

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



ESPERANZA

Karl Rahner

FILOSOFÍA, CIENCIA Y UTOPIA

Mario Alberto Lozano González

VIDA CONSAGRADA Y ACCIÓN SOCIAL

Jean Lamonde

Reseña

JAIME TORRES GUILLÉN: DIALÉCTICA DE LA IMAGINACIÓN

PABLO GONZÁLEZ CASANOVA,
UNA BIOGRAFÍA INTELLECTUAL

ENTREVISTA:

Peter

● McLaren

Edsón Armando Real Sánchez

ÍNDICE

EDITORIAL

ENTREVISTA

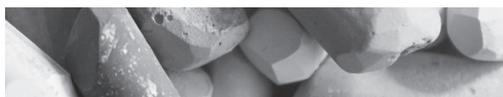
Peter McLaren: *de la pedagogía de la resistencia a la pedagogía de la transformación* 4



ESCENARIOS

Karl Rahner, teólogo y filósofo
Luis Armando Aguilar Sahagún 16

Esperanza
Karl Rahner 17



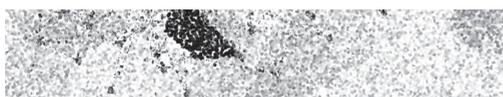
Vida consagrada y acción social
Jean Lamonde 24



Filosofía, ciencia y utopía
Mario Alberto Lozano 34



La estetización biográfica de la vida. Ensayo sociológico sobre la acción social
Jaime Torres Guillén 42



ENSAYOS

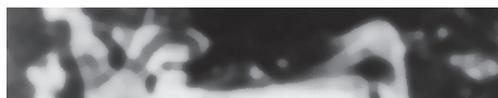
Los límites de la conciencia y la imposibilidad de la libertad 54
Héctor Sevilla Godínez



La esperanza a partir del ser del hombre. Razón y sin-razón de la esperanza en Ernst Bloch 61
Luis Armando Aguilar Sahagún



El concepto de historicidad en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger 75
Luis Ángel Lome Hurtado



Sobre la pretensión del derecho animal: Reflexiones filosóficas antiespecistas 85
Hilda Nely Lucano Ramírez



RESEÑAS

Jaime Torres Guillén; *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual.* 94
Rafael Rivadeneyra Fentanes



EDITORIAL

El 14 de marzo del 2015, en las instalaciones del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, en el marco del Encuentro Regional del Pensamiento Crítico “Volver a Marx”, el maestro Edson Armando Real Sánchez, alumno de nuestro **Instituto de Filosofía**, realizó una entrevista al doctor Peter McLaren. Por la relevancia del trabajo intelectual de McLaren, sobre todo en lo referente a la pedagogía crítica que abona al pensamiento crítico latinoamericano, **Piezas** se congratula en presentar a sus lectores esta entrevista del intelectual canadiense.

Aunque el pensamiento de McLaren es conocido por sus aportaciones en el campo de la educación, no es arriesgado decir que su caso representa al intelectual que logra establecer puentes entre la educación, las ciencias sociales y la filosofía crítica. Sus trabajos pedagógicos, al estar enarrazados entre los problemas sociales que estudian distintas disciplinas, sus lectores logran comprender en ellos tópicos de la realidad de una manera más integral y con fundamentos críticos.

En la **Entrevista** que orienta esta vez el maestro Real Sánchez, Peter McLaren deja claro que su análisis del campo educativo no se limita a un simple estudio científico del mismo: objetivo, analítico y riguroso. Se trata de un análisis que devela las condiciones de opresión e imposición cultural en las escuelas, por lo que su pretensión es a la vez de denuncia y de construcción utópica. En dicho análisis está la fórmula de una *pedagogía crítica* que busca ser transformadora. McLaren, al igual que Paulo Freire, concibe la educación no como un instrumento de reproducción social, sino como un medio de transformación política de los oprimidos.

La **Entrevista** a Peter McLaren que **Piezas** le ofrece al lector, tiene la virtud de interrogar al intelectual canadiense, la manera como se gesta su análisis crítico de la llamada *pedagogía crítica*. En ella presentamos, de primera mano, la raíz desde donde McLaren construye una de las pedagogías más sugerentes y convergentes con el pensamiento crítico latinoamericano.

En la sección de **Escenarios**, además de las aportaciones de Mario Alberto Lozano González y Jaime Torres

Guillén, seguimos con las entregas de las traducciones que el profesor Luis Armando Aguilar Sahagún, nos brinda con tanta disciplina y gratuidad. El texto de Karl Rahner, “Esperanza”, amablemente facilitado por el profesor Harald Schöndorf SJ, de la Escuela Superior de Filosofía en Múnich, es el que se presenta en este número de *Piezas*. Como bien lo expresa el profesor Aguilar Sahagún, “el desafiante pensamiento de este teólogo, que también fue filósofo, sigue interpellando a creyentes y no creyentes”. La traducción se centra en el marco del tema de la esperanza y la utopía, rutas que actualmente trazan los intereses de miles de personas que claman por la paz y la justicia.

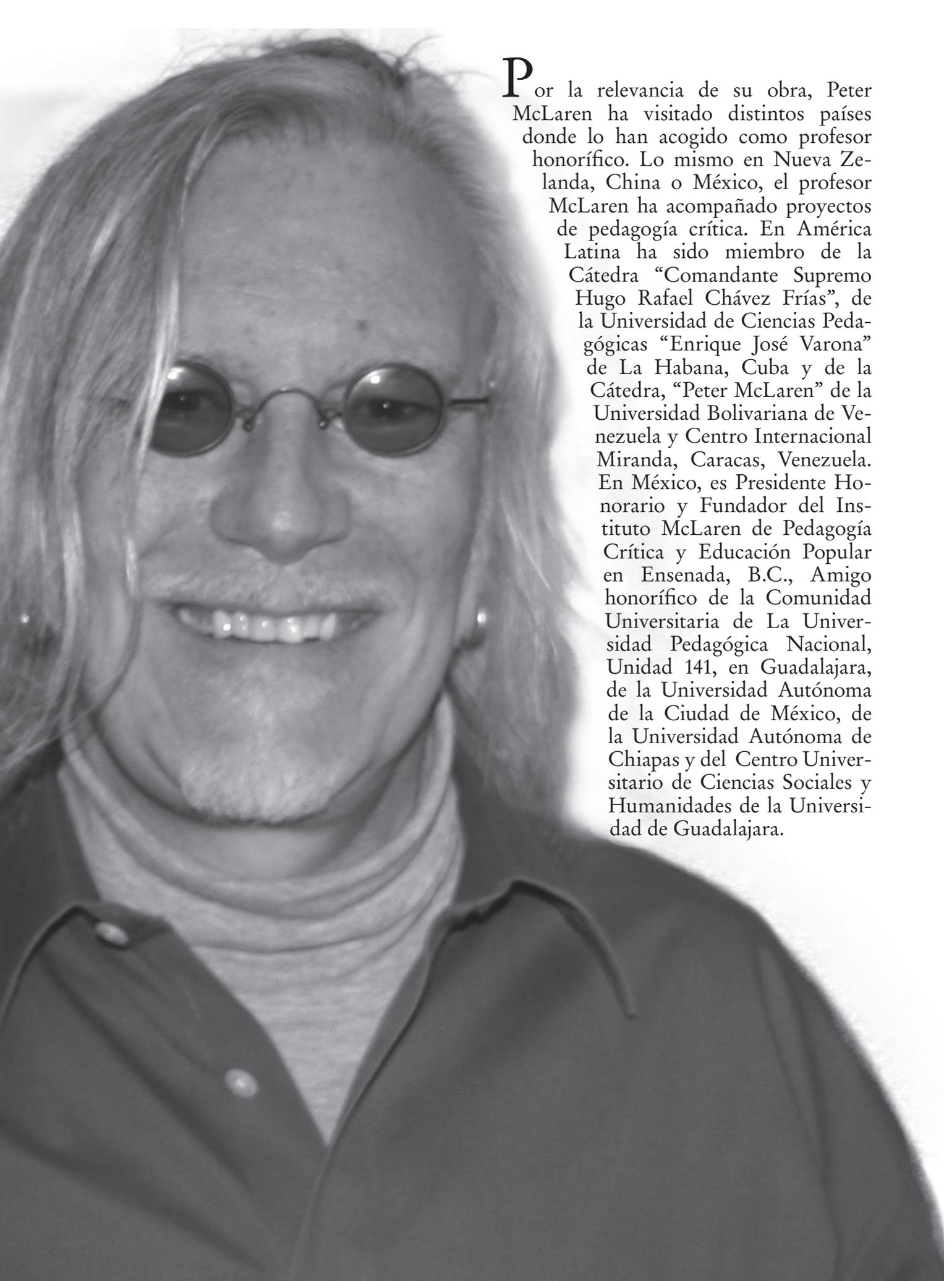
Sobre este mismo tema, el padre Jean Lamonde, Misionero de África, escribe “Vida consagrada y acción social”, una sensible y profunda reflexión que nace a partir de las experiencias de vida durante su ministerio en África y los lamentables acontecimientos de Ayotzinapa. En ella invita a preguntarnos sobre nuestro compromiso para construir paz y justicia. El texto, aunque en su núcleo se dirige a las personas consagradas y quienes se

preparan para ello, abona al deseo sincero por el crecimiento del espíritu de colaboración con los hombres de buena voluntad.

En los **Ensayos** se presentan textos cuyo contenido es específicamente filosófico. Ahí, Héctor Sevilla Godínez, Luis Armando Aguilar Sahagún, Luis Ángel Lome Hurtado e Hilda Nely Lucano Ramírez, en sus temáticas abordan, respectivamente, tópicos sobre el concepto sartreano del “ser en sí” y su relación específica con la conciencia y la libertad; la esperanza y la utopía en Ernst Bloch; el concepto de historicidad en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger y el derecho para los animales como crítica al especismo.

No menos importante es la **Reseña** que esta vez nos presenta el profesor Rafael Rivadeneyra Fentanes y las imágenes que el equipo editorial de *Piezas*, incluye como parte sustancial del número de la revista. El dialogar para construir permanece en el corazón de nuestra finalidad. El lector será siempre el mejor crítico de nuestra propuesta de diálogo con la filosofía y las ciencias humanas, esperamos siempre contar con su retroalimentación y crítica.

El Director



Por la relevancia de su obra, Peter McLaren ha visitado distintos países donde lo han acogido como profesor honorífico. Lo mismo en Nueva Zelanda, China o México, el profesor McLaren ha acompañado proyectos de pedagogía crítica. En América Latina ha sido miembro de la Cátedra “Comandante Supremo Hugo Rafael Chávez Frías”, de la Universidad de Ciencias Pedagógicas “Enrique José Varona” de La Habana, Cuba y de la Cátedra, “Peter McLaren” de la Universidad Bolivariana de Venezuela y Centro Internacional Miranda, Caracas, Venezuela. En México, es Presidente Honorario y Fundador del Instituto McLaren de Pedagogía Crítica y Educación Popular en Ensenada, B.C., Amigo honorífico de la Comunidad Universitaria de La Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 141, en Guadalajara, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, de la Universidad Autónoma de Chiapas y del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

PETER McLAREN

pensar la pedagogía de la liberación

Nacido en Toronto, Canadá, Peter McLaren estudió literatura inglesa en la Universidad de Waterloo y Educación en la Universidad de Toronto. Realizó estudios de posgrado en Educación en la Universidad de Brock y la Universidad de Toronto, respectivamente. Su obra es conocida a partir de la publicación en la década de los años ochenta de su libro *Cries from the Corridor: The New Suburban*, trabajo que desarrolló a propósito de su experiencia como profesor en los años setenta en escuelas primarias y secundarias públicas del vecindario Jane-Finch Corridor de Toronto, considerado como el más conflictivo socialmente por su conformación pluriétnica y con altos grados de delincuencia.

A mediados de la década de los ochenta, McLaren se incorporó a la *School of Education and Allied Professions* en la Universidad de Miami, Ohio. Ahí trabajó al lado de Henry Giroux por un periodo de ocho años y fue Director del *Center for Education and Cultural Studies*. Posteriormente se trasladó a la *Graduate School of Education and Information Studies* de la Universidad de California, en Los Ángeles, donde actualmente es profesor emérito.

Resultado de su experiencia pedagógica, Peter McLaren incursionó en el pensamiento crítico de Karl Marx y Paulo Freire, quienes lo ayudarían a pensar una Pedagogía Crítica que McLaren dio vida en 1989 en su libro *Life in Schools: An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*, obra traducida a 20 idiomas y considerado uno de los libros más importantes en el ámbito de la pedagogía contemporánea. En la mayoría de los libros que ha escrito ya sea como autor o editor, McLaren, se interesa por temáticas cercanas a la antropología y la sociología de la educación, la teoría crítica de

la sociedad, la resistencia cultural, la crítica al posmodernismo, la pedagogía crítica latinoamericana y la enseñanza contra el capitalismo global y el nuevo imperialismo.

Habría que resaltar que en el ámbito antropológico de la educación, Peter McLaren, es pionero en el estudio de fenómenos relacionados con el imperialismo cultural, rituales de opresión y resistencia en el campo educativo. Su perspectiva crítica, mediada por el estudio etnográfico, el pensamiento latinoamericano y el marxismo crítico, le ha permitido acercarse de manera directa y original, a las dinámicas del multiculturalismo en la realidad educativa norteamericana.

La Pedagogía crítica de McLaren postula, no sólo un análisis riguroso a las condiciones de opresión e imposición cultural en las escuelas, su pretensión también es utópica: el saber crítico debe ser transformador. Al igual que Freire, piensa, que la educación es un medio de transformación política de los oprimidos, por lo que tanto maestros, como alumnos, deben comprometerse a construir un mundo sin opresión.

El pensamiento de Peter McLaren representa el caso de un intelectual que logra establecer puentes entre la educación, las ciencias sociales y la filosofía crítica, esto le permite analizar y comprender la realidad social con fundamentos críticos. Se debe desatacar que la influencia del pensamiento latinoamericano, en particular la Pedagogía crítica de Paulo Freire, conjugada con su experiencia en el campo educativo, le ha permitido conformar un pensamiento alternativo y consecuente en nuestros días.

Algunos libros publicados en español:

Sociedad, cultura y escuela (en colaboración con Henry Giroux), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988; *Pedagogía crítica y posmodernidad*, Universidad Pedagógica Veracruzana y Secretaría de Educación, Xalapa, México, 1992; *Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*, Facultad de Ciencias de la Educación Universidad Nacional de Entre Ríos, Buenos Aires, 1993; *Pedagogía crítica, resistencia cultural y la producción del deseo*, Institute for Action Research, Buenos Aires, 1994; *La vida en las escuelas: Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*, Siglo XXI Editores, México, 1994; *La escuela como un performance ritual: Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*, Siglo XXI Editores, México, 1995; *Multiculturalismo Revolucionario. Pedagogías de disensión para el nuevo milenio*, Paidós, Barcelona, 1997; *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Paidós. Barcelona, 1997; *Pedagogía, poder e identidad*. Homo Sapiens, Argentina, 1999; *Che Guevara, Paulo Freire y la Pedagogía de la Revolución*, Siglo XXI Editores, México, 2000; *La Pedagogía del Che Guevara*. Universidad Pedagógica Nacional, San Luis Potosí, México, 2001.

PETER MCLAREN: DE LA PEDAGOGÍA DE LA RESISTENCIA A LA PEDAGOGÍA DE LA TRANSFORMACIÓN¹

EDSON ARMANDO REAL SÁNCHEZ*

* Licenciado en Urbanismo por la UNAM y Maestro en Geomática por el CentroGeo CONACYT. Actualmente es estudiante de Filosofía en el Instituto de Filosofía A. C.

» **Edson Real:** Estimado doctor Peter McLaren, toda la comunidad del Instituto de Filosofía le agradece su cordialidad al concedernos esta entrevista. No es difícil imaginar que entrevistas ha tenido bastantes durante su larga trayectoria. Basta una búsqueda por la Web para percatarnos de ello. Es bastante claro que en la mayoría de las entrevistas se le ha interrogado con regularidad sobre su conocimiento en torno a la pedagogía crítica y el contenido de sus libros. Sin embargo, a nosotros nos gustaría enterarnos de la manera como se gesta el análisis crítico de la teoría pedagógica de Peter McLaren. Para adentrarnos a ello, pensamos que es necesario conocer de primera mano esta raíz. Si le parece, sugerimos iniciar con esta pregunta ¿Cuál es la formación de Peter McLaren?

» **Peter McLaren:** Es una buena pregunta para la que tendré una larga respuesta, espero que tengan tiempo ya que pienso en una forma circular, no lineal. Mi familia siempre fue muy pobre. Puedo decir que durante mi infancia vivíamos en pobreza extrema. Recuerdo que mi

padre era muy conservador, y cuando yo era muy joven, él consiguió un empleo como gerente en *Phillips Electronics* por lo que nos tuvimos que mudar y así pasamos de súbito a la clase media, con una mejor situación económica. Toda mi familia estuvo en el ejército durante la Segunda Guerra Mundial, mi padre, de joven, estuvo enrolado en el ejército, de hecho, mi tío fue un héroe de guerra, ya que participó en la histórica batalla del hundimiento del acorazado Bismarck de la flota alemana. Así que crecí con varias figuras de héroes de guerra y bajo una perspectiva conservadora. Pero de pequeño, yo era muy diferente e inquieto. Lo que me hizo totalmente diferente fue el gran movimiento cultural de los años sesenta. Me impactó el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos, liderados por Martin Luther King y Malcolm X, que recibió la influencia de los movimientos históricos de los afro-americanos en contra de la esclavitud en Estados Unidos, fue un gran movimiento social de lucha por sus derechos.

1. Entrevista realizada en el marco del Encuentro Regional del Pensamiento Crítico "Volver a Marx", celebrado el 14 de marzo del 2015, en las instalaciones del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Universidad de Guadalajara. Agradecemos a Daniel Torres Lucano, por su valioso trabajo en los primeros ejercicios de traducción al español de esta entrevista.

