometido a desvelarse y a producir; la intensificación de esta producción traiciona el sentido original de la *techne* y así aparece el llamado productivismo.

El uso viene a ser degradado y transformado en usura sistemática. La usura es la unicidad de una utilización inmediata, es la desaparición de toda mediación y la desintegración de un mundo que sin embargo había sido pacientemente humanizado.

b) Acerca del origen de la utilidad

Se trata aquí de cómo la época utilitaria aparece como cumplimiento de una programación metafísica. Según Heidegger, el reino de lo utilitario no surge por casualidad. Aparece en un fin de la historia: la historia deja de ser la dimensión suprema englobante, es finita, se ha recapitulado y recogido en esta época utilitaria. Heidegger llama a ésta la época de la técnica y del fin de la metafísica. Este fin estaba previsto por la metafísica misma. Es el cumplimiento de una programación. La época utilitaria es la plena actualización de la superación de la metafísica.



En efecto, el principio de utilidad es una efectuación y un desarrollo del principio de razón suficiente. “Nada es sin razón”, es decir, todo tiene una razón. Siendo la razón la potencia de objetividad, es suficiente para determinar los contornos del objeto. En la época moderna este principio se encuentra reactivado bajo diversas formas: planificación, producción económica optimizada, máquinas cibernéticas, logicización de la información.

La filosofía no escapa a la regla porque se ha convertido en una filosofía de la utilidad. Ya no hay historia ni filosofía en verdadero sentido, sino residuos de historia, residuos de filosofía que se funden en una aplicabilidad universal, es decir, un conjunto de aplicaciones que se quieren concretas. De esta falsa concretización resulta una abstracción de la esencia humana. Mientras que el hombre se captaba como ser histórico, se ve remitido a sí mismo y no consigue ya a captarse objetivamente. No sólo no consigue captarse en cuanto tal, sino que no tiene ya el sentido de las cosas, es uno con ellas, sin diferenciarse.

La era de la aplicabilidad universal y de la utilidad como aplicación de principios conceptuales forjados durante varios siglos se caracteriza por una “racionalización técnico-científica”. No se trata aquí, en Heidegger, de una aplicación de la ciencia; al contrario, es la ciencia la que está sometida a la técnica. La presente Era utilitaria se manifiesta por un imperativo de la productividad y la aplicación; la ciencia no es sino un medio eficaz al servicio de esta aplicación.

La usura es la unicidad de una utilización inmediata, es la desaparición de toda mediación y la desintegración de un mundo que sin embargo había sido pacientemente humanizado.

De ese modo, la efectividad gira en el vacío, y esta vacuidad se hace cada vez más amenazante. Ignora ella los límites de lo racional, no hace sino ser efectividad y no efectividad efectuante, se encuentra separada de todo. Si un olvido del ser califica esta época, según Heidegger, tal vez valdría más hablar de un olvido de la historicidad, siendo la historicidad la capacidad que tiene el hombre de reflexionar sobre su historia. Nos situamos en una “fractura de la

historia”, una fractura irreparable. Toca a los hombres pensar esta fractura, pensar metafísicamente la metafísica y llevarla a su término, luego intentar ver otro tipo de pensamiento que permita salvar al ser humano en cuanto ser simbólico, porque hay peligro. (*simbalein: re-unir*)

c) Eliminación de la diferencia (El reino de la utilidad técnica como reino de la indiferenciación)

Si “la ciencia no piensa” y si la era de la utilidad está dominada por una racionalización técnico-científica, entonces ese reinado se convierte en un reinado de la anulación sistemática de toda diferencia. Esta anulación es de hecho un nihilismo: en el fondo el ser es útil, es decir, no es nada. La utilidad utilitaria es una aniquilación, una usura del uso que le hace desaparecer; esta usura es un uso tecnológico del cual toda finalidad está ausente. El principio de utilidad se enuncia de la siguiente manera: todo tiene una utilidad, es decir, nada puede comprenderse ni explicarse al margen de este principio.

Sin embargo, este proceso metafísico es totalmente indiferente a sí mismo: la técnica ignora y da la espalda definitivamente a

su esencia. La utilidad se ve desnaturalizada por este utilitarismo nihilista. Además, la técnica se encuentra consolidada por su indiferencia a la metafísica. La diferenciación ontológica entre el Ser y el ente es triturada al querer la técnica clausurar el sentido del ente y hacerlo transparente (saberlo todo de él a fin de utilizarlo). Esta transparencia no remite a nada, la misma técnica viene a ser una liquidación del Ser, rechazando categóricamente el cuestionamiento del Ser y de la realidad del *Dasein* que es el hombre.

La utilidad no es ya un sustantivo sino un verbo, se ha convertido en un “utilizar”, una activación, una aplicación sin objetivo. Un verbo en infinitivo, que es el modo de lo inactualizado, no tiene sujeto porque remite a todos los sujetos. El dispositivo tecnológico corre el gran riesgo de convertirse en un proceso sin sujeto: lo paradójico, según Heidegger, es que la época utilitaria, si es indiferente a la metafísica, permite una dominación y una determinación más absoluta de parte de la metafísica que en épocas anteriores. El hombre mismo es tomado como fondo de la técnica: ésta puede utilizar al hombre tanto como a cualquier otro objeto, porque la utilidad en su aspecto técnico se manifiesta por un carácter provocador. Utilizar al hombre como fondo disponible es provocarlo, tomarlo como una cosa reemplazable y de ese modo amenazar su eticidad y su personalidad.

De esta manera el utilitarismo técnico trastorna la naturaleza y los valores propiamente humanos. Mientras que el utilitarismo tradicional respeta los valores humanos, el utilitarismo técnico, en cuanto reino de la indiferenciación que fuerza y acentúa una indiferencia, es el reino del no-valor, del no-signo, de la ausencia de diferencia, en suma, de la ausencia de lo humano. El mundo se convierte en un no-mundo; el tecno-cosmos destruye el

cosmos, el medio ambiente humano del hombre. La utilidad utilitaria no es para nada útil al hombre, lo esclaviza; la utilidad reniega de su esencia repudiando la eticidad que antes la vinculaba al hombre. Porque la eticidad es el respeto de los valores, y quien dice valores dice escala de diferencias y dice personas diferentes. Desde el momento en que se emplea la técnica para una cosa diferente del conservar, hace explotar los marcos antropocentros y por el mismo hecho empuja fuera del campo de la ética.

El mundo de la utilidad técnica se ha convertido en un no-mundo porque el proyecto tecnológico prohíbe toda decisión humana. Estamos sumergidos en una indecisión multiforme: todas las diferencias tienden a diluirse, entre lo importante y lo accesorio, lo próximo y lo lejano, el estado de guerra y el estado de paz, el gozo y el dolor. La indiferencia engendra inevitablemente la insensibilidad (*cfr.* El samaritano). Antropológicamente el hombre se encuentra amenazado puesto que estamos ante una supresión de la diferencia entre pulsión y razón.

Por otro lado, el reino de lo utilitario entraña la depreciación de la cotidianidad, se convierte en mediocre, y esta mediocridad se generaliza. La generalización neutraliza el ser-ahí, le empuja a la mediocridad y anula su hondura, su profundidad. A su vez, esta suerte de destrucción o anonadamiento produce una pérdida de sentido y un sentimiento de angustia: el tecnocosmos deviene sin-sentido, un contrasentido antropológico al contradecir la esencia humana.

La vida utilitaria es una vida limitada que nos hunde en un peligroso letargo. Vivir buscando lo útil cueste lo que cueste, es de hecho vivir en el estado natural, pasar de una preocupación inmediata a otra. La utilidad no tiene sino un fin inmediato, la satisfacción de las necesidades de la vida:

de esa manera, es una reducción de la existencia a la vida, y de la vida humana a la vida natural. El ser-ahí indiferente ya no existe, simplemente vive, se deja vivir, pues lo utilitario es la destrucción de la profundidad humana de la existencia, el hombre se ve reducido a su animalidad animal.

B. SALIR DE LA TRAMPA UTILITARIA (Necesidad de un verdadero pensamiento filosófico para evitar la trampa utilitaria)

1. En Hegel: orientarse hacia la filosofía

Para evitar caer en un utilitarismo peligroso, es necesario que el hombre se oriente resueltamente hacia la filosofía, porque el acto mismo de filosofar es lo que permite al hombre existir. Hegel hace causa a favor de la utilidad de la filosofía contra toda filosofía de la utilidad, demasiado limitada y cerrando la vida en sí misma en lugar de abrirla. La utilidad separa al hombre del absoluto y le hace sufrir; mientras que lo que sería más útil al hombre sería reencontrar su relación con el absoluto. La utilidad es útil en el sentido en que cultivando la separación, suscita una muy fuerte necesidad de reconciliación. La separación es la fuente de la necesidad de la filosofía. La necesidad de la filosofía presupone la filosofía misma, y el hombre siente, antes de entrar en ella, toda la infinitud de la existencia reconciliada consigo misma gracias su aporte.

Toca a la filosofía constituir la utilidad como una mediación para la objetivación del absoluto: esto significa que es la filosofía la que hace concreto el desarrollo de la utilidad, mientras que el utilitarismo permanece siendo una reificación abstracta de toda vitalidad y de todo contenido. “El absoluto debe ser construido por la conciencia, tal es la tarea de la filosofía”.

2. En Heidegger: un nuevo pensar

“Donde el peligro abunda crece también lo que salva”. Apoyado en este fragmento de Hölderlin, Heidegger busca mostrar que no toda esperanza está perdida en el seno del mundo de la utilidad. El peligro utilitario lleva en sí aquello que salva. Heidegger está de acuerdo con Hegel para hablar de la necesidad de un pensamiento, pero este pensamiento no debe ser ya filosófico, porque la filosofía ha alcanzado sus límites y su fin. Urge elaborar otro tipo de pensamiento que pueda volver a enraizar al hombre en su medio ambiente sin que lo agreda.

Al citar el fragmento de Hölderlin, Heidegger piensa en la esencia de la técnica, en la *techne*. Dicha esencia no está constituida solamente por un pensamiento calculador, sino también por la posibilidad de un pensamiento que podría salvar al hombre y sostendría su saber-hacer y sus creaciones. Este pensamiento es un pensamiento meditante, que corta toda raíz utilitaria y que afirma por eso mismo su infinita libertad. Cortar sus raíces utilitarias, no significa simplemente despegarse del mundo de la utilidad, sino también salir de una metafísica que ha culminado en una filosofía de la utilidad.

Heidegger define la actitud del que medita como una actitud de serenidad, *Gelassenheit*. Esta designa la forma que toma el pensamiento al entrar en sí mismo y desarrollarse desde el interior; este pensar no se manifiesta en una voluntad de meter la mano en el mundo exterior, mientras que el pensamiento calculante no se detiene jamás, no entra en sí mismo. Es necesario que el pensar entre en sí mismo no para cerrarse al mundo exterior, sino para mantenerse en contacto con su origen y ser un verdadero pensamiento. El pensar meditante es sereno, es un dejar-hacer, una no-intervención del pensamiento. La

experiencia del pensamiento no ha sido todavía realizada por el hombre, consiste en una espera del Ser. La espera es una relación a la apertura que designa ella misma.

Heidegger define la *Gelassenheit* como “igualdad de ánimo”, es decir, aquello que permite un verdadero diálogo gracias a una nueva escucha. Yo no me elevo en posición de control en relación a una cosa o a un hombre, me coloco de igual a igual, en suma, acojo su diferencia. El pensamiento debe transformar concretamente las relaciones humanas y sus actitudes: debe darle una renovada identidad, porque ha sido ésta maltratada por el reino de la utilidad técnica. El pensar meditante deja ser a la cosa, la deja aparecer, expandirse. Implica también una resolución en cuanto al hecho de abrirse, el hombre consiente a abrir su ser al ser de la verdad, es decir, al Ser. Implica también una “perseverancia”, un mantenerse constante en la búsqueda de una apertura y de la proximidad del Ser.

El pensar meditante se revela infinitamente más útil que todo otro pensar. Pero para esto es necesario que entre en sí mismo, se repiense en su esencia y que piense lo “Impensado”. Es a partir de este nuevo pensamiento que podríamos redefinir una nueva relación al mundo ambiente y en particular a las cosas técnicas. El peligro no está en la técnica por sí misma, sino en el comportamiento del hombre que quiere someterlo todo a su voluntad. El credo optimista de Heidegger sería aprender a pensar el pensamiento para aprender a usar. Tal vez la filosofía ha olvidado su esencia que consiste en interrogarse sobre el hombre y su relación con el mundo, porque, según Heidegger, jamás ha planteado ciertas preguntas que conciernen al Ser mismo.