Para 1968 me mudé a Los Angeles y San Francisco, ahí conocí a muchas personas interesantes como George Harrison de *Los Beatles*, el poeta Allen Ginsberg, - quien me dijo que no consumiera tantas drogas-, a Timothy Leary, famoso profesor de Harvard quien estaba experimentando con la droga LSD y por ello, fue despedido de la universidad, con su ayudante Richard Alpert, por utilizar LSD en sus experimentos. A Alpert lo conocí en un concierto, recuerdo que me ofreció LSD, me trajo un diploma y sentenció: “ahora eres libre”. Yo tenía 19 años, no sabía realmente a dónde ir, no sabía qué hacer. También conocí a las Panteras Negras en Oakland, muchas cosas estaban pasando en esa época, tanto en la música como en la filosofía. En el verano de 1968 regresé a Canadá muy cambiado. Pensaba en mi vida y mi futuro. Me casé muy joven, -creo que tenía 21 años y tuve un hijo- y tenía que pensar qué iba a hacer para mantener a mi familia, éramos muy pobres y vivíamos en un modesto departamento. Entonces decidí ser maestro: primero quería enseñar en la secundaria, pero sólo pude ser profesor de colegio por un año.

Posteriormente, conseguí la licencia para trabajar con niños de preescolar. Enseñaba en una pequeña ciudad rica cercana a Toronto, pero me di cuenta que ahí no importaba lo que yo hacía como maestro: se reían de lo que hacía, no importaba qué buen profesor fuera. Entonces pensé: “bueno, estoy perdiendo el tiempo con estos niños ricos”, así que decidí impartir clases en el lugar más peligroso de todo Canadá -según los medios de comunicación-, un área dentro de Toronto donde se reportaba altas incidencias de violencia y delincuencia. El lugar era muy pobre, había muchos migrantes procedentes de Jamaica y otras islas del Caribe. En la escuela de ese lugar no perseveraban los profesores por las condiciones sociales adversas, incluso los maestros se volvían locos y hasta renunciaban desde el



primer día. Después me ofrecieron una clase, pero no había suficiente interés de parte de los chicos por ésta: a veces los tenía en el pupitre sin hacer nada, otras veces con algunas operaciones básicas de matemáticas, otras leíamos, algunas más hacíamos manualidades, pero gran parte del día no hacíamos nada. Fue una época muy difícil para mí, entonces me pregunté: “¿Por qué continúo?” No pude contestarme, pero de lo que sí estaba seguro es que yo ya estaba interesado en enseñar.

Trabajé durante cinco años con estos infantes y escribí acerca de mis experiencias con ellos. Cuando tenía una redacción considerable me puse a pensar si debería publicar mis experiencias. Lo hice. Recuerdo que mis editores me decían: “no analices tus experiencias, sólo escríbelas como eventos”. Me aconsejaron que dejara que las experiencias hablaran por sí mismas.



A ello agregaban: “no le digas a las personas lo que tú piensas, deja que las experiencias hablen por sí mismas”. Por supuesto, en ese entonces, yo era joven, no tenía ningún conocimiento social, mi análisis era muy pobre, así que sólo expresé la experiencia sin analizar o comentar nada. Se publicó el libro y de pronto se convirtió en un *best seller* en Canadá. Luego leí los comentarios

al libro en los diarios: ¡todos descontextualizaban mi experiencia! Escribían ideas simplistas como que “los estudiantes eran unos monstruos y yo un misionero, un salvador”, y me dije: “¿Qué es lo que acabo de hacer? Esto no es lo que quería provocar”.²

Para evitar este tipo de malinterpretaciones, recuerdo que había concedido una entrevista a un conocido locutor de la radio. Él me entrevistó, me hizo unas pocas preguntas, terminó la entrevista y me dio las gracias. Me comentó que mis ideas eran muy diferentes a las suyas, entonces le solicité 10 segundos más al aire para concluir mis ideas, me los concedió y dije a los radioescuchas: ¡Por favor lean el libro de Peter McLaren! Pensé que todo había quedado ahí. Pero para mi desagradable sorpresa, un día manejando en mi auto, escuché la entrevista: ¡me impactó la tergiversación de mis comentarios! Los habían alineado a un discurso racista cercano al *kukuxklán*, refiriendo la idea de la superioridad blanca en escuelas con niños de color. Ese locutor hablaba del libro sin conocerme, descontextualizaron partes de mi libro para afirmar el racismo. Al final, mis 10 segundos al aire fueron deformados para que leyeran el libro de Peter McLaren, un libro que, según ellos, hablaba sobre la necesidad de la supremacía blanca en las escuelas. Recomendaban el libro a todos los canadienses, ya que, a su manera de ver, exponía claramente “la clase de animales” que teníamos en un salón de clases: gente de color y de otros países, ajenos a la raza blanca pura de Canadá y por lo tanto, tendrían que ser expulsados inmediatamente del país.

Cuando terminó la entrevista, paré el auto, estaba en *shock*, estaba bastante mo-

2. McLaren se refiere a su libro *Cries from the Corridor: The New Suburban*, Agincourt, Ontario: Methuen Publications, 1980. Debido al debate iniciado a partir de este texto sobre el status de las escuelas de los barrios urbanos en Canadá, McLaren cuestionó su trabajo y lo transformó en otro libro: *Life in Schools: An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*. De este libro existe una traducción al castellano: *La vida en las escuelas: una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*, Siglo XXI Editores, México, 1984.

lesto y me pregunté a mí mismo: “¿Por qué ellos gastan su tiempo entrevistándome? ¿Por qué deformaron mi opinión?” Ahí mismo me di cuenta de la necesidad de hacer un análisis, de la necesidad de la filosofía para exponer las ideas y pensé: “si vas a hacer una buena teoría, necesitas hacer filosofía”. En ese momento me di cuenta que había cometido un error, la comunidad donde trabajé también estaba muy molesta, de por sí ya tenían una mala reputación, ahora la había empeorado. Todo esto fue una experiencia de aprendizaje para mí.

» **ER:** Quiere decir que con esta experiencia, se percató de la importancia del estudio, de la formación filosófica y científica para explorar, comprender y explicar los fenómenos que aparecen en el campo de la educación. ¿Después de esta experiencia que ruta tomó Peter McLaren?

» **PM:** Después hice mi doctorado y estudié con magníficos profesores. Comencé a tener seguridad en la argumentación de mis ideas expuestas en mi tesis, y supuse que me encontraba listo para hacer mi disertación. En el doctorado me dijeron que hiciera un estudio sobre la escuela con un método etnográfico. Pero había un inconveniente: nadie me quería en ninguna escuela de mi ciudad. Entonces el director de la tesis me dio una solución, me comentó que podría ir a una escuela católica, en una zona de minorías portuguesa e italiana. En el caso de la minoría portuguesa procedían de las islas Azores. Así logré terminar mi disertación doctoral.³ Después de esto, recibí un telegrama de la editorial Routledge de Inglaterra, que decía: “tenemos interés en publicar su libro, por favor no mencione esto a ninguna otra editorial”. Al principio esto me sorprendió, luego supe que tal cosa fue posible gracias a mi amigo Anthony Wilden, a quien le había enviado

Para mí la filosofía es la clave, por supuesto tenemos que crear una nueva filosofía y para ello tenemos que ver hacia el Sur.

una copia de mi trabajo doctoral. Por cierto, como dato cultural, Wilden tradujo al inglés la obra *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* de Jacques Lacan. Wilden no me dijo que fue a Londres con Routledge para presentar mi trabajo. Los editores lo enviaron a Daniel Boorstin, uno de los más importantes sociólogos de ese tiempo, y les dijo a los editores que este trabajo estaba bastante adelantado a su tiempo. Por ello Routledge se interesó por mi trabajo.

» **ER:** Qué interesante, parece que su trabajo se consolidó en su aspecto teórico por lo que éste comenzó a interesar a intelectuales y editoriales de gran calado como Routledge. ¿Qué pasó después?

» **PM:** Bueno después de esto, no tenía trabajo por lo que me preocupé por la manera como iba a resolver esta situación. Me preguntaba cómo podría aprovechar la impresión de mi libro en Routledge porque ninguna universidad me quería, después de la controversia que desató mi primer libro. Entonces se me ocurrió hacer algo al respecto. Me propuse invitar a alguien a escribir el prefacio del nuevo libro, para ello contacté a Henry Giroux. En ese entonces Giroux había sido despedido de la Universidad de Boston por sus ideas y se encontraba en la Universidad de Miami, en Ohio. Finalmente lo contacté, le dije que mi trabajo doctoral sería publicado por Routledge y que me gustaría que escri-

3. Publicada por Routledge como *Schooling as a Ritual Performance Towards a Political Economy of Educational Symbols and Gestures*, en 1986. Existe una traducción al castellano: *La escuela como un performance ritual: Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*, Siglo XXI Editores, México, 1995.

Cuando yo era muy joven, leí la obra Filosofía de la liberación y desde ese momento, me encontré pensando mucho en el Sur.

biera el prefacio. Le envié una copia de mi trabajo y me comentó por teléfono que la obra era excelente. Ahí fue donde me planteó la posibilidad de trabajar juntos en la Universidad de Miami, en Ohio. Lo pensé en ese momento, ya que me encontraba en Canadá sin trabajo, hablé con mi familia y decidimos ir a los Estados Unidos en 1985.

En aquellos años trabajé algunas ideas de Giroux y John Dewey, el pragmatismo, el pragmatismo crítico, critiqué a varios posmodernistas, creamos un Centro de Estudios Culturales, y en ese mismo año conocí a mi maestro Paulo Freire, quien después de leer mi obra y escribir algunos prefacios de mis libros sobre educación en bachillerato y cultura popular, me dijo: “sabes, Peter, somos primos intelectuales”. Paulo fue una persona muy amable, me invito a ir a Cuba a un congreso en 1987, ahí conocí a algunos académicos mexicanos y brasileños quienes me dieron algunos regalos y reconocimientos, lo cual me sorprendió ya que era mi primera visita a Cuba. Yo suponía que era un

desconocido pero resultó que no. Entonces les pregunté: “¿Cómo me conocen?” Y ellos respondieron: “es que hemos traducidos tus libros, y por favor, considera una visita a México y a Brasil”.

Después de esto comencé a viajar bastante, conozco 25 países, trabajé con colegas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); luego fui a Alemania donde conocí algunos profesores marxistas de Inglaterra, a ellos les gustaba mi trabajo, algunos eran muy críticos de mi trabajo y con ellos entablé conversaciones serias sobre el mismo. Y ahí empecé a considerar la reelaboración de mi trabajo. Fue en ese tiempo que por primera vez leí a Karl Marx, quedé impactado y desde ese momento profundicé mi estudio en Marx y mi pensamiento giró en torno al marxismo. Por ello escribí un libro sobre el Che Guevara y Paulo Freire⁴, después estudié el trabajo de Raya Dunayevskaya,⁵ *Filosofía y revolución, de Hegel a Sartre y de Marx a Mao*.

» **ER:** Quiere decir que con estos encuentros usted giró hacia un pensamiento más crítico de corte marxista o cuando menos, de una filosofía crítica ¿Es así?

» **PM:** En efecto, conforme pasaban los años trabajé sobre la filosofía de la praxis e intenté introducirla de forma crítica en los Estados Unidos. En esta época estaba mal visto hablar sobre temas del socialismo, si lo hacías, eras señalado como extremista

4. *Che Guevara, Paulo Freire y la Pedagogía de la Revolución*, Siglo XXI Editores, México, 2001.

5. “Teórica y revolucionaria marxista (1910- 1987), Ucraniana de nacimiento, Raya se instala con su familia en Estados Unidos en 1922; llega a México en 1937 como secretaria de Trotski en idioma ruso, rompiendo con él por sus divergencias políticas respecto de la caracterización de la Unión Soviética: mientras ella pensaba, sobre todo después del pacto de no agresión Hitler-Stalin de 1939, que Rusia no era más un Estado de trabajadores, el fundador del Ejército Rojo sostuvo siempre que era un Estado obrero, aunque degenerado. En 1938 regresa a Estados Unidos, donde lleva a cabo una intensa actividad política y una prolifera producción intelectual, relacionadas ambas con el periódico *News and Letters*, expresión de la corriente marxista-humanista que ella fundó en los años 50. Sustenta que originalmente Marx denominó sus nuevas elaboraciones teóricas no materialismo ni idealismo, sino humanismo. Una de sus obras más importantes es *Filosofía y revolución, de Hegel a Sartre y de Marx a Mao* (Siglo XXI, México, 2009), en la cual se expone una perspectiva crítica del marxismo que resulta imprescindible conocer a profundidad, entre otros motivos por su contribución a la comprensión de los procesos transformadores que actualmente tienen lugar en el mundo, particularmente en América Latina.” Fuente: Gilberto López y Rivas, “El marxismo humanista de Raya Dunayevskaya” en periódico *La Jornada*, viernes 2 de abril del 2010, en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2010/04/02/opinion/014a2pol>



Para saber más:
Sobre el trabajo de Peter McLaren en México visita la página de su fundación <http://www.fundacion-mclaren.com>

o radical. Resultó natural que mi trabajo fuera atacado, principalmente por la derecha académica. Pero eso no me detuvo. En 2006, durante la administración de George W. Bush, trabajé con Hugo Chávez en Venezuela. Chávez afirmó que la pedagogía crítica era importante en el proyecto educativo de la Revolución Bolivariana. Por esa razón, fui muchas veces a Venezuela y también por ello, fui severamente atacado por el ala derechista de la UCLA (Universidad de California en Los Angeles), donde había toda una organización numerosa que me atacaba.

Esta ala derechista de la UCLA ofrecía pagar 100 dólares a aquellos estudiantes que secretamente grabaran mis clases y 50 dólares si ellos reproducían las notas sobre mi clase; no sólo me vigilaban a mí sino a un grupo de 30 profesores “indeseables” de la UCLA quienes eran considerados como radicales y peligrosos. Pero reconocían que “McLaren era el más peligroso de este grupo”⁶ e hicieron un libro sobre mí donde

me acusaban de “terrorista”, “chavista”, “socialista” y otros supuestos despectivos y calificativos. Posteriormente enviaron esta lista de los “30 profesores” a un bienhechor que aporta millones de dólares a la UCLA y después a la CIA, y comenzó la presión por sacarnos pues para ellos no era posible que estuviéramos “ideologizando” o “adoctrinando” a los estudiantes con teorías subversivas y peligrosas.

➤ **ER:** ¿Si entiendo bien, quiere decir que toda esta experiencia tiene que ver con el concepto de pedagogía de la resistencia que usted construye desde su incursión como profesor en las escuelas marginales de Canadá y su encuentro con el marxismo?

➤ **PM:** Sí, absolutamente, pero no sólo de la pedagogía de la resistencia, sino también de la pedagogía de la transformación, y en ese concepto estoy trabajando ahora con Sergio Quiroz, en el Instituto McLaren de Pedagogía Crítica; nos centramos ahora en la pedagogía

6. Existe un sitio web de este grupo sobre los “Dirty Thirty”, donde atacan personalmente a Peter McLaren y otros profesores de izquierda, por considerarlos que no imparten su clase y sólo adoctrinan: <http://www.uclaprofs.com/articles/dirtythirty.html>

de la transformación, ya que nos dimos cuenta que no es suficiente con resistir, además se necesita tener la visión de un mundo mejor, una visión dialéctica entre la forma y la revolución, no basta quedarse sólo en una postura crítica, hay que buscar una mediación dialéctica: no sólo palabras, sino acciones. Generalmente los profesores alrededor del mundo están en la postura de la forma crítica; mi postura es por una sociedad en donde no exista el valor de la producción.

Importantes marxistas como Georg Lukács malinterpretaron a Marx -esto lo escribí la noche pasada, aquí están mis notas sobre el análisis marxista-. Lukács escribió sobre la democratización, el socializar instituciones, pero considero que tergiversó desde su visión socialista, el concepto de valor. Necesitamos un nuevo tipo de socialismo, fuera del concepto del valor de la producción. El valor de la producción es diferente al concepto de producción de riqueza. Sabemos que el valor no son las propiedades o las cosas, el valor no es un suministro, el valor es la expresión de una relación social que toma la forma de las cosas, y esto es como una marca activa en el mercado. Marx entendía el trabajo como una actividad, evidenció que los trabajadores no veían su trabajo, sino su poder de trabajo, su capacidad de transformar, así que Marx habló de separar estas capacidades, lo dice en la *Crítica al programa de Gotha*, donde se proponía la división del valor agregado de la mercancía para lograr una libre asociación de productores; la idea era que el consumo social se repartiera entre los individuos. Por ello Lukács habla de la socialización del tiempo laboral necesario, no del tiempo del trabajo, pero en realidad este tiempo laboral, el verdadero tiempo laboral es el que se reditúa en la comunidad. Por ejemplo ¿Cuánto tiempo me toma hacer esta taza? ¿Cuánto tiempo

me toma hacerlo en una fábrica? Lo que le otorga valor no son la cantidad de horas, sino la cantidad de trabajo socialmente necesario. Cuando Marx se pregunta por el tiempo laboral, sabe que el salario de los trabajadores está determinado por lo mínimo necesario para que la clase trabajadora pueda reproducirse a sí misma. Todo esto se hace a las espaldas de los trabajadores. Los trabajadores no ven esto.

Lukács malentendió esta idea, él leyó mal la frase de Marx, cuando Marx habló sobre la división del trabajo, para entender la subsistencia determinada por el tiempo de trabajo, en realidad él se refería al verdadero tiempo laboral, al trabajo socialmente necesario; él se refería al socialismo directo, no al socialismo indirecto, porque el capitalismo se alía con el socialismo indirecto. En la transición socialista no se busca el socialismo indirecto, sino el directo, porque no está basado o estructurado bajo el valor de cambio capitalista. Así que aquí es donde estoy ahora, estoy tratando de averiguar ¿cómo sería una sociedad que no dependiera del valor de la producción? Por ello trato de compartir esto con los maestros, porque ahí tienes lo que pasa en Grecia o la “primavera árabe”, en especial lo que pasa en Túnez, Libia y en especial, Egipto, donde derrocaron a sus líderes, pero luego regresaron a su misma situación o a una peor situación, porque no hay una opción viable para oponerse a la sociedad capitalista, y vuelven a lo mismo, porque todo está construido bajo el valor de la producción.

➤ **ER:** ¿Esta es una de las razones por las cuales usted mantiene el concepto de pedagogía de la revolución y el uso de los conceptos como clase, capital, explotación, socialismo, lucha de clases, a diferencia del término de pedagogía crítica que quizá, en los últimos años se ha suavizado, se ha *aterciopelado* un poco?