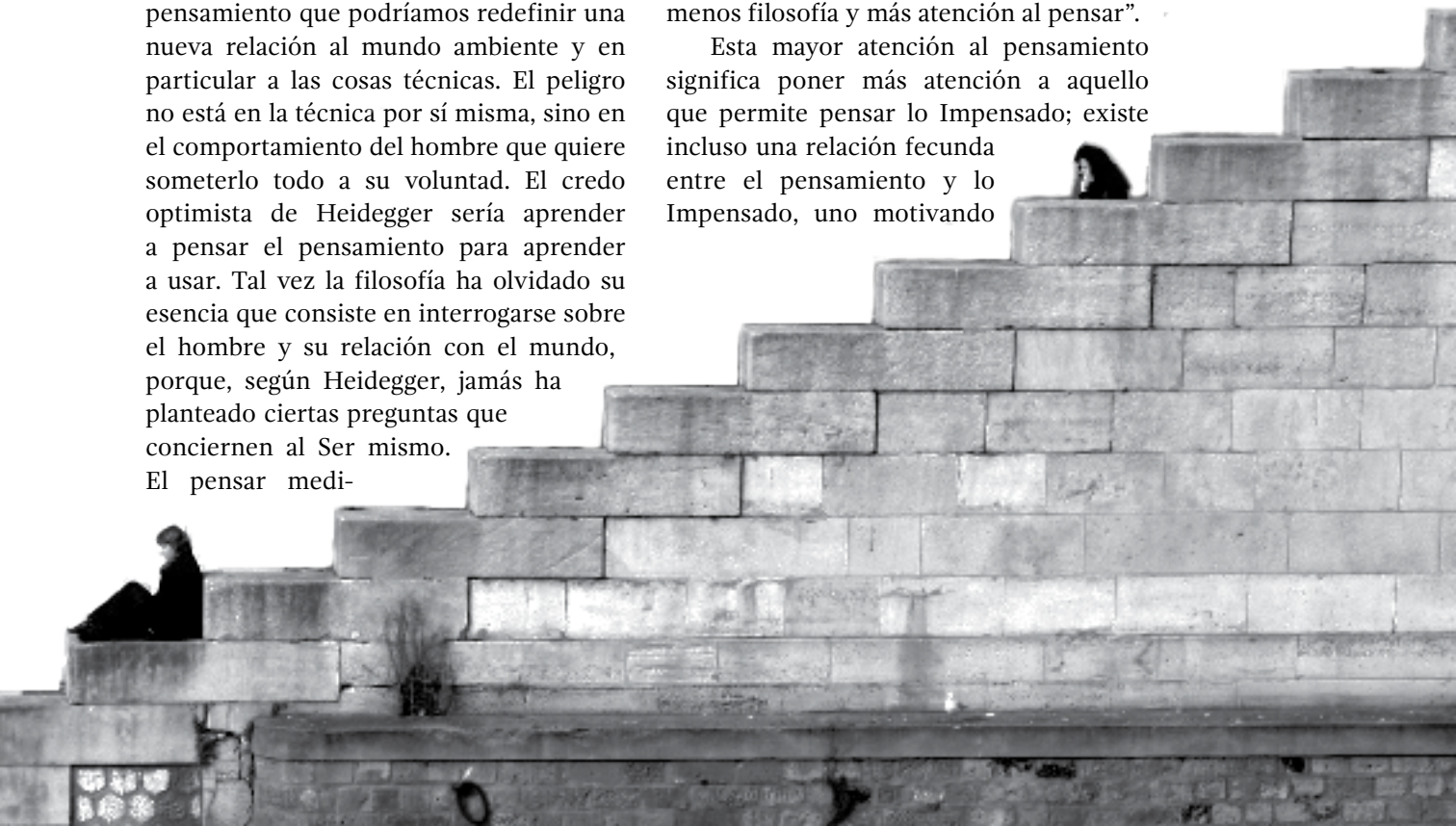
El pensar medi-

tante es este pensar liberado que se atreve a interrogar al Ser.

-- *Mantenimiento de un cuestionar ontológico incesante*

La época técnica constituye un momento oportuno para plantear el verdadero problema, el del sentido del ser. Se puede incluso superar el nivel del cuestionar declarando que más bien que un cuestionar, el pensamiento constituye un dejarse cuestionar. El pensar debe ser una “escucha”, un dejar-se-decir del Ser. El rol de la filosofía es efectuar ese nuevo cuestionamiento y reconocer que ha fallado en él. Es necesario que se arranque de la metafísica y de la esfera utilitaria a fin de tematizar la cuestión del Ser y de cuestionar el Es del Ser mismo. Heidegger no quiere solamente transformar la filosofía, sino recomenzar desde un nuevo punto de partida que tome en cuenta este cuestionamiento y sólo éste. Admite finalmente un fin de la filosofía en cuanto pensamiento metafísico porque la salvación de la filosofía se encuentra fuera de la filosofía. “Esto es justo lo que necesitamos en la penuria actual del mundo: menos filosofía y más atención al pensar”.

Esta mayor atención al pensamiento significa poner más atención a aquello que permite pensar lo Impensado; existe incluso una relación fecunda entre el pensamiento y lo Impensado, uno motivando



y atrayendo al otro. “Cuanto más un pensamiento es original, más rico deviene su Im-pensado. Lo Im-pensado es el don más elevado que pueda hacer un pensamiento”. Ya se ve hasta qué punto lo Impensado viene a enriquecer el pensamiento. Si hubiéramos querido reaccionar desde un punto de vista utilitario, habríamos dicho que lo Impensado constituía un fracaso para el pensamiento, una prueba de su ineficacia. Resulta que es lo contrario lo que hay que reconocer con Heidegger, porque lo Impensado es lo que enriquece ontológicamente el pensamiento empujándolo hacia un cuestionamiento. Si efectúa ese cuestionamiento, entonces será más fuerte y más seguro de sí mismo.

— *Un pensar enraizado en lo concreto: el sentido de la mano*

El pensamiento hunde sus raíces en la mano porque el hombre piensa con este útil. El útil del pensamiento es tan importante como el pensamiento mismo. Heidegger muestra que existe una maniobra del pensamiento y que esta maniobra se opone a toda manipulación utilitaria. Yo manejo mi pensamiento, pero no lo manipulo. La escritura no puede comprenderse sin el útil en que consiste la mano, porque el escritor trabaja el texto con el cuerpo, siendo la mano lo que permite articular su pensamiento y su texto. No es la mano la que transmite el pensamiento como un simple útil vacío de su contenido, sino más bien es ella la que piensa, la que hace respirar y palpitar el pensamiento. Es un útil conceptual que supera su rol de útil. Yo no pienso, sino más precisamente, uso de mi pensamiento, hago uso de él pero no lo utilizo, es decir no lo pongo a disposición para un fin exterior. Si se elimina la mano, no puedo ya pensar de una cierta manera. La técnica organiza la mano mientras que el pensamiento la maneja y respeta

su esencia que consiste en manejar y en ser manejada. Cuando uso algo, la mano me permite conservar la identidad de esta cosa; en cambio, si quiero utilizarla destruyo su identidad y la identifico a mi necesidad.

Se comprende ahora por qué el pensamiento no es una captación conceptual en el sentido en que habría de *utilizar* un concepto. El pensamiento no conduce hacia un saber como el de las ciencias, no aporta una sabiduría útil a la conducción de la vida, no resuelve ningún enigma del mundo ni aporta inmediatamente fuerzas para la acción. *El pensamiento deja una cosa en lo que ella es y como ella es.* La manipulación evita la relación, es una dispersión, una disolución del ser de la cosa en la utilidad. Todo el trabajo de la mano reposa en el pensamiento. Es por eso que el pensamiento mismo es para el hombre la obra de la mano más simple y por lo mismo la más difícil.

Reflexiones finales

Desearía subrayar cuatro o cinco aspectos en torno al tema de la práctica del aprender y enseñar a filosofar. Era necesario antes pasar por este momento de crisis que vivimos desde el punto de vista del pensamiento, de la razón misma tan denostada. El acercarnos a una interpretación del origen profundo de lo que podría llamarse también el “absoluto técnico”, del puro “utilizar” sin más, de lo reemplazable o desechable, nos ha permitido encontrar algunos temas que aparecen como claves, a la manera de pistas, para el aprender y enseñar el filosofar. Es decir, lo dicho hasta aquí nos sitúa en el contexto predominante donde el filosofar tendría lugar. Detengámonos pues en algunos aspectos a tomar en cuenta.

1. El primer aspecto es la temporalidad. La manera de vivir el tiempo tiene relación con la manera de comprendernos. La inmediatez con la que vivimos puede ser dicha también urgencia. Es difícil soportar unos segundos frente al ordenador, deseamos mayor rapidez, la velocidad es un aspecto que se presume cuando se oferta un producto. Acudir al hospital es casi de entrada acudir al departamento de “urgencias”. Es significativa esta forma de vivir donde la espera resulta a veces insoportable. La paciencia resulta ser una necesidad (¿urgente?) no importante, sino fundamental. Cuando la paciencia urge ya no es paciencia. Me permito citar aquí a Paul Gilbert en su libro *Paciencia de ser*³: “Sin el ser no habría nada. Ahora bien, para nosotros, nada es fuera del tiempo. Ser, para nosotros, implica el tiempo. Nuestro tiempo ya no tiene la paciencia de ser [...] Nuestro tiempo, impaciente, se activa para borrar las diferencias entre los hombres. La impaciencia suprime el ser, el tiempo y el otro. Debemos reencontrar el sentido del ser, del tiempo y de las diferencias.” Todo esto tiene que ver también con la dimensión de la formación humana y sobre todo religiosa. El Evangelio mismo es promesa del advenimiento de una otra manera de relacionarse del ser humano entre sí y con el mundo y con Dios. Pero quien dice promesa dice espera. Es la espera prolongada y ansiosa del *aún no se manifestado lo que seremos*. Espera que implica también dolores de parto.

2. El segundo aspecto que tiene que ver con el primero es la historicidad. La dimensión histórica del ser humano requiere ser recuperada. Se ha hablado del fin de la historia; esto tiene que ver con la inmediatez tan pregonada hoy, con el aquí y el ahora desconectado del pasado y del

futuro, con lo que se da en llamar también la insolidaridad histórica. Es de suma importancia tomar conciencia de que somos seres tradicionales, lo cual no significa ser tradicionalistas. Y no hablamos sólo de una tradición religiosa, sino de manera más amplia, de una cultura, una lengua, una filosofía y en nuestro caso, de una tradición filosófica occidental. Es decir, nunca partimos de cero en nuestra existencia. Somos llevados por una tradición y desde ella recogemos unos valores y somos capaces de desarrollar otros. Desde ese punto de vista, la historicidad tiene que ver con la eticidad del ser humano. Reencontrar la conciencia histórica pasaría inicialmente por la recuperación de la historia personal, este aspecto tiene que ver ya de alguna manera tanto con la formación humana como con la formación religiosa y filosófica propiamente dicha. El pretendido fin de la metafísica no sería tal sino en el marco de una historia.

3. Un tercer aspecto es la finalidad o finalización del quehacer humano, y de este quehacer propiamente filosófico. Me llama fuertemente la atención la caracterización de la técnica como una máquina que gira en el vacío, que torna sobre sí misma sin objetivo ninguno que reproducirse sin más. Como ejemplo banal, uno puede pensar fácilmente en simples televisiones en la casa familiar funcionando sin nadie que las mire. Hablar de finalización es hablar, una vez más, de historia, de proceso, de articulación, de vinculación de un momento con otro en la relación con el otro, en la relación social, la relación fraterna. ¿Qué finalidad puede ser descubierta en el ser humano? ¿Para qué el hombre? ¿Para qué un mundo? Son preguntas que nos salen al paso tocando el tema del sentido en el marco de la historia.

3. GILBERT, Paul, *La patience d'être: métaphysique*, Culture et Vérité, Bruselas, 1996, p. 325.

4. Destacaría un cuarto aspecto que consiste en estimular el filosofar no tanto desde la crisis sino desde la belleza real y desde la belleza posible, o desde nuestros posibles más propios. El diagnóstico no es halagador ciertamente, se nos habla de amenaza y ésta es real, no podemos cerrar los ojos ante ella. No obstante, en este caso es el miedo el que podría eventualmente motivar la reflexión: “si seguimos así el destino será tal”. Pienso que es de la mayor importancia redescubrir la belleza del cosmos, de la naturaleza, del ser humano como parte de ella. Hans Urs von Balthasar ha considerado que Heidegger ha intentado recuperar la dimensión contemplativa de la filosofía sin conseguirlo del todo. Redescubrir lo mejor del ser humano en medio mismo de la obscuridad más densa podría atraer la inteligencia y el corazón del ser humano hacia el filosofar. Es cierto que no se hace filosofía con los afectos, pero tampoco se hace sin afecto. Se trata, diría yo, de redescubrir la dimensión sapiencial de la filosofía, redescubrir su sabor, volver una y otra vez al misterio del ser, como dice Balthasar, misterio que no abandona en toda la vida a quien se ha dejado fascinar por él. Se trata de recuperar el sentido del ser.

5. Tal vez tocamos aquí un quinto aspecto que desearía evocar. Se trata de la dimensión mística de la filosofía, esta mística especulativa que puede ser igualmente descubierta, o redescubierta. Yo encontraría aquí amplias posibilidades

de estímulo para motivar el filosofar. Se trata de recuperar nada menos que el principio mismo de la filosofía: la admiración. Se ha dicho que la “mirada maravillada” es la raíz de todo comprometerse con la vida. Hablaríamos de una razón mística ahí donde filosofía y teología parecen tocarse. Esto permitiría ver a la filosofía no tanto por su “función”, por su “servir para algo”, significaría también salir de una cierta obsesión por la “aplicación” y por tanto superar una visión de la filosofía como “herramienta”. Podríamos entonces dar el paso hacia una filosofía como vida, una filosofía como forma de estar en el mundo; sería posible, quizás, recuperar la fuerza de la contemplación, la cual, siendo auténtica, por ella misma mueve hacia el mundo, abre hacia el otro. Y es que, ciertamente se insiste en una funcionalidad de la filosofía como orientadora del quehacer humano; se ha afirmado que no se trata de contemplar el mundo sino de transformarlo. ¿Transformarlo en qué? ¿Transformarlo para qué? Sin una meditación previa, contemplativa, estas preguntas quedan sin respuesta, y el transformar puede resultar sin sentido. Se trata de un transformar con sentido y consentido; un transformar según una imagen y hacia una imagen de mundo posible que se contempla. Es quizás esta una manera posible de hacer salir la filosofía de su “torre de marfil”, o bien, la manera posible de hacer salir de su torre a quien filosofa.

LA NOCIÓN DE DISCURSO EN *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

Luis Felipe Reyes Magaña*

Resumen: En el siguiente texto se indaga la concepción de discurso en Martin Heidegger, según es tematizado en su obra cumbre *Ser y Tiempo* (1927). El “discurso”, especialmente tratado de una manera central en el § 34 de esta obra, pone de manifiesto el carácter fundamental que tiene este fenómeno en el descubrimiento ontológico del *Dasein*. Este párrafo, contiene, a modo de mapa, un conjunto de vinculaciones a diversos elementos de la Analítica Existencial. Trataré de hacer un análisis de los diversos componentes que Heidegger liga al “discurso”, con el fin de acercarme a la descripción fenomenológica que el autor realiza de éste, el cual es una de las piedras angulares de su edificio.

Palabras clave: discurso, ser, tiempo, analítica existencial.