➤ **PM:** Sí, en Estados Unidos se ha “domesticado” el concepto pedagogía crítica. Lo que pasa es que los conservadores lo



han matizado, ven a Paulo Freire como *un hombre bueno y considerado*, que creía en lo que enseñaba, que fomentaba la discusión con sus alumnos en sus clases, ¡qué lindo! Como puedes ver hay diferentes tipos de pedagogía crítica, pero mi propuesta está dirigida por el marxismo en un sentido revolucionario. Para hacer esa distinción debes valorar el concepto de la lucha de clases, que hoy se ha menospreciado intelectualmente. Por ejemplo, en los Estados Unidos, desde mediados de los años ochenta hasta ahora, el enfoque no es el concepto de lucha de clases, sino el concepto de identidad, incluso entre la izquierda, ellos han convertido la lucha de clases en una cuestión cultural. Ahora el concepto de clase ni siquiera es un concepto importante, incluso ya no es

relevante para mis estudiantes de la UCLA, prefieren estudiar el “fenómeno de la identidad”: identidad chicana, identidad afroamericana, identidad gay, identidad chicano-lesbiana, o identidad asiática-americana-femenina, identidad de gente discapacitada. Considero que esas son cosas importantes, por supuesto, no digo que no lo sean, pero no perciben el concepto de lucha de clases como algo fundamental hoy en día. No comprenden el rol que juega el capitalismo como eje central para “racializar” la opresión clasista. Incluso algunos de mis colegas me plantean que el racismo o las identidades sexuales son más importantes que el concepto de clase, piensan que éste sólo es una de tantos conceptos y de una categoría de menor explicación. Sin embargo yo les digo que las clases crean las condiciones de posibilidad para muchos de estos antagonismos (raza, género, etnia, identidad). Ellos responden que si el concepto de clase es fundamental, entonces muchos marxistas tendrían problemas para abordar temas de multiculturalismo, porque la mayoría de los marxistas académicos son de raza blanca y en la academia no quieren que la gente blanca (incluso los marxistas) domine el campo. Eso lo entiendo y lo respeto, pero como el método marxista es el mejor análisis, para conservarlo en los estudios sociales, se podría tener alguna alternativa, como las que realizo en mis clases: solicito a los alumnos traigan escritos de José Carlos Mariátegui para hacer sentir a los estudiantes más cómodos, porque ellos en sus mentes ven al marxismo como algo blanco, algo europeo. Que vean que no todos los pensadores marxistas son sólo europeos.

» **ER:** Para nosotros es muy importante el pensamiento latinoamericano, no sólo en la educación, también en la filosofía, en la sociología. Pero muchos de estos pensamientos, no necesariamente tienen una raíz estrictamente marxista, más bien

se combinan con tradiciones locales, con tradiciones propias de América Latina que vienen de la literatura, la teología, el pensamiento indígena, la filosofía latinoamericana. Sobre el punto se nos hace interesante cómo Peter McLaren se incluye en este pensamiento latinoamericano, precisamente por que cabe muy bien el pensamiento de McLaren en todas estas potencias conceptuales que se hicieron en América Latina; pedagogías, teologías, filosofías, sociologías ¿Que piensa usted de todo esto?

La pedagogía crítica se predica no como pedagogía de confort, sino como pedagogía del inconforme. La educación como medio de transformación política de los oprimidos.

► **PM:** Cuando yo era muy joven, leí la obra *Filosofía de la liberación* y desde ese momento, me encontré pensando mucho en el Sur. Desde ese entonces deseo que mi español sea más fluido y trabajo en ello, aunque el viajar constantemente no me permite tener el tiempo necesario para tomar lecciones intensivas de español. Mis obras han sido traducidas al español gracias al Instituto McLaren de pedagogía crítica de México, aunque comienza a trabajarse ya en Argentina. También se me está ayudando a traducir algunas obras latinoamericanas del español al inglés, como el trabajo de José Porfirio Miranda, autor de *Marx y la Biblia*. Por otro lado, parte de mi obra, además del español o portugués, han sido traducidas al serbio -sobre todo mis trabajos recientes-, y también al chino y al polaco.

También conozco al puertorriqueño Ramón Grosfoguel, quien enseña en la

Universidad de California en Berkeley, amigo de Enrique Dussel, quien habla de la colonialidad del poder o colonialismo interno. Y si bien, no coincidimos en algunos puntos sobre el concepto de clases, Grosfoguel, está trabajando actualmente sobre el colonialismo interno para entender que la conciencia estructural en los Estados Unidos está fundada en la violencia y la represión, basado en la perspectiva de Dussel del “ego conquistador”: “yo conquisto, luego existo” en oposición al pienso luego existo cartesiano. Según Grosfoguel esto solo puede ser posible por alguien que tenga una enorme arrogancia, y esa arrogancia solo puede venir de alguien que ha conquistado al mundo, para pasar al “extermino, luego existo”. Esto explica la estructura inconsciente del estadounidense, la psique del “gringo” fundada en la violencia. Históricamente su identidad está fundada en la violencia y el exterminio hacia las culturas nativas o indígenas. Aquí es donde entra la “pedagogía descolonizadora” de Enrique Dussel, Walter Mignolo en Argentina, Catherine Walsh en Ecuador, Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia y Boaventura de Sousa Santos en Portugal, aunque comparto con ellos esta cuestión de la “pedagogía descolonizadora”, mi desacuerdo es que no priorizan el concepto de lucha de clases, incluyo en esta crítica a Ramón Grosfoguel.

► **ER:** Aun con sus matices, existen puntos de convergencia entre su trabajo y el de esta pedagogía descolonizadora. Aunque sí es importante entender la diferencia de pensar desde el Sur como lo hacen Boaventura de Sousa Santos o Aníbal Quijano y un pensamiento como el suyo que busca una comprensión de los conflictos en el campo de la pedagogía, pero también el campo del poder, de la explotación y de la lucha de clases.

► **PM:** Sí, estoy tratando de ayudar a producir un movimiento social por medio

de la Pedagogía crítica, y sí, por supuesto recibo muchas críticas de algunos profesores estadounidenses e incluso latinos que me dicen cosas como: “tú no eres nacido aquí”, “tú eres un hombre blanco de Canadá que no habla mucho español”, y cosas por el estilo, no me desanima, además, puedo decir que me siento en verdad como un mexicano de corazón.

➤ **ER:** Es interesante cómo su trabajo ha sido traducido a la comunidad china y serbia, y que tal vez se ha convertido de forma indirecta en un puente para que la filosofía latinoamericana llegue a estas culturas.

➤ **PM:** Sí, es interesante, mira, me enfoqué en el caso de China. En China me propusieron como director honorario del Centro de Estudios Críticos, donde tradujeron al chino *La pedagogía de oprimido* de Paulo Freire y recientemente algunos de mis libros. Me pidieron que dirigiera el Centro, pero cuando se suponía que iba a impartir una gran conferencia sobre pedagogía, el Partido Comunista Chino no lo había aprobado. Por estas condiciones ha sido difícil la “pedagogía crítica” en ese país, por la censura aún no me dan el consentimiento todavía de dirigir ese Centro. Pero como les he explicado, la pedagogía crítica se predica no como pedagogía de confort, sino como pedagogía del inconforme, por ello, se considera que toca “temas peligrosos” y que pueden influir a los estudiantes. Así que ya no me han hablado.

➤ **ER:** Doctor Peter McLaren, ya para finalizar, quisiéramos preguntarle sobre su percepción en torno a la situación actual de la filosofía y la educación en las escuelas de filosofía

➤ **PM:** No son pocas las academias de ciencias y filosofía donde se piensa que “hay demasiados filósofos”. Así que están despidiendo a muchos de sus clases o les

dan clases parciales, esto está pasando más seguido de lo que se cree. Para mí la filosofía es la clave, por supuesto tenemos que crear una nueva filosofía y para ello tenemos que ver hacia el Sur, a ustedes como latinoamericanos. Creo que el Che Guevara estaba muy interesado en esto, en crear una universidad de epistemología del Sur. Aún sigue mucha gente interesada en ello y mi trabajo consiste en dar a conocer esto, me motiva mucho. Por ello, es mi intensa crítica a los Estados Unidos como la nación terrorista más grande del mundo. Por eso me encantan los libros de Noam Chomsky, incluso en los Estados Unidos le pido a mis estudiantes que lean a Chomsky y ellos dicen “Ah, sí, el de la teoría de la gramática [...] sí lo conocemos” pero no leen los 20, 30 libros donde critica a los Estados Unidos, solo leen la lingüística de Chomsky. En fin, soy ciudadano tanto de Estados Unidos como de Canadá, dos nacionalidades de las cuales tengo un concepto al que he llamado “patriotismo crítico”. Considero que las personas comunes necesitan saber las horribles cosas que han hecho los Estados Unidos en otras partes del mundo. Me gustaría crear un museo en honor de las víctimas de las atrocidades que ha provocado Estados Unidos a través de sus guerras incluyendo a América Latina, y que la gente visitase ese museo, sueño con ello. Tengo que crear el contexto pedagógico, una forma pedagógica para que los estudiantes puedan llegar a ver esto ellos mismos, para que piensen por ellos mismos y que analicen la situación.

➤ **ER:** Estimado Peter McLaren, muchas gracias por su amabilidad al concedernos esta entrevista.

➤ **PM:** Encantado, gracias a ustedes por invitarme a conversar sobre mi trabajo.

KARL RAHNER, TEÓLOGO Y FILÓSOFO

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.

Karl Rahner (1904-1984) es más conocido como teólogo que como filósofo. Su vocación de teólogo tiene que ver con la peculiar situación de que su trabajo receptional como filósofo, fue rechazado por su asesor de tesis doctoral en la Universidad de Friburgo, en Alemania. Paradójicamente, ese trabajo publicado bajo el título: “Espíritu en el mundo”, es desde hace varias décadas, una aportación importante a la filosofía de la religión. Rahner es un buen ejemplo de un teólogo con mente filosófica. Siempre se reconoció en deuda con Joseph Maréchal, SJ, maestro en cuya escuela se formó, y con Martin Heidegger, de quien afirmaba haber aprendido como de ningún otro maestro a leer y desentrañar textos de los filósofos clásicos.

¿Qué es lo que hace tan atractivo, tan interesante el pensamiento de Karl Rahner a más de treinta años después de su muerte? Su lenguaje muchas veces es complicado. La formulación de su pensamiento exige del lector bastante esfuerzo y concentración. Sin embargo, Rahner tiene algo importante que decir: logra síntesis y aclaraciones nuevas y sorprendentes acerca del misterio del hombre y del misterio de Dios. Cuando Karl Rahner hace teología también filosofa, piensa desde el asombro, como alguien fascinado de nuevo del misterio de la realidad y de la vida. Se ha dicho que “quien se asombra, piensa más”, deja madurar el pensamiento hasta un acontecimiento verdadero, hasta una realización,

un evento y un proceso. En el asombro se formulan que de otra manera quedarían sin serlo. Por lo mismo, son preguntas que pueden conducir a respuestas de mayor alcance, aun cuando se trate de temas que aparentemente ya se conocen.

Karl Rahner formuló una de las preguntas que repitió durante más de cincuenta años: ¿Qué pasaría si no existiera la palabra “Dios”, si llegara a desaparecer sin dejar rastro, sin que fuese visible el hueco que dejara, sin que fuese sustituida por otra palabra? El hombre -no duda en responder- dejaría de plantearse su existencia como unidad y totalidad. Quedaría atascado en el mundo y en sí mismo, incapacitado de enfrentar el proceso mediante el cual puede ser el que es y realizarse en libertad. La humanidad sería capaz de sobrevivir tecnológica y racionalmente, quedando de nuevo transformada en una “colonia de termitas, de animales inauditamente hábiles”. Esa sería la utopía que se esboza si la palabra “Dios” pasase al olvido.¹

El desafiante pensamiento de este teólogo, que también fue filósofo, sigue interpellando a creyentes y no creyentes. El texto que presentamos, nos ha parecido, responde con claridad a la pregunta por lo específico de la esperanza cristiana. Esperamos que sirva como una invitación a seguir pensando y profundizando en el significado de una esperanza tan exigente, también desde nuestro contexto, en el que, aparentemente, hay tan pocas razones para esperar.

1. Cfr. Rahner, Karl, *Curso Fundamental sobre la Fe*. Introducción al concepto de Cristianismo, Herder, Barcelona, 1979 2ª, p. 70.

ESPERANZA¹

KARL RAHNER*

La Teología habla de la virtud teologal de la esperanza. Pablo las enumera, junto con la fe y el amor, como las tres formas de realización de la existencia cristiana que “permanece”, es decir, que constituyen al cristiano ahora y en la eternidad (1 Co 13, 13).

Aquí no habremos de reflexionar acerca de cómo se relacionan entre sí las tres virtudes; de cómo pueden diferenciarse significativamente unas de las otras, de tal manera que, para Pablo, a diferencia de las otras dos, el amor es la mayor; tampoco acerca de cómo, no obstante, estas tres virtudes forman una unidad, de modo que en la realización concreta de la existencia cristiana se condicionan más recíprocamente y están más conectadas de lo que permite reconocer en un primer momento una distinción escolástica.

Tampoco se habrá de considerar aquí la cuestión, en y por sí no carente de importancia, acerca de si, en verdad, en contraste con la interpretación tradicional de 1 Co 13, 13, también la “Elpis” forma parte de la plenitud de las realizaciones fundamentales de la vida eterna aún beatificantes. Tampoco es posible presentar en forma breve la teología bíblica de la esperanza. Tenemos que limitarnos a algunos enunciados ya dados en la teología escolástica común y corriente.

Me parecen importantes, sí, suficientemente estimulantes. Aun cuando en un primer momento parecen hablar

acerca de algo que se encuentra enormemente lejos de nuestra cotidianidad, esperamos que se mostrará, no obstante, que de ello se siguen consecuencias muy prácticas.

La virtud de la esperanza como una virtud *teologal* (a diferencia las así llamadas virtudes morales, vinculadas con valores *morales finitos*) determina, junto con la fe y el amor, nuestra relación inmediata con Dios.

Así lo afirma la teología católica. ¿Qué significa eso?

Aquí presuponemos como algo evidente que Dios, como creador –distinto del mundo– ha dado al mundo y a nosotros mismos su propia realidad. Todas estas realidades creadas y finitas de las que nosotros mismos formamos parte tienen una relación con su fundamento creador, con Dios. Pero si experimentamos y pensamos acerca de nuestra relación con Dios en el ámbito accesible a nuestro conocimiento natural, esta relación es siempre mediada por una realidad finita. Dios mismo es dado solo como el que permanece en sí mismo, como el fundamento que, por mediación de las realidades finitas que somos nosotros mismos, que son las cosas que captamos y que, bajo determinadas condiciones podemos alcanzar como nuestra plenitud. Dios mismo es, en verdad, el que permanece en la lejanía y en cuanto él mismo se da a conocer, erige siempre también, al mismo tiempo, una barrera que nos separa de Él;

* Filósofo nacido en Friburgo de origen judío. Es conocido por su filosofía de diálogo y por sus obras de carácter existencialista.

*** Para saber más:**

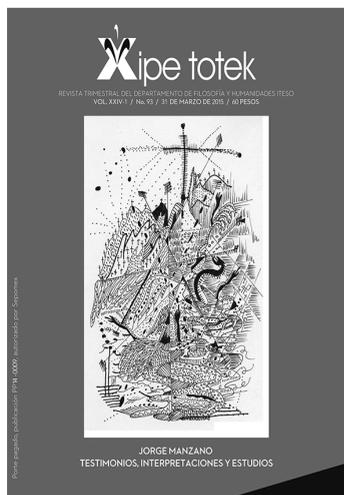
Elpis es la diosa griega de la esperanza. Es nombrada en el mito de Pandora por Hesíodo. En el mundo cristiano, *Elpis*, esperanza, se toma como una virtud teologal. Si deseas saber más sobre la figura griega de la *Elpsi*, vid: *Hesiod, Works and Days, Theogony and The Shield of Heracles*, Dover Publications. Para saber más sobre la esperanza cristiana y su diferencia con la esperanza griega, Vid: Benedicto XVI, *Salvados en la esperanza*, disponible en: <http://bit.ly/1GHaHOj>

1. Traducción del alemán de Luis Armando Aguilar Sahagún del texto: Karl Rahner: “Hoffnung” en *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*. Hrsg. v. Karl Lehmann und Albert Raffelt, Benziger / Herder, Zürich / Köln; Freiburg / Basel / Wien 21984, Nr. 55, S. 367-376. Amablemente facilitado por el Prof. Harald Schöndorf SJ, de la Escuela Superior de Filosofía. München.

surge una distancia infinita que nos separa tanto a Dios como a nosotros.

Pero la revelación cristiana anuncia lo inaudito, lo realmente impensable para la creatura finita a partir de sí misma: anuncia que el hombre, por encima de este abismo infinito, puede alcanzar a Dios mismo. La esperanza demanda a Dios mismo; no quiere un don de Dios mediante el cual Dios mismo se da a conocer y se representa, con todo lo maravilloso que eso fuere, sino que quiere a Dios mismo. En su grandioso poder creador no habrá de concebir solo algo que nos contente y quizá nos haga felices. Él mismo habrá de dársenos. Esta es la enorme demanda de la virtud teologal de la esperanza. Ella demanda lo aparentemente impensable, que Dios mismo, mediante su más propia realidad y no mediante una realidad creada y distinta de Él, se convierte en nuestra determinación. Ella hace una demanda que, de no ser ofrecida por Dios mismo, tendría que ser rechazada por una sobria y humilde metafísica de la diferencia entre el Dios infinito y la creatura finita como blasfemo panteísmo o panenteísmo. Nuestra metafísica nos diría, después de todo, que lo finito no podría asumir lo infinito como tal y haberlo convertido en su más íntima determinación.

Pero esto es justo lo que dice la revelación cristiana. Ella dice que Dios, en el sentido propio de la palabra, se dona a sí mismo a los hombres; dice que, en lo que la Teología llama la “gracia increada” Él es por sí mismo la más profunda determinación y plenitud del hombre, y que esto lo lleva a la plenitud eterna en la visión inmediata de la realidad divina. A este Dios mismo en sí mismo alcanza la esperanza si es realmente una esperanza teologal, divina. Es la demanda radical, incondicionada, del optimismo que casi parece absurdo. En la esperanza divina el hombre no se da por satisfecho con menos que con la incomprensible infinitud de Dios mismo. Esta esperanza sabe que Dios es y permanece incomprensible; que para los parámetros terrenales de conocimiento creatural es siempre como una oscuridad que todo lo aniquila. Pero la esperanza anhela alcanzar precisamente esta incomprensibilidad de Dios, que parece arrasar implacablemente todo lo finito; se apoya en el fuego inconsumible de la eterna divinidad, en la convicción de que precisamente ahí no habrá de arder; se arroja en el abismo infinito del misterio indecible, en la convicción de encontrar así al único fundamento de la propia existencia, que ya no se aleja por toda la eternidad.