* Licenciado en Filosofía por el **Instituto de Filosofía, A.C.**, Maestro en Psicología Social por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales de Chile, Maestrante en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Es preciso señalar de entrada el problema de la traducción del vocablo alemán *Rede*, utilizado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, traducido al castellano como “habla” o como “discurso”. Según el Diccionario del Uso del Español¹, el término “habla” (del latín *fabula*) significa “facultad de hablar, efecto de hablar o realización del lenguaje, manera peculiar de hablar de alguien, variedad lingüística restringida a una pequeña área geográfica (dialeto) y realización concreta de la

‘lengua’” (sistema lingüístico); por su parte el término “discurso” (del latín *discursus*) significa “curso (camino), acción de discurrir (pasar), facultad o acción de discurrir, raciocinio, conjunto de palabras que con que alguien expresa lo que piensa, siente o quiere, exposición sobre un asunto serio en tono ilustrativo de una persona a otras y conjunto de opiniones o ideas que se expresan acerca de algo”. En estos significados apuntados es dominante la idea de expresión, por tanto, el discurso o el habla son un instrumento perteneciente a

*Arma las **PIEZAS**: En el número 4, Marzo, 2007. Se podrá leer un acercamiento a la obra clásica del filósofo alemán: **Algunas reflexiones sobre *Ser y tiempo* de Martin Heidegger.**

1. Cfr. MOLINER, María; *Diccionario del Uso del Español*, Gredos: Madrid, 1998, pp. 1499 y 1011.

* *Sabías qué:*

Martin Heidegger es a la par uno de los filósofos más importantes del siglo XX y también uno de los más controvertidos. En filosofía es imposible dejar de mostrar sus penetrantes análisis en el terreno ontológico; pero, en el terreno político, su acercamiento al nazismo ha cuestionado, en algunos casos, su seriedad intelectual. Si te interesa saber más sobre la vida y filosofía de Martin Heidegger, vid: Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Fábula Tusquets, 209, México, 2010.

un sujeto o a un colectivo mediante el cual comunica su sentir o su pensar. Esto me parece se sitúa en una concepción tradicional del lenguaje, ligada al conocimiento, cuya función consiste en exteriorizar el pensamiento. La nota del traductor, Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, perteneciente a la traducción de Trotta² que utilizo en este trabajo, es fundamental, pues traduce el vocablo alemán *Rede* como “discurso”. Al respecto señala que Heidegger traduce la palabra *lóγος* como *Rede*, lo que le sirve de argumento para que en el § 34 Rivera traduzca *Rede* por “discurso” justificando que Heidegger la oye en su raíz latina e indoeuropea *reor*, *ar-* y que incluye la idea de “articulación”. El discurso es entendido aquí, según Rivera, como “articulación de lo comprendido”. Esta manera de concebir el discurso supone un marco muy distinto al de la subordinación del lenguaje al conocer o a la razón (concepción tradicional), concepción de la que según especialistas como Tatiana Aguiliar-Álvarez³, Heidegger comienza a distanciarse. Por tanto, la referencia a la “articulación” refiere a un estatuto más primario al que Heidegger apunta fenomenológicamente y que habrá que dilucidar.

Para apoyar esta posición, Heidegger señala al respecto:

Los intentos hechos para aprender la “esencia del lenguaje” se han orientado siempre hacia alguno de estos momentos, concibiendo el lenguaje al hijo de la idea de “expresión”, de “forma simbólica”, de comunicación declarativa, de “manifestación” de vivencias o de “configuraciones” de

vida. Sin embargo, para una definición plenamente satisfactoria del lenguaje no se ganaría nada con reunir de forma sincrética estas múltiples determinaciones parciales. Lo decisivo es elaborar previamente, por medio de la Analítica del Dasein, la totalidad ontológico-existencial de la estructura del discurso”.⁴

Con estos preámbulos nos introducimos al tema que me planteo investigar. Lo formulo con las siguientes cuestiones: ¿Cómo concibe Heidegger el *discurso* en *Ser y Tiempo*? ¿Qué relación tiene el discurso con el lenguaje? ¿Cuál es su función en la Analítica Existencial?

Aperturidad y discurso

En primer párrafo del parágrafo 34, Heidegger hace una afirmación contundente en el que se interrelacionan “Dasein”, “aperturidad”, “lenguaje” y “discurso”: “El hecho de que sólo ahora se tematice el lenguaje deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso* [Rede].”⁵

Según este texto, la aperturidad del Dasein está en intrínseca relación con el lenguaje. El carácter de aperturidad del Dasein es tratado al inicio del capítulo V de *Ser y Tiempo*, particularmente en el § 28. En este parágrafo introductorio del todo el capítulo, Heidegger explica que la estructura del ser-ahí como ser-en-el-mundo tiene lugar como aperturidad. El Dasein está esencialmente constituido por el ser-en-el-mundo, es decir, él mismo es

2. Cfr. HEIDEGGER, Martín; *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, p. 479.

3. Cfr. AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, Tatiana; *El lenguaje en el primer Heidegger*, FCE, México D.F., 1988, pp. 258-264.

4. *Op. Cit.* HEIDEGGER, Martín; § 34, p. 181-183.

5. *Ibid.*, § 34, p. 179. Las cursivas son del traductor.

El Dasein está esencialmente constituido por el ser-en-el-mundo, es decir, él mismo es en cada caso su “ahí”. El “aquí” o el “allí” del lenguaje corriente sólo son posibles en un “ahí”, es decir, si hay un ente que, en cuanto ser-en-el-mundo abre un espacio.

en cada caso su “ahí”. El “aquí” o el “allí” del lenguaje corriente sólo son posibles en un “ahí”, es decir, si hay un ente que, en cuanto ser-en-el-mundo abre un espacio. Es preciso aclarar aquí, que este “ahí” no tiene una localización espacial desde un ámbito categorial, sino que es carácter del ser en su “estar-en”. Este ente manifiesta entonces el carácter de no cerrado o de abierto. La expresión figurada y óntica, según la cual el hombre es *lumen naturale*, se refiere en el fondo a esa estructura-existencial del estado abierto, gracias al cual el ser-ahí, en cuanto despejado o iluminado por sí mismo, es él mismo su “ahí”.

En efecto, sólo a un ente que es su propia iluminación, su propio estado de abierto, se le hacen patentes los entes ocultos en la oscuridad. Por ello, el ser-ahí trae consigo, de suyo, su “ahí”, su estado abierto: de otro modo no es en absoluto un ente de esta esencia. Heidegger afirma contundentemente que el *Dasein* es su aperturidad. Ahora bien, en este mismo párrafo apunta que esta aperturidad, su “ahí” está constituido por dos formas cooriginarias, la “disposición afectiva” y el “comprender”, las cuales a vez están constituidas por el “discurso”. Analicemos pues el ser-ahí como “discurso”, particularmente el modo como el discurso articula las otras dos formas del estar-en del *Dasein*, la disposición afectiva y la comprensibilidad. ¿En qué consisten éstas otras formas?

Para Heidegger la disposición afectiva corresponde al estado anímico, el temple

anímico. En él, el *Dasein* está siempre abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. En la cotidianidad del *Dasein* se muestra el hecho “que es y tiene que ser”, pero el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad. Esto es lo que Heidegger llama la “condición de arrojado” la cual refiere la “facticidad de la entrega a sí” mismo del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo. Aunque esta aperturidad en su disposición afectiva ocurre inmediata y regularmente en la forma de aversión esquivadora. Este su estar entregado a sí mismo, arrojado, provoca miedo, el cual es un modo de la disposición afectiva.⁶ La disposición afectiva revela al *Dasein* cómo le va en el mundo.

La comprensibilidad es la otra forma de ser del *Dasein*, cooriginaria a la disposición afectiva. Esto quiere decir que el comprender lo es afectivamente templado. Ahora bien, para Heidegger lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el “poder-ser”. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder ser algo, sino que es primariamente un ser posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad, dicho de otra manera, el *Dasein* es un ser-posible entregado a sí mismo, es posibilidad arrojada; es la posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser. En esta apertura de

**Para saber más:*
Vid: Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Cuatro vientos, Santiago, Chile, 2003.

6. *Ibid.*, § 29, pp. 153-154.



posibilidades el *Dasein* puede extraviarse, pero por su misma aperturidad dice Heidegger siempre está entregado en su poder-ser a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades. Por tanto, el comprender se define como el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo. Así el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que Heidegger llama “proyecto”. Desde esta perspectiva, el comprender es definido como el modo de ser del *Dasein* en el que éste es sus posibilidades. Y sólo porque el ser del “ahí” es lo que él llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo, “¡sé lo que eres!”.⁷

En el párrafo 34 Heidegger retoma lo anunciado en el párrafo 28 con el cual inicié esta disertación: “El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender”⁸, y lo muestra el discurso como el “articulador” de los diversos elementos esbozados en los párrafos anteriores (29-33), los cuales quedan entrelazados del siguiente modo:

La comprensibilidad ya está siempre **articulada**, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso es la **articulación** de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado. Lo **articulable** en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido. A lo **articulado en la articulación** del discurso lo llamamos el todo de significaciones. Éste puede descomponerse en significaciones.

Las significaciones, por ser lo articulado de lo **articulable** están siempre provistas de sentido.⁹

Con lo dicho hasta aquí, queda claro que el discurso tiene una función constitutiva en la aperturidad del *Dasein*, junto con el comprender y la disposición afectiva. Así Heidegger puede afirmar que “la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso”, y el todo de significaciones de la comprensibilidad “viene a palabra”. Esto implica, dice Heidegger, que a las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que entendidas como cosas, se ven provistas como significaciones. Veamos en un segundo apartado como sucede esto.

7. *Ibid.*, § 31, pp. 161-165

8. *Ibid.*, § 34, p. 179.

9. *Ibid.* El remarcado es mío.

El discurso en-el-mundo

Según Heidegger la exteriorización del discurso es el “lenguaje”, el cual es la totalidad de palabras. Al mismo tiempo añade que el lenguaje toma un peculiar modo de ser “mundano”, y en cuanto ente, puede ser encontrada esta totalidad de palabras como algo a la mano. Debido a esto el lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas-que-están-ahí. Por tanto, desde la analítica ontológica, Heidegger concluye que “el discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad *él articula en significaciones* tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al ‘mundo’”¹⁰. En este sentido, el discurso es constitutivo de la existencia del *Dasein*, estructura existencial de su aperturidad.

Así las cosas, Heidegger va apuntando de varias maneras que el discurso *es la articulación en significaciones* de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo. Inmediatamente Heidegger señala que al estar-en-el-mundo le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene como en una determinada forma del convivir ocupado, concluyendo que “este convivir es discursivo”. Para Heidegger la estructura del discurso está constituida por los siguientes momentos constitutivos: *el sobre qué* del discurso (aquello acerca de lo cual se discurre), lo discursivamente *dicho* en cuanto tal, la *comunicación* (el compartir de la disposición afectiva y de la comprensión del coestar) y la *notificación* del estar-en afectivamente dispuesto (la manera de hablar que incluye el tono de la voz, modulación y el *tempo* o la velocidad).¹¹ Estos, dice Heidegger, son caracteres existenciales enraizados en la

El escucharse unos a otros puede cobrar la forma de un “hacerle caso” al otro, de un estar de acuerdo con él, pero también los modos privativos del oponerse, obstinarse y dar la espalda.

constitución del ser del *Dasein* y que hacen ontológicamente posible el lenguaje, lo que significa que aunque no se muestren empíricamente, el discurso comporta siempre esta estructura.

Junto con la descripción analítica de estos estructurales del discurso, Heidegger también agrega que al hablar discursivo le pertenecen las posibilidades de “escuchar” y de “callar”. Respecto al escuchar a alguien, Heidegger señala que es el existencial estar abierto al otro, que es propio del *Dasein* en cuanto coestar. Incluso constituye la más primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio. Como comprensor del estar-en-el-mundo con los otros el *Dasein* está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción de escuchar se hace solidario de los otros. Por tanto, el escucharse unos a otros puede cobrar la forma de un “hacerle caso” al otro, de un estar de acuerdo con él, pero también los modos privativos del oponerse, obstinarse y dar la espalda.

Respecto “al callar”, Heidegger señala que quien en un diálogo guarda silencio puede “dar a entender”, es decir, promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan palabras. En este sentido dice que no mucho hablar acerca de algo se garantiza el progreso de la comprensión, pudiendo proyectar más bien la incomprensión de la trivialidad. Sólo en el

10. *Ibid.*, p.180. Las cursivas son mías.

11. *Ibid.*, p.181.



auténtico discurrir, concluye Heidegger, es posible un verdadero callar, y para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir, es decir, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo. Entonces el silencio manifiesta algo y acalla la “habladuría”. Teniendo en cuenta todo lo anterior ha quedado de manifiesto que el discurso es constitutivo del ser del ahí, de la disposición afectiva y el comprender. *Dasein* quiere decir estar-en-el-mundo, por tanto, el *Dasein*, en cuanto estar-en que discurrir, ya se ha expresado en palabras. Así, concluye que el *Dasein* tiene lenguaje.¹²

Por esto Heidegger llama la atención que los griegos hayan determinado la esencia del hombre como ζῷον λόγον ἔνχον, en la que se muestra al hombre como el ente que habla. Esto no significa que el hombre tenga la posibilidad de comunicarse por medio de la voz, sino que este ente es en la forma de descubrimiento del mundo y del mismo *Dasein*. Los griegos comprendieron este fenómeno “inmediatamente” como discurso. Este

esfuerzo, apunta Heidegger en el cierre del párrafo 34, tiene como finalidad mostrar el “lugar” ontológico del lenguaje dentro de la constitución del *Dasein*, esto quiere decir que siguiendo el hilo conductor de un fundamental modo de ser del discurso y en conexión con otros fenómenos, intentará hacer visible, en forma ontológicamente más originaria, la cotidianidad del *Dasein*.¹³

Palabras finales

Queda claro que el *discurso*, tal y como es concebido por Heidegger en *Ser y Tiempo*, no es la mínima expresión de un lenguaje concebido como manifestación de vivencias, sino algo más radical, es la articulación de significaciones de la aperturidad del *Dasein* en su poder-ser y en la comprensión de posibilidades en su estar-en-el-mundo. El lenguaje no es una suma de discursos, sino la exteriorización misma del discurso, que mediante articulación de lo a la mano se constituye mundanamente como una totalidad de palabras significativa, fundándose un convivir que es ontológicamente discursivo.