Revista Xipe Totek

Depto. Filosofía y Humanidades

Iteo

Periférico Sur 8585
45090, Tlaquepaque, Jal.

Suscripciones:

Juanita Ramírez Vázquez

Tel. (33) 3669-3434 ext. 3774

La esperanza se atreve a asirse a Dios. Naturalmente, sabe que un propósito tal sería absurdo por antonomasia si no fuese sostenido ya por aquél al que ella se adhiere; si Dios mismo no se pusiese en contacto, junto con nosotros mismos, en tanto lo anhelamos a Él desde el más profundo centro de nuestra existencia; si –como dice escuetamente la teología– Él, con su gracia, no nos conservara, nos posibilitara y nos potenciara a esperarlo a Él mismo. La esperanza espera a Dios, mediante Dios, en Dios.

Pero esta esperanza que de este modo, dado que espera al mismo Dios, parece atreverse a lo incomprensible e imposible, es con ello también la permanente sobre-exigencia a nosotros mismos. Pues ciertamente nos gustaría quedarnos en nosotros mismos; ciertamente nos encantaría ser felices y realizados tan solo mediante lo que comprendemos, lo que podemos calcular y realizar por nosotros mismos, lo que se ajusta a nuestra finitud, con lo que se podría colocar como una partida comprensible en la cuenta de nuestras vidas. Queremos hacer progresos que constantemente se sumen a aquello que ya tenemos; queremos una felicidad que es el aumento del bienestar que ya ahora gozamos; anhelamos un tiempo libre un poco más prolongado de aquél con el que ya contamos; aspiramos a placeres que son aún más intensos que los que ya nos son familiares; nuestros éxitos y descubrimientos tendrían que ser aún mayores de lo que ya son. Los burgueses de Occidente y de Oriente (que, en último término, no son tan distintos unos de otros como se los presenta) aspiran a un paraíso terrenal que, cuando se le mira bajo la lupa, en realidad no es mucho muy diferente del espacio vital en el que trabajosamente nos hemos instalado.

Sin emargo, aparece ahí la revelación de Dios, del viviente Dios libre e incomprensible, y demanda de nosotros que, en

La virtud de la esperanza como una virtud teologal determina, junto con la fe y el amor, nuestra relación inmediata con Dios.

lugar de esta felicidad últimamente tan bella y sin embargo tan banal que, a pesar de todas las decepciones, tenazmente esperamos y por la que nos esforzamos una y otra vez, debemos esperar al Dios infinito. Realmente a Él y nada más. A Él, el innombrable e incomprensible. No queremos, respetuosamente, dejarlo reposar en sí, declarando que a lo insondable se le tiene que dejar estar y, en el mejor de los casos, no hablar en absoluto acerca de ello. No, justamente deberíamos de buscar esperar a este Dios incalculable y en último término, realmente solo a Él, hacerlo el único tema decisivo de nuestra existencia. En un primer momento esta esperanza divina no consuela; no es en absoluto el analgésico que se utiliza con palabras piadosas para los apesadumbrados e insatisfechos en la vida y en nuestra sociedad, sino que es una enorme exigencia. Ella nos prohíbe que nos inventemos por nosotros mismos nuestra felicidad y que pretendamos alcanzar un paraíso que nos acomode. Ella nos saca de todas nuestras evidencias, plausibilidades y gratas seguridades en nuestras vidas y nos lanza a la oscuridad infinita de Dios, que propiamente solo puede ser vista como luz con los ojos de Dios mismo.

El principio cristiano de la esperanza no tiene en primera línea nada de tranquilizante y consolador. La esperanza cristiana hace feliz solo cuando, seriamente y justo cuando, a partir de una fuerza que ya no es la nuestra, uno se ha abandonado a Dios mismo; cuando uno ha capitulado ante la incomprensibilidad de Dios y ante su incomprensible libertad; cuando, en último

término, no se pregunta ya qué es Dios para nosotros como tapa agujeros y última protección de nuestras pretensiones (a eso se le llama, en un lenguaje religioso inofensivo, el amor a Dios por sí mismo), sino que realmente se le ha aceptado incondicional y silenciosamente en el enmudecer de nuestras exigencias. Entonces y solo entonces alcanza la esperanza a Dios mismo; entonces, sin embargo, libera y beatifica; entonces la oscuridad de Dios se convierte en luz eterna; entonces, en el ocaso de todo lo particular y finito, se eleva Dios mismo; entonces, en esta misma muerte de toda realidad terrenal, surge la esperanza de nuevo en eterna validez, pero ahora de una manera para nosotros aquí incomprensible llena de la infinitud misma de Dios. Cuando se comprende a sí misma correctamente, la fe cristiana habla de esta esperanza contra toda esperanza, de la esperanza una, sin límites ni condiciones que mediante Dios espera a Dios. No promete un paraíso humano; tampoco para la eternidad (es decir, un paraíso que fuese, una vez más, distinto de Dios), sino a Dios mismo.

Respecto de un mensaje así, tan enorme como promesa y como exigencia, se puede preguntar entonces cómo podría realizarse en medio de las banales miserias de nuestra vida normal; como también si ese mensaje pueda tener un significado para esta vida normal aquí en esta tierra, en donde, en verdad, la esperanza nos mete a los hombres al interior de la silenciosa incomprensibilidad de Dios.

Por lo que se refiere a la primera pregunta, ciertamente podría pensarse que solo unos pocos podrían lograr este acto de esperanza como una evasión al interior de

la incomprensibilidad de Dios. Se podría pensar que un par de santos, un par de gurús silenciosos en su gran iluminación alcanzarían una tal esperanza teologal, pero que ciertamente, no está en consideración para nosotros, insignificantes hombres comunes que se han de contentar con la necesidad cotidiana de la vida diaria y con las alegrías que de este modo podemos cortar como una florecilla al borde de una marcha terrenal por el desierto. En verdad cabría pensar que, la evolución del mundo, en la vertiginosa autosuperación de las realidades mundanas concretas hasta fundamentalmente incluso, en la más alta cima en el espíritu y la libertad llegase a alcanzar a Dios. No obstante, este torrente de la evolución hacia el mismo Dios ciertamente dejaría detrás de sí,

como insignificante apariencia, a la mayoría de las realidades concretas, también a las espirituales y personales, tal como se quedaron estancados y fueron olvidados en esta marcha los grandes dinosaurios. Se podría tener la sensación [experimentar] elitista y considerar que también la mayor parte de la historia de la humanidad

es solo como el *Humus* a partir del cual algunos pocos alcanzan el auténtico fin de toda la historia de la evolución cósmica, a Dios mismo.

Pero el cristianismo rechaza radicalmente esta escéptica soberbia elitista. Donde y cuando un hombre ha crecido hasta alcanzar su verdadero ser humano, alcanza también la incomprensible incondicionalidad de Dios mismo, excepto cuando, mediante su libre albedrío no se cierra frente al don que es Dios mismo.

Si bien siempre hemos de contar también con esta monstruosa posibilidad de perdición eterna, con esta definitividad

La esperanza teologal no es un asunto elitista, sino que es posibilitada por Dios también al hombre aparentemente común y corriente.



que, en libertad, se ha convertido en desesperanza, y no nos es permitido hacer enunciados teóricos con valor absoluto acerca de una salvación definitiva asegurada a persona en Dios; sí tenemos, sin embargo, el derecho y (dicho en contra de Tomás de Aquino) la obligación de esperar, a pesar de todas las cosas terribles de la historia de la humanidad, que todos los hombres *esperen* de tal manera que alcancen a Dios mismo.

En esta actitud antielitista el cristianismo fue y es en última instancia, a pesar de todo imposición autoritaria practicada en su historia, tan democrático, como no la ha sido otra visión del mundo en la historia, puesto que, en verdad, promete a todos la vida eterna, a Dios mismo, mediante el cual cada quien lo tiene todo. Pero con esto no se ha respondido a la pregunta acerca de cómo es que entonces puede ser posible la esperanza que alcanza a Dios mismo para el hombre promedio a quien le es reconocida tal dignidad. Para dar respuesta a esta pregunta ante todo ha de decirse, de una manera totalmente abstracta, que esta esperanza infinita en la que el hombre escapa de su clausurante finitud se enciende siempre en una tarea concreta de esta tierra, es mediada por una objetividad

terrenal. Es por eso que puede haber una mística de la esperanza en medio de la banal cotidianidad. En ella y no solo en la soledad mística de la alta contemplación e inmersión acontecen las experiencias del espíritu, y acontecen de este modo los actos de la esperanza última.

Tales actos de la esperanza última son a menudo insignificantes. Las hemos mencionado antes² bajo el título de “Experiencia del Espíritu” (cf. Texto 16), pues en ellas experimentamos lo que los cristianos llamamos Espíritu Santo de Dios. Ahí se hace una experiencia que es ineludible en la vida – aun cuando se le reprima-, y que se ofrece a nuestra libertad con la pregunta de si la queremos aceptar, o si queremos barricarnos a nosotros mismos contra ella en un infierno de la libertad al que nosotros mismos nos condenamos. – Todo eso acontece también en la cotidianidad normal del hombre común y corriente. Pero todo eso son actos en germen o en la plenitud de la esperanza. Existe una mística de la esperanza en la vida cotidiana. La esperanza teológica no es un asunto elitista, sino que es posibilitada por Dios también al hombre aparentemente común y corriente. Y por eso Él puede exigirla de nosotros.

2. Rahner remite aquí a otro texto aparecido bajo este título, y que forma parte del libro del que se ha tomado el texto actual. N.del. T.



Solo queda ahora la pregunta de si una tal esperanza divina, que deja detrás de sí todas las realidades terrenales, aun cuando acontezca en lo cotidiano, tiene en verdad un significado muy real para esta cotidianidad. A la respuesta inmediata de esta pregunta ha de establecerse de antemano una observación. Sea que se le quiera nombrar esperanza o no, existe en la vida humana planeaciones del futuro individual y colectivo, que están asociadas con una incertidumbre del logro, con un riesgo no completamente dominable, que, no obstante, se hacen, con la confianza de que se lograrán, con una confianza mayor o menor que puede ser llamada esperanza. En un hacer tal que les es exigido al hombre porque no puede vivir en una acción absolutamente libre de riesgos, puede lograrse o malograrse tal acción arriesgada, puede ser la consecuencia la vivencia del éxito o de la decepción. Al hombre le son dadas la voluntad de éxito y la experiencia de malogro; ha de contar con ambas. El riesgo del actuar puede ser mayor o menor; así mismo el éxito y el fracaso.

Pero si se comprende correctamente la esencia de la esperanza teologal, y si en ello no se olvida que esta virtud teologal, así se refiera a Dios y a nada más, es mediada por los acontecimientos cotidianos, ha de realizarse a través de la vida entera y no es meramente un logro especial particular de tipo cúltico; entonces puede hacerse comprensible que la acción confiable de la vida por la felicidad terrenal, y el poder arreglárselas con el decepcionante fracaso, pueden ser al mismo tiempo legitimados y soportados mediante esta esperanza teologal.

El acto concreto en el que el hombre defiende su vida terrenal en todas las dimensiones, la lleva a cabo y la despliega, puede ser de tal modo la mediación concreta de su esperanza teologal que si renunciara a esta tarea concreta también podría traicionar su esperanza teologal. Es decir, si renunciara a su propia tarea o a una tarea de la vida política porque implica riesgo, lo pone en riesgo y puede terminar en fracaso, entonces confesaría secretamente, mediante esta cobarde abs-

tención que no quiere atreverse a ningún riesgo, que no está convencido de que toda acción, también la que fracasa terrenalmente, puede y tiene que ser la realización de una esperanza que realmente se logra en Dios.

Para el cristiano, respecto de un acto moralmente irreprochable, en virtud de su esperanza absoluta, no puede haber en absoluto ningún riesgo que acabe en un fracaso definitivo y en una decepción definitiva. Quien por tanto, angustiosamente y en un secreto escepticismo renuncia a un acto que se le exige a él en su propia vida o en la vida pública, abandona también su esperanza teologal. Él cuenta con una decepción absoluta y definitiva. Pretende evitarla o por lo menos aplazarla; no quiere arriesgarse ni arriesgar su vida, porque secretamente cuenta con una catástrofe definitiva e irreversible de su existencia. Pertenece a aquellos de quienes Pablo dice que “no tienen esperanza”. El que espera en Dios puede arriesgarlo todo porque no puede perder a Dios. También cuando, al mismo tiempo, en ello pueda ser verdad que quien desinteresadamente se pone en riesgo a sí mismo por los demás, tiene la esperanza de Dios, aun cuando él no lo sepa expresamente.

La esperanza divina es la fuerza y la legitimación del hacer terrenal del hombre con su riesgo y su confianza. Pero esta esperanza divina lleva también allí donde, terrenalmente, de acuerdo con sobrios cálculos, no cabe esperar ningún éxito, sostiene también en caso de fracaso y decepción. En nuestros días se ha vuelto una moda barata el intento de quitarle a la gente el gusto del consuelo de la esperanza en Dios allí donde experimenta el fracaso de los esfuerzos terrena-

les, afirmando que no se trata más que de “opio para el pueblo”. Es verdad que no se debería pretender anunciar el consuelo de la eternidad que es dado en la esperanza teologal allí donde (tal como ciertamente ha ocurrido a menudo en la Iglesia) el esfuerzo terrenal es obligado, previsible y cuenta también, aunque sea solo en alguna medida, con buenas perspectivas de éxito. Pero existen miseria, fracaso y muerte que no pueden ser eliminados en la vida del individuo concreto. Es verdad que quien no soporta precisamente esto puede, de forma barata, declarar que el consuelo de la eternidad en la esperanza de Dios es un opio en cualquier situación en la que el fracaso terrenal es ya insuperable. Pero aquel que ha sido afectado por catástrofes que terrenalmente ya no tienen salida, puede ciertamente o bien desesperar, sin poder simplemente consolarse a sí mismo pensando que quienes vengan y mueran después de él tendrán las cosas un poco más fáciles – o también puede abrirse a sí mismo al consuelo que da la esperanza en el mismo Dios aun ahí donde hay desastre y muerte.

La esperanza divina es la fuerza y la legitimación del hacer terrenal del hombre con su riesgo y su confianza. Pero esta esperanza divina lleva sostiene también allí donde, terrenalmente, de acuerdo con cálculos realistas no cabe esperar ningún éxito; Esperanza teologal es por tanto de por sí tanto la fuerza para la acción, con todos los riesgos y peligros que ésta trae consigo, como la salvación consoladora cuando uno es golpeado por el fracaso y la decepción, o al menos éstas son las posibilidades con las que realísticamente hay que contar. El triunfo y la derrota, la vida y la muerte son abarcados, salvados y divinizados por esta esperanza única.

VIDA CONSAGRADA Y ACCIÓN SOCIAL

JEAN LAMONDE*

*Estudió filosofía en Quebec, Canadá y teología en Londres, Inglaterra. Como Misionero de África dedicó 20 años a la primera evangelización en ese continente. Ha sido formador en los seminarios de los Misioneros de África en Ottawa, Canadá, Querétaro, Guadalajara, México y Bobo Dioulasso, Burkina Faso. Fue superior de los Misioneros de África en México de 2012 a 2015.

En lugar de quejarse de la oscuridad, mejor encender una vela, aunque pequeña.
Confucio

Cuando se pelean los elefantes, el pasto sufre.
Proverbio africano

Cuando hay paz en el país, el jefe viaja sin escudo.
Proverbio africano

Resumen: Los acontecimientos trágicos de Ayotzinapa e Iguala nos fuerzan a preguntarnos sobre la calidad de nuestra sociedad y sobre la profundidad de nuestro compromiso para establecer paz y justicia en nuestro país. Las personas consagradas y los jóvenes que se preparan para consagrarse a Dios y a su pueblo, por medio del ministerio sacerdotal, reciben valor y ánimo de la gran tradición de la Iglesia en el campo de la acción social. En estas líneas quiero abonar al deseo sincero y al compromiso duradero por un espíritu de colaboración con los hombres de buena voluntad. Se trata de compartir las enseñanzas que me ha dejado la vida durante mi ministerio en África.

Palabras clave: Vida consagrada, derechos humanos, Iglesia, justicia, acción social.

Introducción

El Instituto de Filosofía existe desde hace unos diez años y ha mejorado su enseñanza con el tiempo. El Instituto no solamente quiere ofrecer una enseñanza de calidad, también desea formar una mentalidad y visión que permita una buena crítica social que favorezca el compromiso

social concreto, constructivo y fecundo. Es lo que vislumbro desde mi llegada aquí, hace tres años. Como formador he tenido la fortuna de participar en los foros filosóficos donde se manifiesta claramente el compromiso del Instituto a la Iglesia y al país a los cuales pertenece.

Los títulos de los foros en que participé fueron “¿Qué democracia para México. Balance y prospectivas de la democracia mexicana”, “La Filosofía y la transmisión en escenarios no académicos”, “La resistencia de la comunidad de Cherán, Michoacán como irrupción y utopía”. Con los dolorosos acontecimientos de Iguala y Ayotzinapa, se recibe un grito de angustia y de dolor de parte de las familias de las víctimas primero, y de toda una población que se siente insegura e incómoda; que necesita alivio y apoyo; que cuestiona cómo la aventura nacional evoluciona y qué futuro les ofrecerá la sociedad mexicana. El mensaje que percibo consiste en que el Instituto propone a sus estudiantes situaciones reales sobre las cuales habría que pensar para aprender a solucionar semejantes problemas para el bienestar de todos.

Recuerdo que cuando estudiaba filosofía, nuestros maestros nos invitaban a considerar problemáticas bastante teóricas sin relaciones con la realidad. El ejemplo común era el preguntarnos si una persona tenía el derecho de robar una medicina para salvar a su hijo en peligro de muerte, cuando no tenía bastante dinero para comprarla, y que nadie estaba dispuesto a ayudarlo. Con nuestro idealismo, las respuestas sostenían a la persona en dicha problemática. ¿Qué relación existe entre esta problemática de medicina con el mundo de hoy? Hace unos quince años, el gobierno de Sudáfrica utilizó precisamente ese tipo de argumento en contra de las grandes empresas farmacéuticas en vista de conseguir medicinas más baratas para el cuidado de los numerosos enfermos de SIDA.

Con el Foro sobre la autonomía del pueblo de Cherán y su lucha como pueblo indígena para enfrentar y solucionar sus dificultades en contra de narcotraficantes, y aún contra instituciones gubernamentales, se vincula una gran enseñanza que tiene la posibilidad de ofrecernos luz sobre el camino político-social que debe seguir

el país sin pretender que sea una solución milagrosa instantánea sin dolores. Se trata de una propuesta clara de vida, de una solidaridad concreta, una lucha pacífica que transite por el camino hacia el progreso verdadero desde el inicio del proceso hasta su éxito. La comunidad indígena de Cherán quería vivir con dignidad, su opción no consistía en posicionarse en contra de alguien, más bien consistía en escoger la justicia y la paz para todos los protagonistas del problema.

Al escuchar todo ese proceso, deliberaba cuán pertinente se vuelve el mensaje para el continente africano en donde viví durante muchos años.

Opciones con metas

En Tanzania en el año 1967, se redactó la Declaración de Arusha bajo el liderazgo del presidente fundador del país Julius Kambarare Nyerere en la orientación del Socialismo Africano. La base de esa declaración se halla en unos conceptos universales tales como igualdad para todos, derecho a la dignidad humana, derecho de participar en la vida del gobierno y en la toma de decisiones, la aplicación de un sueldo justo, etcétera. Se entiende que el objetivo de la Declaración de Arusha consistía en implementar la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948, adaptándola a la situación africana tanzana en la lucha contra la pobreza, la ignorancia y la enfermedad. El propósito era también reducir las disparidades entre las clases sociales del país, tratando de ofrecer a todos la posibilidad de vivir en paz, seguridad y con trabajo tanto en el ambiente rural como el urbano.

A propósito de la pobreza, se expresó claramente el principio de que un país como Tanzania, debe tender hacia la autosuficiencia económica para alcanzar

un verdadero desarrollo al largo plazo. Eso no excluía ayuda del extranjero, pero implicaba que esa ayuda financiera y técnica, se insertara en un plan comprensivo de desarrollo con la intención de sirviera en la aplicación global de dicho plan. Así, idealmente, una ayuda puntual del extranjero generaría una toma de responsabilidad del gobierno de Tanzania y de su pueblo, especialmente cuando los miembros del gobierno y los ciudadanos comprendieran bien la marcha del plan de desarrollo y entendieran su papel y responsabilidad en el

en el proceso económico, político y social. Estamos hablando de buena voluntad, de compromiso, de conocimiento de la situación concreta, de competencia, de la capacidad de pensar, criticar y de trabajar individual y comunitariamente. Estamos hablando también de formación de las personas concretas, de colaboración y de solidaridad entre ellas y de perseverancia en la construcción de algo duradero.

Para ser honesto, hay que admitir que la aventura socialista en Tanzania, no rindió los frutos económicos esperados a pe-



cumplimiento del mismo. Tal proceso creó en la gente un sentido de unidad, solidaridad y de orgullo.

Ahora bien, conviene subrayar que la base del crecimiento económico no se halla en la cantidad de dinero que se gasta, que se gana o que se genera, más bien en la articulación de buenos pensamientos, palabras, decisiones y acciones pertinentes que requiere un país en “camino”. No es el dinero el que genera desarrollo y crecimiento de un país y de una sociedad. Es el pueblo mismo, personas concretas que con su inteligencia y trabajo constante lo construyen. Aquí estamos hablando de la calidad y valor de personas involucradas

sar del hecho de que el presidente Nyerere hizo todo lo posible para tomar en cuenta la cultura africana, es decir los valores y las cualidades africanas que iban a fortalecer esa opción política, como el compartir, la hospitalidad, el trabajo junto con los demás, la fuerza de la familia extendida. Una variedad de factores condujeron al fracaso y al abandono de ese curso político. Primero la falta de formación de los agentes de desarrollo que no entendieron bien cuál era el punto. Como consecuencia de eso, no se aplicó bien el programa sugerido y se cometieron errores graves y a veces injusticias. En esas condiciones se comprende bien que la gente sintiera mie-

do al cambio y sospecha hacia sus líderes. La nueva visión político-social se quedó más como idealismo y falló mucho al nivel de su adaptación y flexibilidad adecuadas para su praxis en el campo de la vida cotidiana. Sin embargo, no todo fue marcado con el fracaso. Existieron logros: se forjó un sentido de unidad nacional más profundo, una disminución de la disparidad entre ricos y pobres, respeto entre los grupos étnicos, funcionarios del Estado y la gente en general, un orgullo de ser tanzano, y un ambiente de paz y seguridad en todo el país.

¿Por qué presentar ese ejemplo africano en México? ¿Por qué tiene su importancia aún para nosotros de otro continente y país? En mi entendimiento, la Declaración de Arusha ofreció a todo un país, a su población, líderes ciudadanos, un modelo de sociedad, de persona como dirección y medida de comportamiento y pensamiento, acompañado con actitudes de vida. Proponía una visión de sociedad y de persona como ideal hacia el cual tender, una meta a realizar, una guía para relacionarse los unos con los demás y operar en conjunto para ofrecer respuesta a los retos nacionales. Sin embargo llegamos a la triste tragedia de que la gente de todos los niveles de la sociedad, no siguió el ideal, tampoco optó por el modelo, se dejó llevar por sus propios intereses y planes personales. Poco a poco se olvidaron los valores africanos y sociales que expresan el deseo de convivir y de luchar juntos para mejorar la vida concreta material de todo un país. Este fenómeno se debió a la falta de conversión personal de parte de líderes políticos y financieros, de parte de la persona ordinaria que se cansó de ver las inconsistencias de sus dirigentes y directores.

En Tanzania, se abandonaron esos principios del socialismo africano hace más de veinte años y se optó por un sistema capitalista, que tampoco ofrece, aún

hoy, los servicios básicos que necesita la población. En cambio, favorece aún más el individualismo, el poder, la búsqueda de los intereses personales, y descompone más rápidamente la tela social, la cohesión entre la gente y la confianza mutua. Nació un ambiente de frustración, de desesperanza y aún de fatalismo. Otro factor que influyó mucho en la derrota socialista fue la pérdida de autoridad tradicional africana, de los padres frente sus hijos ocasionada por el cambio social, político y económico.

Se puede concluir que el fracaso de la experiencia socialista en Tanzania no fue causado solamente por unas debilidades y fallas dentro de la propuesta socialista y de su aplicación como tal, también fue por unos elementos de la debilidad humana en la población. En aquel entonces se hablaba mucho de los ideales socialistas, pero las palabras no fueron acompañadas por actitudes, compromisos y acciones para ponerlos en práctica. Las leyes del gobierno no bastaron para conservar el rumbo escogido unos años antes. Sin embargo, a pesar de todas sus dificultades de desarrollo y de gobierno, la gente de Tanzania nunca se puso en un marco de violencia como es el caso en otras comarcas africanas.

Eso me lleva a preguntar sobre el papel del gobierno y de sus instituciones en el ambiente global actual. ¿No sería oportuno ofrecer un modelo de persona para poner en práctica la edificación de esa sociedad? ¿Cómo cumplir todo eso respetando la libertad de cada uno, especialmente cuando poco a poco se percibe que cada uno exige el respeto de sus derechos y libertades; pero que está dispuesto a ignorar los derechos de los demás para defender los suyos? ¿Cómo unir los esfuerzos de todos y hacer que caminen en una misma dirección aunque haya varias opiniones y oposición? ¿Cómo valorar las ideas de los demás sin pensar que son enemigos de la nación solamente porque opinan diferen-

temente a partir de otros conceptos que no son los nuestros? La respuesta a esas preguntas se complica en la medida en que nuestro mundo se hace más multicultural con culturas que están continuamente en movimiento, transformación y en proceso doloroso de comunicación personal y de apreciación mutua. Las respuestas a esas preguntas no existen, pero tratar de responderlas nos invita a buscar un camino para ponernos en marcha a partir de los valores que son importantes para nosotros y que nos permitirán vivir juntos con dignidad y respeto.

Personas consagradas y acción social

Cuando se considera la complejidad de las situaciones políticas y conflictivas de nuestro México y el mundo, pensamos que como religiosos no tenemos lugar. Tampoco nos pensamos en un espacio dentro de la arena político-social del mundo actual. Pero la Historia de Salvación nos enseña lo contrario. *La Biblia* está llena de personas que jugaron un papel político importante a causa de su fe en Dios. José hijo de Jacob preparó todo el país de Egipto para vencer la sequía que había previsto hacia 1700 a.C., se puede imaginar el impacto positivo que esta labor tuvo para este país; Moisés se enfrentó al Faraón y luego llevó al pueblo de Dios por el desierto hasta la tierra prometida hacia 1250 a.C., *La Biblia* nos enseña que el pueblo de Dios recibió los mandamientos que procuraron una clave social importante; Gedeón en la lucha armada en contra de los Madianitas y Amalecitas hacia 1150 a.C., tomó la iniciativa para acabar con la opresión; Samuel jugó un papel crucial en la época de la transición hacia la monarquía en 1040 a.C. y en la transmisión de poder de Saúl a David hacia 1010 a.C.; el profeta Natán amonestó al rey David después del homicidio de Urías esposo de Betsabé;

Elías en la confrontación con el rey Ajab cerca de 860 a.C., cuando el pueblo y sus líderes políticos y religiosos se desviaban del camino correcto; Jeremías en la época de la caída de su pueblo antes y durante el destierro en Babilonia; la reina Esther en lo fuerte de la persecución en contra de su pueblo en la diáspora judía de Persia que empezó en 587 a.C. se puede añadir a los profetas Amos y Miqueas también por sus denuncias de injusticia.

La mayoría de esas personas supieron unir constructivamente su fe y su compromiso concreto, sin caer en un dogmatismo, fundamentalismo, tampoco en un idealismo como lo vemos hoy en el mundo musulmán. Enfrentaron situaciones dolorosas y vencieron injusticias según las necesidades de su tiempo. No perdieron de vista su fe, tampoco el punto concreto de su lucha. Y nosotros al ver la situación de crisis actual, por qué dudar del valor de nuestro testimonio de fe, ahora cuando nos es más imperante vivir un compromiso social profundo que aporte una solución al largo plazo.

Es precisamente aquí que la vida religiosa juega su papel y toma su importancia a partir de la fe cristiana que profesamos y de los valores que nos propone el Señor Jesús por medio del Evangelio. Jesús no se encarnó en un mundo ideal en donde no había problemas, tensiones, conflictos, opresión, pobreza o enfermedades. Al contrario, tuvo que superar todas esas cosas y si uno lee con atención el Evangelio, se dará cuenta de cuantas veces Jesús mismo tomó el tiempo para consolar, sanar, apoyar a las personas heridas y desaminadas. Jesús no enseñó en instituciones políticas, pero se dirigió a personas concretas que pertenecían y actuaban en ellas, y a personas que sufrían los abusos de esas instituciones. Se acercó a las personas oprimidas y a las opresoras. El Evangelio tiene la eficacia para tocar el corazón de todos.

Para vivir el Evangelio no hay que esperar a que sea perfecta la situación social y política del país en donde vivimos. Hay que considerarlo como un instrumento de lucha y de edificación de nuestra sociedad y de crecimiento humano de nuestras personas. Por medio del Evangelio, Jesús hace de nosotros mejores personas, capaces de compromiso, de crítica positiva, de perdón, de reconciliación, de paciencia, de perseverancia y de amor. Además, cuántas veces Jesús mostró su juicio e inteligencia, su opción por ayudar a los más necesitados, su preocupación por la situación de injusticia. Esas virtudes son esenciales en la fábrica del tejido social mexicano de hoy, en la conquista de la madurez humana y, por consecuente, en la recepción de la santidad que nos ofrece el Señor. Es precisamente con todas estas cualidades que Jesús tocó el corazón de la gente en su alrededor y toca hoy nuestro corazón dándonos por medio de estas esperanza y valor.

La forma concreta en que se vive este compromiso y testimonio para la transformación social varía según las situaciones. Sí, hay que tomar posición. Pero a veces no se puede tomar ninguna iniciativa a razón de la violencia salvaje, intolerancia o injusticia. Sin embargo, siempre es posible hacerle saber al pueblo que estamos viviendo con él y que estamos a su servicio especialmente cuando se empeora la situación. Recuerdo el testimonio del pueblo ugandés acerca de los Misioneros de África en Uganda durante el régimen dictatorial de Idi Amin Dada entre 1970 y 1978. La gente comentaba: "Padres, ustedes llegaron a nuestra tierra hace 80 años y nos proclamaron la fe cristiana en Jesús. Esos tiempos eran la época de hablar y predicar. Hoy en día (1976) es el momento de quedarse callados y de vivir esta prueba con nosotros. No se preocupen, sabemos a qué lado pertenecen".

La mera presencia de personas de fe expresó la solidaridad, el cariño, el apoyo

No es el dinero el que genera desarrollo y crecimiento de un país y de una sociedad. Es el pueblo mismo, personas concretas que con su inteligencia y trabajo constante lo construyen.

a todo un pueblo y le dio también esperanza en momentos duros y dolorosos. La presencia misionera y religiosa manifestó una escala de valores humanos y una dignidad más allá de lo humano que ayudaron al pueblo ugandés a aguantar tanto sufrimiento. No cambió la situación concreta como tal, pero sí contribuyó a que el pueblo ugandés se recordara de su propia humanidad y dignidad. ¿Qué hicieron los misioneros de África de aquellos años? Nada. Se quedaron simplemente y se hicieron presentes y solidarios.

En México existen muchos sacerdotes diocesanos y religiosos viviendo y sirviendo en zonas muy peligrosas de la República. Atienden a sus ovejas con constancia y en medio de entornos peligrosos. Presiden funerales, consuelan a heridos, visitan a familiares de personas desaparecidas o asesinadas. No se escribe sobre el ministerio que se hace en discreción. Pero eso no quiere decir que ese mismo ministerio no tenga frutos en el corazón y vida de las personas que atienden, frutos de sanación, de esperanza, de consuelo y de transformación del país. La semilla de paz y de esperanza dará su fruto a su tiempo en el futuro.

Origen de los derechos humanos

Frédéric Lenoir, filósofo, escritor y especialista de religiones, abordó el tema del aporte del cristianismo a mundo occidental y del poder revolucionario del cristianismo

en la historia de la humanidad. Lenoir ha expresado que el cristianismo está en el origen de los derechos humanos que usamos tanto hoy para guiar el progreso de los pueblos y proteger a personas oprimidas y en necesidad. Expone que Jesús proclamó la libertad, la igualdad y la fraternidad mucho antes de la revolución francesa. Esos valores fueron olvidados por el proceso político en el curso de los años, especialmente cuando un rey o gobierno se acercó al Evangelio y a la Iglesia de manera utilitaria en vista de usarlos para su propio beneficio y aumentar su poder personal.

Sin embargo, la Iglesia proclamó el Evangelio de Jesús con esos valores como contenido, a veces con un discurso contradictorio y divisivo que no era siempre fiel a ese mismo Evangelio. El punto es este: si la Iglesia Católica no hubiera proclamado el mensaje de Jesús y sus valores humanos y cristianos en el curso de los siglos y por todo el mundo, no lo hubiéramos oído y nunca hubiéramos tenido la oportunidad de ponerlo en práctica aún de manera laica. Sí, la Iglesia Católica proclamó el Evangelio no siendo siempre fiel a ese mismo mensaje. Ese hecho histórico muestra una gran contradicción que los cristianos reformistas (Anglicanos, Luteranos, etcétera) notaron rápidamente mientras que presentaron el Evangelio con un enfoque algo diferente al católico.

El Renacimiento retomó más tarde los valores del Evangelio y los aplicaron fuera del ambiente religioso de la Iglesia y aún sin consultarla. Luego, valores como libertad, conciencia, justicia, respeto, relación directa con Dios, fueron llevados en la Modernidad que quería separar lo religioso del campo político y social. Y otra gran contradicción ocurrió cuando la Iglesia Católica se opuso al fenómeno, condenando la libertad de conciencia y los derechos humanos. Más tarde el Concilio Vaticano II aceptó y adhirió a esa corriente



de pensamiento, reconociéndola como progreso verdadero y correspondiendo a los anhelos profundos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Lenoir está convencido de que los derechos humanos tomaron cuerpo en Europa en esta experiencia humana, espiritual, política y social contradictoria y muchas veces conflictiva que duró unos siglos. Reconoce que el espíritu crítico emergió en el ambiente cultural generado solamente por el cristianismo. En este proceso, el cristianismo se volvió invisible porque ganaron y se aceptaron por la gente y dirigentes muchos de sus valores, que son los de Jesús, y se promulgaron en un ambiente laico independiente de la Iglesia como tal. A nosotros, hoy en día, nos parecen evidentes los procesos políticos y sociales laicos, los derechos humanos de 1948 y hemos olvidado de dónde vienen.

Aquí veo un ejemplo perfecto de la parábola de la sal que Jesús enseñó. “Ustedes son la sal de la tierra”, la sal que, cambian-



do de forma, se hace invisible, se mezcla en los alimentos para aumentar su sabor. Se proclamó el Evangelio por la Iglesia y muchos tomaron sus distancias de Ella, aceptando mucho de su mensaje que es en realidad el mensaje de Jesús. Nosotros tenemos el reto y la responsabilidad de ver lo que viene del Evangelio dentro de la búsqueda humana y espiritual que vive nuestro mundo de hoy. Ese proceso no quiere decir que la victoria de los derechos humanos ya esté completa, de allí la necesidad de quedarnos alertas y despiertos.

En la incesante búsqueda para alcanzar una sociedad de derecho y de justicia, en donde todos ocupan su lugar ya sea como trabajador y ciudadano que ofrece vida y felicidad, respeto y dignidad a los demás, hay que tener muy presente que más allá del sistema político y de la lucha democrática, se halla una invitación a un cambio de mentalidad y de corazón. No basta cambiar a las personas que detentan el poder y seguir adelante con la misma mentalidad, impunidad y estilo de vida. Se trata de observar y de ver en dónde y cómo fallamos para corregir la situación poco a poco con esfuerzos, acciones bien preparadas y con el tiempo. Se trata de reconocer el sufrimiento causado a la gente por nuestras leyes, acciones, maneras de vivir y reparar el daño.