Finalmente, la función del “discurso” en la Analítica Existencial tiene un lugar privilegiado, pues participa constitutivamente en la aperturidad del *Dasein*, siendo el fundamento ontológico-existencial del lenguaje. En definitiva, por su modo de ser, pone de manifiesto la cotidianidad del *Dasein*, lo descubre, a tono con la finalidad misma de la Analítica Existencial. A partir de este somero acercamiento concluyo que la perspectiva ontológico existencia de Heidegger ofrece una muy sugerente noción de discurso, en donde destaca la idea de articulación de significaciones a la mano, que el *Dasein*, el hombre en su cotidianidad, utiliza para poder-ser y discriminar comprensivamente entre las más diversas posibilidades.

12. *Ibid.*, p. 183.

13. *Ibid.*, p. 184.

¡HASTA LA VISTA, BABY! UN ENSAYO SOBRE LOS TECNOPENSAMIENTOS



LUIS FERNANDO SUÁREZ CÁZARES*

En 1984, James Cameron, popular director y productor de cine, presentó al mundo su *Terminator*. El argumento central del filme era simple: Un androide, el Terminator-T600 del futuro viaja al pasado. Su objetivo, asesinar a Sarah Connor, madre del líder de la resistencia humana. Recordemos que, en la trama del filme, se nos hace saber que las máquinas, inteligentes y autónomas, han evolucionado y entrado en rebelión con los hombres, a los que en teoría, habrían de servir. Las máquinas, poco a poco, han comenzado a dominar a la especie humana. John Connor forja una resistencia humana frente a la amenaza que la máquina supone.

Hasta aquí, podríamos hacer dos preguntas básicas: a) ¿pueden las máquinas pensar? b) ¿cuál es la relación del hombre con la máquina-tecnología? Estas cuestiones, sin agotar la totalidad del libro de Jordi Vallverdú, nos sirven de guía en nuestras reflexiones principales. Iniciaremos por la

Jordi Vallverdú
Anthropos, España, 2011

última pregunta.

a. ¿Cuál es la relación del hombre con la máquina- tecnología?

En el primer capítulo, “Los seres humanos y las máquinas”, Vallverdú reflexiona la relación que el hombre ha tenido con la tecnología desde dos ópticas: primero, la relación histórico-biológica; segundo, la relación antro-po-ontológica. El hombre, desde sus orígenes, sobre todo con el llamado *homo faber*, ha desarrollado una serie de herramientas que le han permitido sobrevivir a las inclemencias de la naturaleza y del tiempo. La máquina se vuelve símbolo del progreso y de dominio de la naturaleza. La máquina es una forma de relacionarse con la vida, es decir, la máquina, la tecnología, estructuran la realidad biológica del ser humano. El fuego prometeico que es dado a los hombres es ahora sustituido por la rueda, el ábaco, los molinos de viento, la máquina de vapor y finalmente por los súper ordenadores.

Así, ningún ser humano duda de la importancia de la tecnología en la vida diaria. Sin embargo, la relación hombre-máquina implica una nueva forma en la que el hombre se entiende ontológicamente como ser en el mundo, lo cual genera opiniones diversas en relación a la tecnología:

La relación entre las máquinas, reales o soñadas, y los seres humanos abarca amplios espectros de opinión: desde

* Licenciado 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 del Instituto de Filosofía, A.C.

la defensa acérrima de las bondades de las primeras a su más absoluta crítica y condena. Los seres humanos comprenden su estrecha relación e interdependencia con la tecnología, aunque siempre muestran cierto recelo ante la propia creación y no se encuentran reflejados en ella, antes más bien se sienten atemorizados (p. 21).

¿En qué reside nuestra fascinación o aberración hacia las máquinas? La máquina nos permite nuevas formas de entender el mundo y de producir el mundo: “La técnica nos está en realidad preparando hacia una nueva forma de entender el mundo y de pensarlo. Los gigantes a los hombros de los cuales nos subimos son ya nuestras máquinas” (p. 30).

Por ejemplo, gracias al uso de telescopios poderosos como el Hubble se pudo observar con amplitud la expansión del universo, lo que trae consigo una nueva forma de entender cosmológica y cosmogónicamente al hombre y su puesto en el universo. Pero también se ha comenzado a producir órganos artificiales para el mejoramiento de la vida humana, por ejemplo el corazón artificial.

En ambos casos, la máquina modifica nuestra comprensión de nuestro propio ser, nuestra *humanitas*, así como su relación con el mundo. En el primer caso, como ocurrió con Galileo, nuestro universo ya no sólo desplaza a la tierra de ser inamovible y centro, punto de referencia, sino que ahora, ni siquiera nuestra galaxia lo es. En el segundo caso, el concepto de biología, referido a un estudio de la vida netamente natural, se ve modificado y sustituido por el de bio-tecnología. Todo esto nos llevaría a la pregunta, ya añeja en filosofía, sobre la técnica y su relación con el hombre.

Por la influencia que ejercicio, nos guste o no, en el siglo XX y lo que va del XXI, cabe una mención especial, en este sentido, a Martin Heidegger. El filósofo de Selva Negra reflexionó explícitamente sobre “La cuestión de la técnica”:

Heidegger considera que la técnica como la ocultación del ser de nuestro tiempo, el enmascaramiento de la realidad del ser humano a través de una serie de artefactos que dificultan su plenitud y ponen en peligro su propia supervivencia. La técnica desplaza al hombre de su autocontrol y lo domina al requerir su atención constante (p.29).

Heidegger, ve en la técnica una especie de relación violenta respecto del ser. La técnica más que acercarnos al mundo y al pensamiento, nos aleja de éste. En Platón, así como en Aristóteles, la técnica (*teckhné*), aparece como un conocimiento inferior y no propio del filósofo, dedicado al saber teórico y contemplativo, el pensamiento puro (*nous*). En cambio, frente a esta “oposición” a la técnica, aparecen autores que sostienen la importancia de ésta y cómo es que nos conduce a una aproximación con la realidad. Entre estos pensadores, destacan las obras de Marshall McLuhan *Galaxia Guttemberg* y *Guerra y paz* en la aldea global, donde hace un análisis sobre la relación entre el ordenador y el sistema nervioso central del ser humano: “El ordenador electrónico es en todos sus aspectos el más extraordinario de todos los vestidos tecnológicos que el hombre ideara jamás, pues que es la propagación de nuestro sistema nervioso central”. (1985, 24).

Así, según Shuurman, existen dos actitudes ante la tecnología. Los progresistas y los apocalípticos. En el caso de los primeros podemos contar con N. Wiener, G. Klaus, K. Steinbuch o K. Marx. Entre los segundos, F. G. Junger, H. J. Meyer y el ya citado, Heidegger. La primera visión, nos conduce a un lugar utópico, en el cual todos los problemas de la humanidad serán resueltos por la tecnología y la ciencia, idea que ya se encontraba en el centro de la Modernidad. En la segunda visión, el lugar es el distópico, en donde la relación con la naturaleza, el

ser o la realidad será tan mediatizada por la máquina que terminará por alejar al hombre de aquello “que lo hace humano”.

Una posición intermedia la tenemos en: “[...] Karl-Otto Apel y Hans Jonas, quienes han desarrollado las respectivas teorías de la ética de la comunicación y de la ética de la responsabilidad. Ambos autores definen que vamos a la deriva ideológica, debido a la suma de positivismo científico ciego y existencialismo irracionalista e irresponsable. Fe absoluta en el progreso, al precio que sea y desencanto ante la posibilidad de transformar el mundo. Pero al ser la técnica el ejercicio de un poder humano, está asimismo expuesta al juicio moral. Ambos autores defienden la necesidad de controlar con criterio crítico y ético el desarrollo de la tecnociencia, pero sin tener que frenarlo por defecto: la libertad humana se manifiesta en la creación técnica”. (p. 30).

b) ¿Pueden las máquinas pensar?

A la pregunta que nos planteaba el texto de Vallverdú, ¿cuál es la relación entre hombre y máquina? Habremos de decir que de estrecha necesidad. El hombre necesita de la máquina para “dominar” el mundo. Sin embargo, debemos entender que la tecnología ha evolucionado y la visión en la cual el mundo era dominado en medida en que se instrumentalizaba, tan propia hasta el siglo XIX, debe dejarse de lado. La máquina ya no es mero instrumento, hoy por hoy, las posibilidades que nos ofrece la tecnología: Inteligencia Artificial, Virtualidad, Súper ordenadores; así como la ciencia: Bio-medicina, Bio-robótica, Cibernética, nos permiten entender a la máquina no sólo como un instrumento sino como instrumento que media el pensamiento humano y, en algunos casos, como instrumentos que piensan.

La relación Pensamiento-Máquina es estudiada por Jordi Vallverdú a lo largo de los

capítulos: “Las máquinas que nos ayudan a pensar”, “Las máquinas que piensan: la inteligencia artificial” y “Máquinas que median el pensamiento”. (Cfr. 69-185). Intentaré mostrar la idea general de cada capítulo, sin entrar en los detalles particulares.

En la actualidad, las ciencias han modificado las metodologías con las que anteriormente se aproximaban a la realidad. La física y la biología, sólo por poner un ejemplo, han pasado de la física y biología del laboratorio a la física y biología de los ordenadores. Sólo con los súper ordenadores actuales podemos simular-calcular las condiciones aproximadas acerca de cómo es que surgió el universo o bien, poder decodificar el genoma humano.

Empero, las relaciones con la máquina no se quedan en el plano científico, alejados de la vida “diaria”. La tecnología juega un papel cada vez más importante en nuestra forma de ver y de actuar en el mundo. En educación, una gran cantidad de universidades disponen de plataformas en línea con cursos pre-cargados con los cuales el alumno puede interactuar-aprender: “Los alumnos abandonan lápiz y papel para trabajar en programas especialmente diseñados para aprender y profundizar con mayor facilidad”. (p. 70). El programa *Valid*, creado por Patrick Suppes, y usado en los cursos de lógica en la universidad de Stanford es una muestra de ello. Este tipo de cursos, gratuitos, tienen como misión ampliar, democratizar, favorecer el intercambio de conocimiento e información no sólo en el ámbito universitario, sino a todo aquel que desee ingresar por medio de un ordenador. (Cfr. 99-100).

Además de la democratización del conocimiento bajo esta lógica, en la cual alumnos y profesores pueden intercambiar en tiempo real información, debemos resaltar la reducción de los costos. En cambio, en la vida diaria, aparece el videojuego, con gráficos en tercera dimensión cada vez más

realistas, que generan una sensación de “estar dentro” del juego mismo. Además, estos videojuegos permiten el “encuentro” en línea entre varios de los jugadores, lo cual genera la sensación de “realidad compartida”. (Cfr. 81-84).

Se abre un nuevo escenario del pensamiento, la realidad virtual. La máquina, en este caso los ordenadores, los simuladores, y las computadoras de uso cotidiano nos ayudan a crear y pensar en nuevos escenarios sin que éstos necesariamente “estén” ahí. Entrecomillo el “estar” de la realidad virtual, pues si bien no “está” físicamente, no por ello deja de tener actualidad. Es decir, la virtualidad ofrece resultados reales, ya sea creando nuevas metodologías en ciencias sociales, por ejemplo, la netnografía o bien, en la conducción de aviones comerciales por medio del *Flight Simulator*.

La virtualidad, tras la comercialización de la computadora, y sus intuitivos programas y lenguajes, entró de lleno a la vida diaria. Google, Twitter, Facebook, y otras populares redes sociales, son sólo la forma más habitual en la que el ser humano mediatiza, por medio de la máquina, la realidad y la virtualidad. El internet, como una red global, metáfora del cerebro humano, red neuronal, va generando nuevas experiencias de subjetividad e identidad, tanto en lo individual como en lo colectivo que van desde la creación de nuevos lenguajes: emoticones (☺, ☺) y abreviaturas y acrónimos (LOL: lots of laughs:muchas sonrisas, OIC: Oh, I see: Oh, ya lo veo-entiendo) hasta cibercomunidades tan variadas como las *gamers* o las sexuales.(Cfr. 160-183).

Empero, la pregunta que más llama nuestra atención es: ¿Puede la máquina pensar? Es decir, ¿puede la máquina hacer uso de una facultad reservada históricamente para el uso exclusivo de los seres humanos, en el mejor de los casos para unos cuantos animales hiper-formalizados? Según Vallverdú, la respuesta

es sí. La Inteligencia Artificial, IA, será la encargada de esa tarea:

La disciplina de la IA es aquella que tiene que ver con el desarrollo de programas de ordenadores que llevan a cabo tareas que serían consideradas como inteligentes si las realizaran seres humanos. [...] la IA se ocupa de la comprensión del lenguaje natural, de sistemas de aprendizaje autónomo, de comprensión del habla, de la demostración automática de teoremas o de la visión artificial, entre otras actividades [...] (p. 103).

Para lograr lo anterior, la IA debe desarrollar una máquina que cumpla con: a) una ontología: una cierta forma de catalogar, jerarquizar, los conceptos que la máquina habrá de utilizar. Es decir, un espacio mental que la máquina pueda utilizar para conferir sentido a los datos que percibe. (p. 111.); b) una mente: “modularización de las tareas a desempeñar (procesar el lenguaje natural, aprender, planear, razonar de forma semejante al sentido común)” (p. 114.); c) una racionalidad: “conexiones correctas entre las cosas del mundo y sus símbolos” (pp. 118-119.); d) creatividad: “capacidad interpretativa del mundo” (p. 123); e) emotividad: “[...] habilidad de reconocer las emociones de los otros e interactuar en correspondencia” (p. 125.); f) aprendizaje.

No podemos, por extensión, desarrollar todas las aristas que el autor propone. Sólo concluimos haciendo una reflexión sobre qué relación o sentido tiene reseñar un libro sobre tecnología y computación en una revista de filosofía. El punto está en que textos como este fuerzan a la filosofía a actualizarse y salir de sus propios postulados, particularmente respecto de una metafísica, en algunas ocasiones alejada de la realidad concreta, y, por otro lado, de una epistemología, poco actualizada, que rara vez dialoga con la ciencia.