Cuando aumentan y se agravan los abusos por las autoridades políticas, acrecienta también la negación de los hechos por dichas autoridades aunque sus gestos se vuelven más fragantes y perceptibles públicamente. La razón de la negativa oficial no se halla en su supuesta ignorancia, se encuentra más bien en el despliegue de un mecanismo de defensa, entendiendo que al dejar el poder, se tornarían en contra de ellos reclamaciones y se pronunciarán condenas a veces hasta de muerte. Este acontecimiento ocurrió muchas veces en África. En una situación política muy

complicada en Egipto, sucedió en contra del presidente Hosni Mubarak después de su caída en 2011.

En los esfuerzos que hace África para el proceso de desarrollo y de democratización, la gente comenta con humor: “la democratización está al servicio del jefe que se siente aún más jefe a causa de la supuesta elección nacional que le concede más autoridad”. Eso quiere decir que si el sistema político ha sido cambiado, pasando del sistema de autoridad africana tradicional del jefe y de sus consejeros, a un sistema de gobierno con barniz democrático, la mentalidad permanece exactamente la misma porque la noción, visión y concepto de poder, de autoridad, de obediencia y de liderazgo, no han sido transformados, permanecen exactamente igual.

Un ejemplo: El Papa Juan Pablo II

Como promotor de cambio socio-político y de paz, el Papa Juan Pablo II (1978-2005) nos ofrece una gran luz sobre una acción social adecuada por su experiencia en la situación de Polonia y Rusia. Como cardenal y, como Papa más tarde, apoyó el movimiento social y laboral frente a las autoridades comunistas. Además bajo su liderazgo se organizaron comités sociales y políticos que se reunían en iglesias y que cambiaron la mentalidad de la gente en su país y prepararon un ambiente propicio al cambio pacífico. Su papel en la transformación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y su colaboración con el Presidente Gorbachov en los años 1980-90 contribuyeron a que el proceso político siguiera su curso sin violencia hasta la caída del Muro de Berlín, en Noviembre de 1989. Además, El Papa Juan Pablo II, siempre supo dejar un mensaje social claro y adecuado a favor de los pobres y excluidos, poniendo de relieve las dificultades de los países que le acogieron

***Para saber más:** Idi Amin Dada fue un dictador militar que fungió como presidente entre 1970-1979 en Uganda. Su gobierno se caracterizó por el abuso a los derechos humanos, represión política, persecución étnica y un sin número de asesinatos y desapariciones forzadas. Para saber más sobre Idi Amin Dada, vid: Henry, Kyemba, *Un estado sangriento: la historia íntima de Idi Amin*, Grijalbo, México, 1978.

en todos sus viajes a través del mundo aún en situaciones dolorosas y conflictivas. Sus palabras-ideas claves usadas en sus documentos (*Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis*, *Centesimus Annus*) tratan sobre el sentido del trabajo, los criterios de evaluación de los derechos humanos, la jerarquía de valores, los valores humanos y cristianos, la dignidad, justicia, paz y vida, se oyeron por todo el mundo. Ofrecen una guía segura de intervenciones en el campo social y político basada sobre los princi-

Como católicos, estamos llamados a colaborar con las personas de otra fe y organizaciones laicas o de inspiración no cristiana que trabajan para al advenimiento de una sociedad y un mundo más justo.

pios del Evangelio en vista de responder a las situaciones conflictivas de hoy. El Papa Juan Pablo II fue constante en su apoyo a los que lo necesitaban y en sus denuncias del mal generado por el sistema económico. Guardó en su vista el plan moral y religioso de la persona y de la sociedad.

Con la inspiración y influencia del Papa Juan Pablo II, una revolución pacífica tuvo lugar. Su actitud de paciencia, de perseverancia, de valor, sus palabras siempre correctas y pertinentes y sus acciones en el campo social fueron decisivas en la vida de numerosas personas, en la lucha de muchas organizaciones civiles y en la historia de muchos países.

Un punto central del Papa Juan Pablo II en su acción social consistía en siempre buscar la raíz, dinámica y naturaleza del mal que sufría la gente concreta en la sociedad y sistema económico. Así trabajó

por la paz fundada en la justicia conservando el proceso de desarrollo humano y social de manera pacífica. Esa manera y apertura del Papa Juan Pablo II de proceder en la cuestión social y política, es muy diferente a la de los países musulmanes y grupos terroristas. Es más fecunda y llena de vida, libertad y espacio para tomar su propio papel de ciudadano.

En nuestro país, habrá que decir que el poder religioso, en nuestro caso la Iglesia Católica, no tiene el monopolio de la acción social y de la labor de justicia y paz. Por ello, como católicos, estamos llamados a colaborar con las personas de otra fe y organizaciones laicas o de inspiración no cristiana que trabajan para al advenimiento de una sociedad y mundo más justo, más pacífico en el cual todos pueden vivir y desarrollar sus dones y capacidades en toda libertad y respeto.

Una conquista nunca terminada

A la luz de todo eso, admito que la posibilidad de la acción social de parte de una persona con compromiso religioso es mucho más fácil cuando se halla una buena voluntad en todas partes de la sociedad, cuando uno se siente respetado en sus opiniones y trabajos, cuando se acepta que una persona también ama a su propio país, aunque tenga una opinión y punto de vista muy diferente al oficial.

La calidad y pertinencia de compromiso en la acción social de religiosos dependen de su comprensión y fidelidad a la Palabra de Dios y de la situación concreta en la cual viven. La vida religiosa ofrece una visión de la persona humana y de la sociedad. A partir de esa visión, se puede actuar por el buen crecimiento de la sociedad, cuidando a las personas que sufren a causa de una situación de explotación. Y porque el mal se esconde y se defiende, la acción social necesita mucha fuerza interior, mucho amor y determinación para

*Para saber más: Para saber más sobre el pensamiento de F. Lenoir, puedes consultar su página oficial: <http://www.fredericlenoir.com>

perseverar y llevar a cabo la edificación de una sociedad en donde todos tienen su lugar, su papel y la oportunidad de vivir con dignidad y respeto. Ese tipo de sociedad no se construye automáticamente por sí misma. Será el fruto de una visión de sociedad, de una acción, de un esfuerzo real y prolongado de todos los involucrados en la creación de la sociedad en la cual quieren vivir y dedicarse al bienestar y felicidad de los demás. Hay que tener en cuenta que no son los documentos sobre la vida religiosa, la justicia, tampoco son las leyes y la doctrina católica que se comprometen hacia el mejoramiento social y político. Son las personas concretas que se identifican con las que sufren y que se organizan entre sí para generar un conjunto de acción social eficaz. Los documentos y leyes hablan al corazón y ofrecen el marco en el cual se puede actuar. Son instrumentos solamente.

La persona consagrada siempre se queda con el reto de alcanzar y mantener una actitud equilibrada y adecuada hacia el poder social, político y económico de donde vive en todas circunstancias. En la historia del continente africano, se afirman a veces generalizaciones acerca de la Iglesia que no corresponden a la realidad. Se oye que los misioneros siempre estuvieron del lado del poder colonizador antes de la independencia de los países africanos. Más tarde, después de la independencia, se decía frecuentemente que la Iglesia se puso siempre del lado de los gobiernos nacionales africanos. Cuando uno lee con atención la historia de la Iglesia en África y se informa de los acontecimientos, se da cuenta que muchas veces los misioneros se opusieron a la política de los países colonizadores para proteger a la gente; que los obispos africanos también expresaron su desacuer-

do frente a varios pasos y medidas de los gobiernos africanos independientes con el mismo propósito de vigilar los derechos de la población y favorecer su bienestar.

Esta breve nota de la relación entre Iglesia y estados africanos a lo largo de la historia, nos ubica frente a la importancia del equilibrio y armonía de las relaciones entre las varias instituciones y organizaciones que sirven a la población y ejercen el poder y la autoridad dentro de un país, poder estatal, poder económico y financiero, poder religioso, poder legislativo, poder judicial y poder ejecutivo. Hay que promover ese equilibrio y armonía a nivel nacional y local en donde vivimos. Trabajar para que cada uno de esos poderes tome solamente su espacio, lugar y juegue bien su papel. Que se mejore constantemente ese equilibrio constituye una tarea crucial en el establecimiento de la paz y de la justicia en una sociedad. Para cumplirla, se necesita una sana visión de la sociedad que uno quiere edificar, una meta y medios para construir juntos y un espíritu de colaboración mutua y de crítica positiva para guardar la buena trayectoria como supieron cumplirlo los habitantes de Cherán. Uno tiene que preguntarse cómo deben regirse los esfuerzos humanos y cuáles son sus objetivos al largo plazo. Sin determinación, perseverancia, honestidad, respeto de los demás, búsqueda de justicia, espíritu de servicio, humildad, sin amor, las personas involucradas en ese proyecto y deber humano no lo lograrán aún si optaron por la buena orientación. Para terminar sugiero una pregunta a las personas consagradas: ¿Cuándo nos comprometemos en el campo de la acción social, lo hacemos en el nombre de nuestra fe o a causa de nuestra falta de fe?

FILOSOFÍA, CIENCIA Y UTOPIA*

MARIO ALBERTO LOZANO **

** Licenciado en filosofía y psicología, maestro en lingüística aplicada por la Universidad de Guadalajara. Es profesor del Instituto de Filosofía A. C. y la Universidad de Guadalajara.

Introducción

Cuando el padre rector Luis Felipe Reyes Magaña me invitó a participar en este evento académico, y me sugirió preparar alguna disertación donde confluyeran mi interés por la filosofía y las ciencias con el de la temática anual del Instituto relativa a las utopías y eutopías, sentí una gran alegría a la vez que un gran compromiso: como habría en el auditorio estudiantes que van a iniciar apenas su travesía por el mundo de la filosofía, pensé en presentar algunas ideas y argumentos en un tono muy personal y casi divulgativo, de manera que espero que resulten claras y sencillas a todo mundo. Pero a la vez quise presentar algo que pudiera resultar interesante para quienes ya tienen experiencia como filósofos o profesores de filosofía.

Mi intervención constará de tres partes:

- a) En la primera esbozaré lo que creo que son las dos principales nociones sobre lo que es el quehacer filosófico, en el que ya tengo varios años de trabajo.
- b) La segunda será la más extensa. En ella aludiré a las virtudes del quehacer científico, del cual también he tenido contacto de primera mano mediante

estudios universitarios de matemáticas, psicología y lingüística, lo cual me ha marcado indeleblemente en mis gustos filosóficos. Deseo defender lo que algunos han dado en llamar *cientificismo*, pero en una versión moderada, que resumiría en la tesis de que las explicaciones más racionales de los fenómenos vienen dadas por las ciencias. Ya al final de esta misma parte procederé a comparar brevemente a la filosofía con la ciencia y a tratar de justificar la razón de ser de la primera.

- c) En la tercera parte me referiré a las utopías y a la posición que yo plantearía al respecto. Quienes hayan leído la obra de Karl Popper, reconocerán la influencia decisiva que ésta tiene en los planteamientos que aquí expondré.

I. La filosofía

Pues bien, ¿qué es la filosofía? Aunque este vocablo puede entenderse en varias acepciones, hay dos de las mismas que quisiera destacar: a) la filosofía como una actitud (una filia, un amor al saber), y b) la filosofía como una disciplina de estudios académicos. Por un lado, nos referimos a una

* Lección inaugural de inicio de cursos del Instituto de Filosofía realizada el 11 de agosto de 2014.

actitud crítica y problematizadora ante los sucesos de nuestra realidad circundante y, por el otro, aludimos a un área de estudios donde se conjugan un conjunto de tradiciones discursivas y de investigación poseedoras de problemas, métodos y tentativas de solución más o menos canónicas. La primera forma de ver la filosofía no requiere formación profesional, la segunda sí. La mayoría de las personas adultas ordinarias pueden ser filósofos en el primer sentido (por sus opiniones, sus prejuicios, valores, creencias, argumentos, etcétera, sobre temas filosóficos), pero no en el segundo sentido, que exige una preparación formal de varios años. Mientras que los amigos que beben en la cantina y discuten sus vagos y confusos puntos de vista sobre el sentido de la vida, harían una filosofía en el primer sentido, los profesores que discuten en publicaciones académicas el problema técnico y esotérico de los mundos posibles mediante modelos lógico-formales, hacen filosofía en el segundo sentido.

Lo que comentaré hoy está a la mitad de ambas perspectivas: entre una actitud problematizadora y una aplicación del tipo de filosofía profesional que más me apetece, con estilo más cercano al analítico, pero dirigido a un público que no requiere estar iniciado en los misterios, ritos y mitos de la filosofía académica.

II. Las ciencias

Es bien sabido que la ciencia goza de un enorme prestigio social debido a varias razones, como las siguientes:

a) Posee logros tecnológicos espectaculares. Entre tales tenemos tecnología mé-

dica altamente sofisticada (por ejemplo, las técnicas de tomografía por emisión de positrones o la tomografía axial computarizada, los medicamentos de diseño genético o las operaciones con rayo láser), la tecnología de localización satelital, las tecnologías de navegación marítima, aérea, espacial, etcétera.

b) La ciencia ha mejorado sustancialmente la calidad de vida de muchas personas. Es innegable que, por ejemplo, ha contribuido decisivamente a incrementar la esperanza promedio de vida de la mayoría de las personas y a disminuir la pobreza masiva mundial que prevalecía hace unas pocas décadas me-

dante la optimización de la producción de satisfactores materiales, el mayor acceso a recursos sanitarios, etcétera. El asunto de los efectos indeseables provenientes del uso de la tecnología y la ciencia en nuestras vidas, o el del acceso desigual a sus beneficios no los trataremos aquí. En cualquier caso, creo que no constituyen razones de peso contra la tesis de que la ciencia ha mejorado la calidad de vida de los seres humanos.

c) En la práctica de las ciencias encontramos métodos, ideales, valores y propiedades epistémicas generales de sus teorías que suelen inspirar confianza.

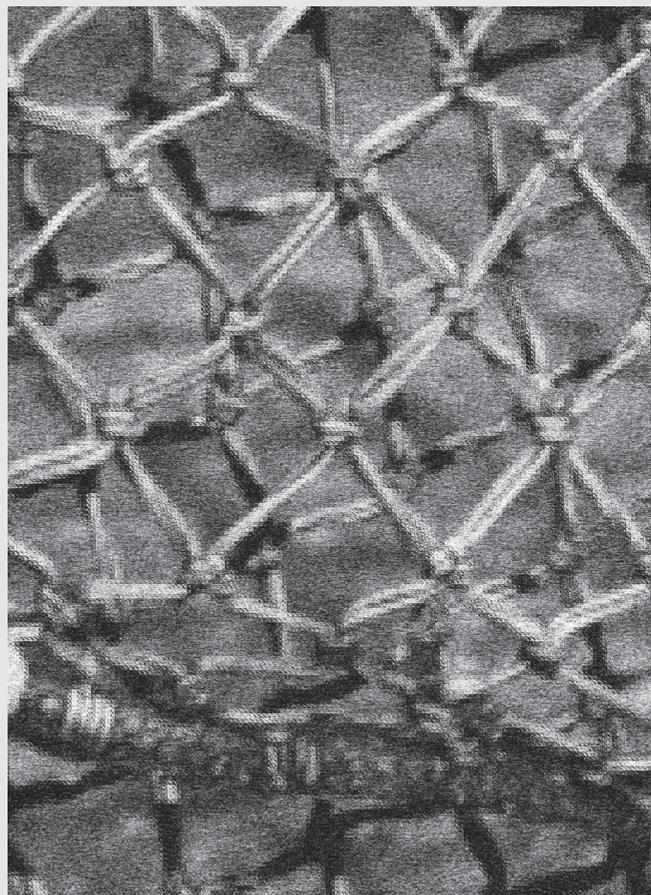
La mayoría de ustedes son jóvenes que se forman como religiosos. Y por ello deberían saber que ha habido muchos hombres de fe e incluso con vocación religiosa que han sido prominentes científicos en la historia, como Copérnico, Mendel y LaMetrie, de quienes no puedo hablar ahora por falta de espacio y los que, sin duda, merecerían un tratamiento aparte.

***Para saber más:** Con frecuencia, el término “cientificismo” tiende a ser utilizado en un tono peyorativo: exceso de positivismo, exceso de ciencia, sobre todo en áreas como la filosofía y la fenomenología de la religión. Sobre este punto, puedes consultar el libro de Daniel Dennett: *Rompiendo el hechizo. La religión como fenómeno natural*, Kratz, Argentina, 2007.

Hay ciencias formales, como las matemáticas y la lógica, y ciencias empíricas como la física y la biología. Es práctica ya común en diversos textos y autores poner entre paréntesis a las ciencias formales y referirse, cuando se hable de ciencia, a las ciencias empíricas maduras. Por ejemplo, cuando el filósofo español Jesús Mosterín¹ se refiere a la ciencia, alude a la física que se ha desarrollado desde Newton a nuestros días, a la química desde Lavoisier a nuestros días o a la biología desde Darwin a nuestra época. Yo seguiré esta misma delimitación.

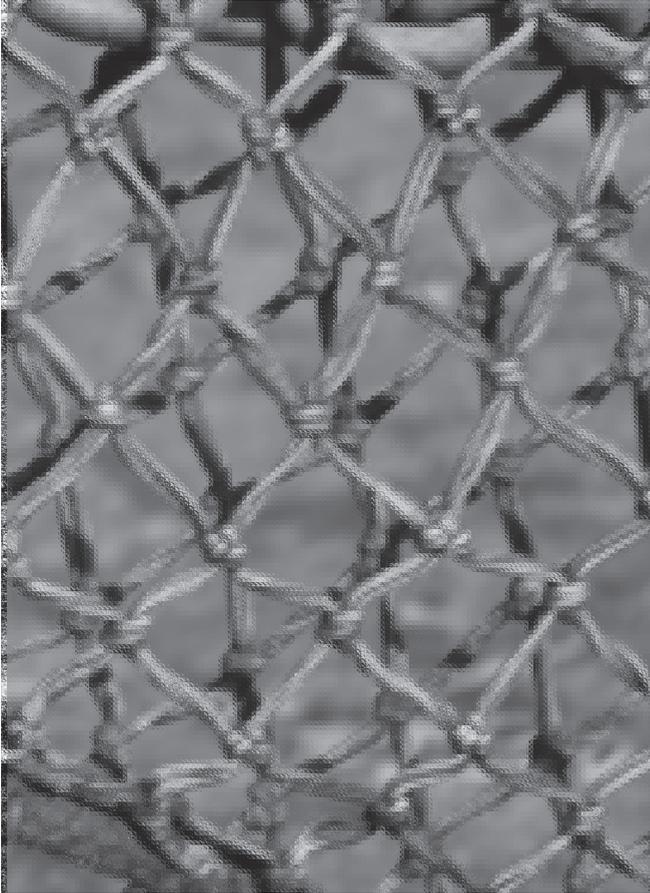
Sostengo, como ya dije al principio, un cientificismo moderado, según el cual las explicaciones más racionales de las cosas son aportadas por la ciencia. Desde fines de los años 50's en que Charles Percy Snow² se atrevió en Cambridge a saltar a la palestra con el polémico tema de las dos culturas, la humanista y la científica, que predominan en nuestros sistemas sociales occidentales, la confrontación entre humanistas y científicos (o entre humanistas y científicistas) se ha agudizado en muchas partes. Y es muy frecuente encontrar entre intelectuales de las humanidades y de las ciencias sociales que las palabras "cientificismo" y "científicista" se suelen emplear como despectivas, indicadoras de una actitud dogmática e ingenua que tiende a considerar al conocimiento científico como el único portador de credenciales de legitimidad racional. Pero la perspectiva científicista puede tomarse en un sentido distinto, en un buen sentido, como advierte Pinker:³

'Cientificismo', en este buen sentido, no es la creencia de que los miembros del gremio profesional llamado 'cien-



cia' sean particularmente sabios o nobles. Por el contrario, las prácticas definitorias de la ciencia, incluidos el debate abierto, la revisión por pares y los métodos de doble ciego, están expresamente diseñados para evitar los errores y los pecados a que son vulnerables los científicos, como humanos que son. El cientificismo no significa que todas las hipótesis científicas en curso sean verdaderas; el grueso de las hipótesis más recientes no lo son, puesto que el ciclo de la conjetura y la refutación es la savia vital de la ciencia. No es una pulsión

1. MOSTERÍN, Jesús, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*, Alianza Editorial, España, 2008, p. 139.
2. SNOW, C. P., *Las dos culturas*, Ediciones Nueva Visión, Argentina, 2000.
3. PINKER, Steven, "Science is not your enemy", 2013, en *New Republic*, 2013. Disponible en <http://www.newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities>



imperialista que busca ocupar las humanidades; la promesa de la ciencia es el enriquecimiento y la diversificación de las herramientas intelectuales de la erudición humanista, no obstruirla. No es el dogma de que la materia física es la única cosa existente. Los propios científicos están inmersos en el etéreo medio de la *información*, incluidas las verdades de las matemáticas, la lógica de sus teorías y la arquitectura axiológica que guía su empresa. En esta concepción, la ciencia forma una sola pieza con la filosofía, la razón y el humanismo ilustrado. Lo que la distingue es un compromiso explícito con dos ideales que, precisamente, buscar exportar al resto de la vida intelectual. El

primero de esos ideales es que el mundo es *inteligible*. Los fenómenos que experimentamos pueden explicarse mediante principios que son más generales que los fenómenos mismos. Esos principios, a su vez, pueden explicarse con principios más fundamentales, y así sucesivamente [...] Los demonizadores del científicismo confunden a menudo la inteligibilidad con un pecado llamado reduccionismo. Mas explicar un acontecimiento complejo en términos de principios más profundos no es descartar su riqueza. Ningún pensador en sus cabales trataría de explicar la I Guerra Mundial en el lenguaje de la física, la química y la biología, oponiéndolo al lenguaje, mucho más pertinente, de las percepciones y los objetivos de los dirigentes europeos en 1914. Al mismo tiempo, una persona curiosa podría muy legítimamente preguntarse por qué las mentes humanas están capacitadas para tener esas percepciones y esos objetivos, incluyendo el tribalismo, la sobreconfianza y el sentido del honor, elementos todos ellos que se combinaron mortalmente en ese momento histórico.

El segundo ideal es que la adquisición de conocimiento es *ardua* [...] Para entender el mundo, tenemos que buscar vías rodeadas que salven nuestras limitaciones cognitivas: el escepticismo, el debate abierto, la precisión formal, las pruebas empíricas, cosas, todas ellas, que suelen precisar de verdaderas proezas del ingenio humano. Cualquier movimiento que se llame a sí mismo científico pero falle a la hora de ofrecer a los demás oportunidades para refutar las propias creencias (no digamos cuando asesina o encarcela a quienes disienten de ellas) no es un movimiento científico.

La ciencia y la racionalidad científica son novedades en la evolución cultural. La ciencia se distingue de las ideologías e idearios tradicionales por características como estas cinco, enumeradas por Jesús Mosterín:

- a) **CONSISTENCIA.** Los idearios tradicionales se permiten incompatibilidades entre diversos grupos culturales e incluso dentro del mismo grupo cultural (p.e., el doble relato de la creación del hombre en la Biblia), pero los científicos no, pues si los datos de experimentos o mediciones no cuadran, es preciso repetir pruebas hasta llegar a la consiliencia o convergencia de resultados. La convergencia de resultados en la investigación con diversos métodos y/o entre diferentes investigadores es un requisito de coherencia y un síntoma de acierto.
- b) **OBJETIVIDAD.** No basta la consistencia o belleza o subjetivamente satisfactoria que resulte de una idea, debe contrastarse con la experiencia y corresponder a la realidad.
- c) **PROVISIONALIDAD.** Disposición a revisar las hipótesis y teorías.
- d) **PROGRESO.** La ciencia avanza en los datos que recaba y en las teorías que elabora. Las revoluciones científicas actuales dentro de la ciencias empíricas maduras son conservadoras, no desechan el modelo estándar de la ciencia.
- e) **UNIVERSALIDAD.** La universalidad de la ciencia se opone a la parroquialidad de culturas étnicas, nacionales, tradicionales o dogmáticas. Hay orientaciones-marco generales (precisión, contrastabilidad, consistencia) para diseñar métodos científicos en diversas áreas de estudio. La racionalidad científica es invariante respecto a los grupos étnicos:

la ciencia, a diferencia del arte, el saludo o la medicina decimonónica, sí es un rasgo cultural ponderable.⁴

Ahora bien, parece que la filosofía como un todo no sólo es distinta, sino contradistinta de la ciencia, pues observamos que:

- a) **NO ES CONSISTENTE.** Diferentes pensadores y escuelas sostienen ideas contradictorias, o al menos incompatibles, y aunque se discute al respecto, lo normal es que prevalezca esta oposición. La convergencia de resultados en filosofía parece señal de decadencia e, incluso, puede verse como peligrosa.
- b) **NO ES OBJETIVA.** En el sentido de que no se le exige un contraste con la experiencia.
- c) **PARA MUCHOS NO ES PROVISIONAL.** Hay quienes siguen creyendo que Platón, Aristóteles, Hegel o Marx han tenido la última palabra en determinados temas. ¿Cuántos hegelianos estarían dispuestos a admitir que las ideas del pensador alemán eran provisionales?
- d) **NO PROGRESA.** No puede sostenerse que la filosofía actual como un todo sea mejor que, por ejemplo, la filosofía griega antigua o la filosofía alemana decimonónica.
- e) **NO ES UNIVERSAL.** No es un rasgo cultural ponderable; podemos decir que los científicos norteamericanos hacen mejor física que los científicos mexicanos, pero es muy difícil decir que hacen mejor o peor filosofía que nosotros. La filosofía, o al menos una buena parte de ella, parece depender especialmente de la lengua particular en que se la formula.

Si el quehacer filosófico no tiene estas virtudes de la ciencia, ¿por qué la seguimos cultivando? ¿Por qué entonces se le paga

4. MOSTERÍN, Jesús, op. cit., pp. 141-146.

a un filósofo profesional? Yo creo que las siguientes razones responden en fuerte medida a tal pregunta:

- a) La filosofía *satisface necesidades* intelectuales y emocionales. Claro que, a diferencia de disciplinas no científicas como la astrología, que también satisfacen necesidades de este tipo, la filosofía permite la *discusión crítica racional* de sus contenidos.
- c) Frecuentemente sienta las bases programáticas de alguna disciplina o teoría que posteriormente podrán ser científicas.
- d) Y además, *contribuye al desarrollo de ideas éticas* (ética ambientalista, animalista, más autónoma), políticas (la democracia liberal), jurídicas (humanización del derecho penal), etcétera, y al planteamiento crítico de una racionalidad de los fines más allá del alcance de la ciencia, que pueden sugerir algunas formas de progreso cultural en las sociedades humanas.

Como requerimos gente que dedique una muy buena parte de su vida a desarrollar filosofía que responda a lo anterior, y en los sistemas económicos actuales sólo se puede trabajar intensamente en algo si es remunerado, necesitamos pagar a personas que se dediquen a hacer filosofía.

III. Las utopías

Es innegable que hoy nos enteramos todos los días de crímenes horribles, genocidio, corrupción política, desigualdades sociales, discriminación, crueldad. Desde hace ya miles de años, ante calamidades como estas muchos pensadores habían reaccionado formulando modelos ideales de convivencia social alternativos a los ya conocidos, donde los seres humanos pudiéramos vivir en condiciones de paz, justicia, libertad y felicidad. Esto es el

La filosofía contribuye al desarrollo de ideas éticas, políticas, jurídicas y al planteamiento crítico de una racionalidad de los fines más allá del alcance de la ciencia.

origen de las utopías. Una utopía es originalmente un plan, proyecto, o descripción de alguna sociedad ficticia perfecta para la vida humana. Algunas se han visto como expresiones de las esperanzas y deseos humanos que no pasan de cumplir con una mera función catártica; pero otras se han empleado para hacer críticas a algún sistema social real y hasta para motivar reformas en tal sistema real inspiradas en el modelo utópico.

Ha habido modelos sociales utópicos formulados tanto a partir de ideas filosóficas como de ideas aparentemente científicas: la República de Platón y la Utopía de Tomás Moro pertenecerían al primer tipo, y el Walden 2 de Skinner al segundo. Ahora bien, es preciso advertir que resulta francamente muy dudoso que un modelo utópico pueda decirse científico, como llegó a pretenderlo el socialismo marxista, que se autoproclamaba científico para distinguirse de los socialismos utópicos. Hoy tenemos claro que no existe ni parece que existirá un socialismo científico o un sistema social cualquiera que quiera arrogarse el derecho de ser visto como consecuencia natural directa de una investigación científica; recuérdese lo dicho en párrafos anteriores sobre la imposibilidad de la ciencia de desarrollar una racionalidad de los fines. En todas estas propuestas utopistas supuestamente “científicas” hay siempre una carga ideológica más o menos racional que se orienta de acuerdo a creencias y esquemas axiológicos más propios de la filosofía que de la ciencia. Y hay que advertir



que muchas partes de las ciencias jóvenes se pueden manipular ideológicamente con relativa facilidad (partes de la sociología, economía, antropología, historia, lingüística o psicología, por ejemplo), cosa que no ocurre con las ciencias maduras: no hay una química para ricos y otra para pobres, ni una termodinámica de izquierda y otra de derecha, o una física cuántica fascista y otra anarquista.

Debo confesarles que, aunque se me pueda tildar de conservador, suscribo las ideas de Karl Popper en lo tocante a las utopía políticas: aún con todos sus defectos, las democracias liberales occidentales han sido hasta ahora la mejor (o menos mala) forma de gobierno y el mejor orden social ensayado por los seres humanos, lo que no significa que no podamos mejorarlos e incluso cambiarlos por modelos más perfectos.⁵

Popper también sostiene que el utopismo es tan atrayente como peligroso,⁶ pues se apoya en un racionalismo de los fines que, del planteamiento de un estado ideal, lleva a la idea de que lo más racional es la acción subversiva tendente a realizar tal estado, de modo que suele acabar justificando la violencia y muerte contra otros seres humanos. Pero ni la ciencia ni los métodos puramente racionales de la filosofía están en posición de determinar de manera definitiva tales fines.

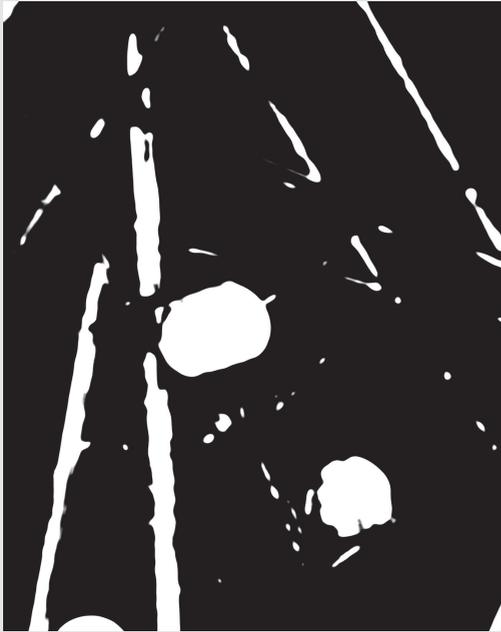


Por lo anterior, Popper descarta la propensión utopista y propone en su lugar lo que considera como receta de un plan admisible de reforma social:

Trabajad para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos. No pretendáis establecer la felicidad por medios políticos. Tended más bien a la eliminación de las desgracias concretas. O, en términos más prácticos: luchad para la eliminación de la miseria por medios directos, por ejemplo, asegurando que todo el mundo tenga unos ingresos mínimos. O luchad contra las epidemias y las enfermedades creando hospitales y escuelas de medicina. Luchad contra el analfabetismo como lucháis contra la delincuencia. Pero haced todo esto por medios directos. Elegid lo que consideréis el mal más acuciante de la sociedad en que vivís y tratad pacientemente de convencer a la gente de que es posible librarse de él. Pero no tratéis de realizar esos objetivos indirectamente, diseñando y trabajando para la realización de un ideal distante de una sociedad perfec-

5. POPPER, Karl, *La responsabilidad de vivir*, Paidós, España, 1995, p. 144.

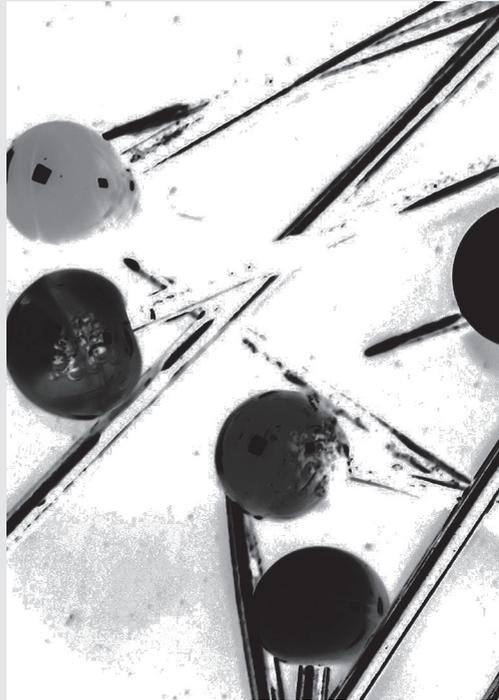
6. POPPER, Karl, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, España, 1992, p. 47.



ta. Por mucho que os sintáis deudores de su visión inspiradora, no penséis que estáis obligados a trabajar por su realización o que vuestra misión es abrir los ojos de otros hacia su belleza. No permitáis que vuestros sueños de un mundo maravilloso os aparten de las aspiraciones de los hombres que sufren aquí y ahora. Nuestros congéneres tienen derecho a nuestra ayuda; ninguna generación debe ser sacrificada en pro de generaciones futuras, en pro de un ideal de la felicidad que nunca puede ser realizado. En resumen, mi tesis es que la miseria humana es el problema más urgente de una política pública racional, y que la felicidad no constituye un problema semejante. El logro de la felicidad debe ser dejado a nuestros esfuerzos privados.⁷

IV. Conclusiones

Sabemos que fueron principalmente científicos (o técnicos con formación científica) quienes descubrieron las vacunas que hoy salvan vidas y desarrollaron la tecnología



de producción agrícola que actualmente nos alimenta. Y participaron múltiples pensadores humanistas en la formulación y refinamiento de ideas de la Ilustración que ayudaron a provocar cambios sociales y políticos que dieron forma al gobierno democrático-liberal actual, la humanización del derecho penal, el desarrollo de la idea de los derechos humanos. La cultura científica y la humanística aportan, cada una a su manera, al progreso de la Humanidad.

En cuanto a las utopías, todas nacen de concepciones doctrinales filosóficas y ninguna puede erigirse en consecuencia necesaria de fundamento científico alguno. Es bueno y necesario formularlas, soñar con ellas y emplearlas como dispositivos de crítica y reforma social; pero es preciso también criticarlas y sopesarlas con prudencia. Pienso que es justificable y hasta deseable la actitud de ver a las utopías como ideales regulativos de la conducta social y política; mas nunca caigamos en el error de creer que podemos establecer a punta de balazos el paraíso en la tierra.

7. POPPER, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, España, 1995, p. 144.

LA ESTETIZACIÓN BIOGRÁFICA DE LA VIDA. ENSAYO SOCIOLOGICO SOBRE LA ACCIÓN SOCIAL

* Doctor en antropología social, profesor de la Universidad de Guadalajara y el **Instituto de Filosofía, A. C.** Es director de la *Revista Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas.*

JAIME TORRES GUILLÉN*

Resumen: El ensayo explora el despliegue de la subjetividad de la vida en el siglo XXI, bajo la mediación de la experiencia estética de la vida biográfica de los agentes sociales. Se trata de un ejercicio sociológico de un tipo de acción social, que para comprenderla, se requiere tratar a los agentes como sujetos que saben lo que quieren y no bajo un esquema interpretativo de sociedad de masas, que no otorga agencia a los actores de la vida social.

Palabras clave: Acción social, agente social, biografía, estética, ciencias sociales.

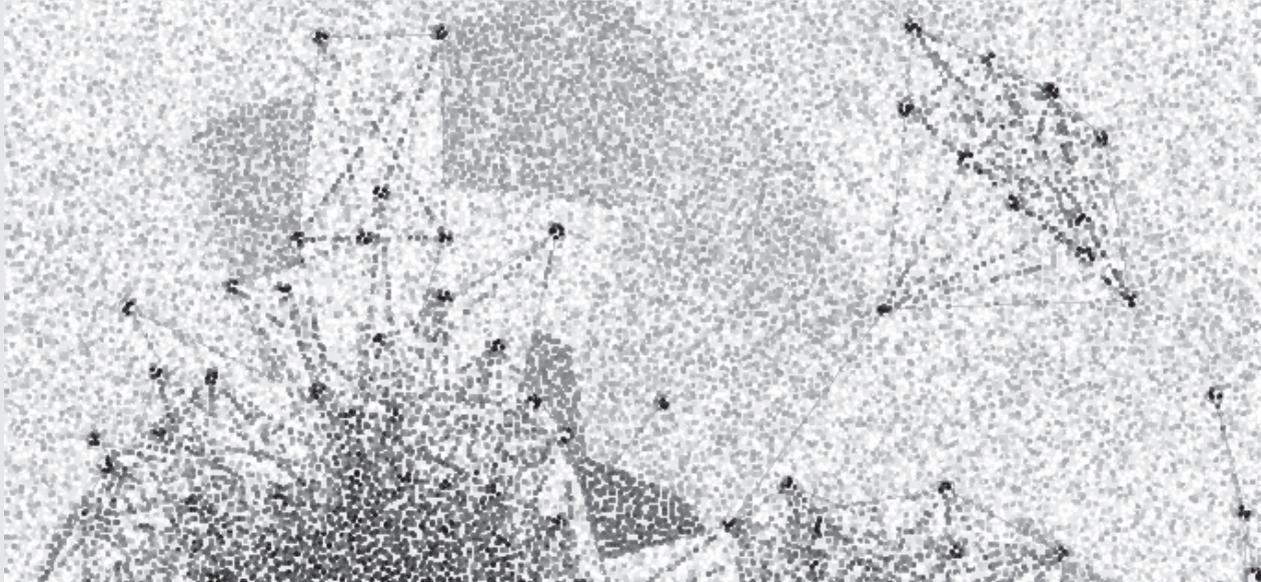
Introducción

El mundo ha cambiado aceleradamente. Al menos eso es lo que se percibe después de los acontecimientos mundiales de 1989, de la popularización del Internet, del ataque a las Torres Gemelas y del diagnóstico del calentamiento global. Sentimos un tiempo frágil, amenazado por catástrofes ecológicas, amenazas terroristas y grandes crisis económicas. Es el tiempo también de la incertidumbre. El principio al que la física llegó a inicios del siglo XX, la cultura humana actualmente lo vive. Hoy, no dis-

ponemos de todas las palabras y conceptos que permitan comprender lo que pasa. El siglo XXI culturalmente hablando es para no pocos de nosotros, diferente de lo que estábamos acostumbrados a ver. Quienes todavía no lo perciban así, están lejos de comenzar a comprenderlo.

Las antiguas ideas como progreso, evolucionismo social, marxismo, desarrollo, nacionalismo, entre otras, están a la baja. Los nuevos escenarios culturales causan perplejidad.¹ Por todas partes el

1. TOURAINE, Alan, *La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*, Paidós, Madrid, 2009.



espíritu comunitario está reapareciendo bajo todas sus formas, solidarias y perversas. El esquema de las relaciones feudales en la familia está casi extinto. Los dispositivos de control culturales de la sexualidad desaparecen poco a poco. La categoría de diferencia es cada vez más usada para comprender comportamientos culturales que no formaban parte de nuestra vida cotidiana. La asignación de derechos sociales a sujetos que anteriormente estaban fuera de cualquier consideración jurídica formal y cultural, hoy es una realidad. Los derechos de los niños, las mujeres, los homosexuales, los indígenas y los migrantes son una muestra de ello. En su momento, las otras especies animales serán también objeto de discusión jurídica y moral, debido a la alta toma de conciencia de las nuevas generaciones en torno al tema de la concepción de la vida en el planeta.

Es hora de reconocer que no controlamos todos los acontecimientos en tiempo y espacio, en personas y naturaleza en

general. Quienes mantienen aún la hegemonía de la interpretación del mundo y ejercen una fuerte influencia en personas, gobiernos y masa en general, no reconocen esto. Los apologistas de la globalización económica, el gobierno estadounidense, las *derechas* de todo el mundo y los grandes complejos militares y empresariales² creen que pueden controlar todo con las tecnociencias. Lo cierto es que la cultura del siglo XXI es mucho más escurridiza.

En la vida cotidiana, quizás con mayor énfasis en las sociedades industriales conectadas en la *Red*, los individuos y las colectividades se alejan de las normas institucionales y de las morales que alguna vez mantuvieron fija una determinada sociedad. Esto tal vez es lo que conlleva a declarar que estamos en crisis de valores, crisis cultural y política. Pero las causas hay que buscarlas en otro lado. Por ejemplo, las categorías que usamos para comprender el siglo XXI ya no nos dicen nada. Hace falta cambiar la mirada y los lentes con que lo hacemos.

***Para saber más:**

En el último cuarto del siglo XX, ha surgido el término de tecnociencias para referirse a un híbrido entre el conocimiento científico y el proceso de implementación tecnológica de ésta. Para saber más al respecto, vid: Jaime Torres, *Epistemología*, Instituto de Filosofía, Col. Manuales y Subsidios, México, 2012, pp. 91 y ss.

2. Por lo menos desde 1950, funciona en Estados Unidos la coordinación científica entre el Estado, la industria y las universidades públicas con un tinte militarista. Cfr. DELGADO, Gian Carlo, "Ciencia, tecnología y competitividad del aparato tecnocientífico y productivo estadounidense" en *Norteamérica* vol.5 no.2 México jul. /dic. 2010. En línea: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-35502010000200003&script=sci_arttext (fecha de consulta: 1 de junio de 2012)

Con el ánimo de abonar al inicio de respuestas a estas incertidumbres, el trabajo analiza la estructuración de sistemas sociales que se fundan en las actividades inteligentes de actores situados en contextos específicos, quienes aplican reglas y recursos en los distintos escenarios en donde tendrían que accionar sus voluntades a partir de una interacción social nueva. El argumento plantea que los sistemas y las instituciones, no existen sin las razones y las motivaciones de estos agentes; que las ciudades modernas tienen como actor a este tipo de agentes: los que tratan de construir sus biografías en la vida social. De eso trata la primera parte del artículo.

La segunda, aborda algunos cambios socioculturales en la familia, especialmente de mujeres y jóvenes. Quiere servir, a manera de ejemplo, al debate que desea dilucidar el por qué los sujetos con acceso al tipo de cultura que ofrece el siglo XXI, buscan construir su biografía al margen del riesgo que representa institucionalizar la vida. En suma, el artículo es un ejercicio para pensar otras ciencias sociales capaces de estudiar todas aquellas nuevas formas de representación y organización que emergen en el mundo contemporáneo.

Los pasajes de la ciudad

Las grandes ciudades se han modificado sustancialmente. En América Latina, combinan atraso social, exclusión y formas de vida premodernas con núcleos poblacionales ilustrados, al tanto de los últimos usos de la tecnología. Existen barrios que difieren de la forma de vida de los cotos privados o

los centros residenciales. Sin embargo, en términos culturales los estilos de vida más o menos se han estandarizado. El gusto por la vestimenta, el habla, los usos del cuerpo, la comida, las bebidas, los automóviles, los teléfonos y demás objetos móviles para la comunicación, se tienen como punto de referencia a las zonas urbanas.

Aunque en términos de clase social, las diferencias algunas veces sean abismales, los estilos de vida adquieren cierta homogeneidad debido a su estetización. La economía de los signos juega un papel crucial aquí a la hora de elegir el disfrute entre las distintas opciones que ofrece el consumo de masas. Puede variar el precio pero no la satisfacción de poseer un símbolo del mercado global. Quizás donde se cumple en mayor medida este anhelo es

en lo que se denomina las clases medias, cualquiera que sea su caracterización económica o social de organismos y fuentes oficiales. En ellas, “el concepto de estilo de vida supone una autoconciencia del sujeto respecto a su proyecto de vida, y en el sentido de Giddens, el proyecto reflexivo del yo cumple un rol básico en una decisión trascendente como el lugar donde vivir, sobre todo cuando éste cumple un cambio no sólo de casa, sino del nuevo contexto (el suburbio y el encerramiento) en que éste se ubica”.³

Para explicar esto, Anthony Giddens postula una teoría social basada en la acción y la estructura. Desde su perspectiva las actividades humanas sociales se auto-producen y se recrean. Pero existe un quien que reproduce las condiciones que hacen posibles tales actividades, a saber, los agentes o actores sociales. Un ser

En una época de corporaciones y capitales, la vida privada constituye uno de los últimos espacios que posibilitan la experiencia individual de control y autonomía.

3. ARIZAGA, Cecilia, *El mito de comunidad en la ciudad mundializada. Estilos de vida y nuevas clases medias en urbanizaciones cerradas*, Ediciones El cielo por asalto, Buenos Aires, 2005, p. 71.

*Para saber más: Si desear saber más del tema, puedes ver: Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La estetización del mundo*, Anagrama, Barcelona, 2014.



**Bienaventurados
los limpios de
corazón...**

Filosofía para la vida

**Licenciatura en Filosofía
con reconocimiento oficial SEP**

www.if.edu.mx

inicio de cursos Agosto-Septiembre

36 31 09 34/43 ext. 1102

mail: difusion@if.edu.mx



InstitutodeFilosofia



@InstDeFilosofia

humano, dice, “es un agente intencional cuyas actividades obedecen a razones y que es capaz, si se le pregunta, de abundar discursivamente sobre esas razones (lo que incluye mentir acerca de ellas)”.⁴ La continuidad de las prácticas sociales presupone reflexividad, esto es, una especie de carácter registrado del *fluir corriente* de una vida social. Se racionaliza la acción en la rutina de la conducta humana.⁵ El autor considera que los actores tienen una “comprensión teórica” continua sobre los fundamentos de su actividad. Esto es que son capaces de explicar, si se les solicita, lo que hacen.

El sentido que Giddens otorga al concepto *Obrar* (agencia), “no denota las intenciones que la gente tiene para hacer cosas, sino, en principio, su capacidad de hacer esas cosas”. Esto quiere decir que los sujetos son capaces de producir efectos con sus acciones y ser conscientes de ello. “*Obrar* concierne a sucesos de los que un individuo es el autor, en el sentido de que el individuo pudo, en cada fase de una secuencia dada de conducta, haber actuado diferentemente. Lo que ocurrió no hubiera ocurrido si ese individuo no hubiera intervenido”.⁶

Intencional, es un concepto que Giddens define “como lo propio de un acto del que su autor sabe, o cree, que tendrá una particular cualidad y resultado, y en el que ese saber es utilizado por el autor del acto para alcanzar esa cualidad o ese resultado”.⁷ En suma, *Obrar* denota un hacer y

Si los individuos tienen en sus esquemas culturales formas tradicionales demasiado arraigadas, los cambios de la modernidad afectan la vida personal y sus experiencias.

un poder, entendido este último como los recursos de significación y legitimación que los agentes usan en el curso de una interacción. La tesis principal del autor partiría del concepto estructura, pues al entenderlo:

[...] como conjunto de reglas y de recursos organizados de manera recursiva, está fuera del tiempo y del espacio, salvo en sus actualizaciones y en su coordinación como huellas mnémicas, y se caracteriza por una “ausencia del sujeto”. Los sistemas sociales en los que está recursivamente implícita una estructura, por el contrario, incluyen las actividades situadas de agentes humanos, reproducidas por un tiempo y un espacio. Analizar la estructuración de sistemas sociales significa estudiar los modos en que los sistemas, fundados en las actividades inteligentes de actores situados que aplican reglas y recursos en la diversidad de contextos de acción, son producidos y reproducidos en una interacción.⁸

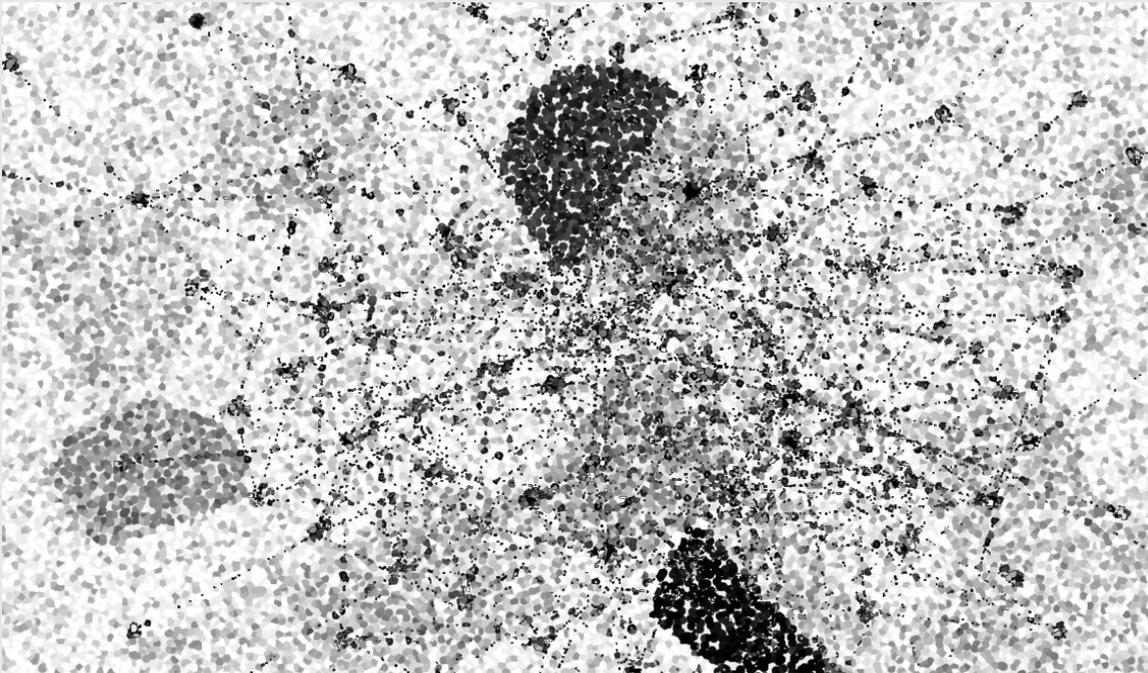
4. GIDDENS, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, p. 41.

5. “La rutina (todo lo que se haga de manera habitual) es un elemento básico de la actividad social cotidiana. Empleo la expresión “actividad social cotidiana” en un sentido muy literal, no en el más complejo, y creo que más ambiguo, que la fenomenología ha vuelto familiar. El término “cotidiana” apresa con exactitud el carácter rutinizado propio de una vida social que se extiende por un espacio-tiempo. La repetición de actividades que se realizan de manera semejante día tras días es el fundamento material de lo que denomino la naturaleza recursiva de la vida social”. *Ibid.*, p. 24.

6. Cfr. GIDDENS, A., *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p. 46.

7. *Ibid.*, p. 47.

8. *Ibid.*, p. 61.



En síntesis, para Giddens todos los seres humanos son agentes entendidos. Saben sobre las condiciones y consecuencias de lo que hacen. Es un saber basado en una conciencia práctica; no es solamente discursivo, esto les permite reproducir la vida social y obtener seguridad ontológica. Insisto, son capaces de explicar lo que hacen si se les cuestiona al respecto. Sus prácticas sociales reproducidas y reproducibles generan sistemas sociales mediante las instituciones (reglas y recursos producidos). Esto quiere decir que los sistemas y las instituciones no existen sin las razones y las motivaciones de los agentes que están integrados socialmente cuando actúan.

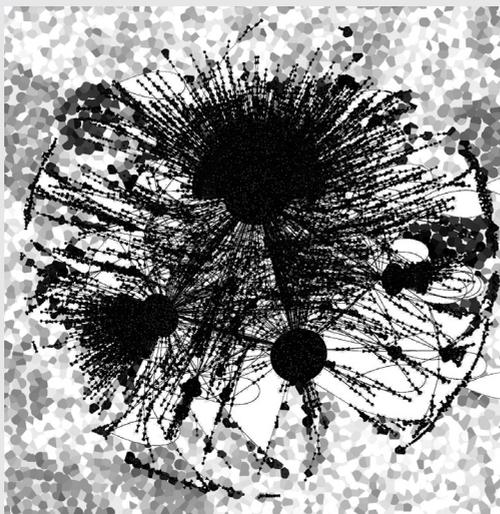
En las ciudades modernas existen este tipo de agentes. Tratan de construir sus biografías en la vida social. Pero las ciudades al tener una estructura cultural tan compleja y contradictoria generan incertidumbre. No es el espacio público donde todos hablamos políticamente, sino un lugar de permanente inseguridad. Accidentes, violencia, funcionalidad administrativa,

protestas, tráfico vehicular, distancias lejanas, alta densidad poblacional, etcétera, hacen pensar en una sociedad de riesgo.⁹ En la ciudad, la subjetividad está a la deriva. Por esta razón es en la vida privada donde se estiliza la vida; los sentimientos se relajan y el temor desaparece.

En términos teóricos se podría decir que como en la modernidad las instituciones son más dinámicas que en las relaciones tradicionales, provocan en los individuos cierta desconfianza. Si los individuos tienen en sus esquemas culturales formas tradicionales demasiado arraigadas, los cambios de la modernidad afectan la vida personal y sus experiencias. La modernidad habría que entenderla en un plano institucional que genera cambios en la vida individual y por tanto en el yo. Hay en ese sentido una interconexión entre extensionalidad (influencias universalizadoras) e intensionalidad (disposiciones personales).

La modernidad representa una cultura del riesgo. Hay cierta inseguridad existencial por los acontecimientos ecológicos,

9. BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002.



sociales, políticos, de migración, económicos que parecen riesgosos para el yo, para la biografía que se intenta construir. Por ello, en la modernidad la elección de los sujetos se vuelve cada vez más activa. En su ser hay cada vez más ámbitos para la acción. Los sujetos se angustian ante la incertidumbre de cualquier peligro y esa perturbación posibilita tomar iniciativas, actuar. Como lo expresa Giddens:

La identidad del yo constituye para nosotros una trayectoria a través de los diferentes marcos institucionales de modernidad a lo largo de la duración de lo que se suele llamar el “ciclo de la vida”, expresión que se ajusta con mucha mayor precisión a los contextos no modernos que a los modernos. Cada uno de nosotros no sólo “tiene” sino que vive una biografía reflejamente organizada en función de los flujos de la información social y psicológica acerca de los posibles modos de vida. La modernidad es un orden postradicional en el que a la cuestión “¿cómo he de vivir?”, hay que responder con decisiones tomadas cada día sobre

cómo comportarse, qué vestir, qué comer –y muchas otras cosas–; además, tal cuestión se ha de interpretar en el despliegue de la identidad del yo en el tiempo.¹⁰

Las actitudes de confianza en relación con situaciones, personas o sistemas concretos y en otros niveles más generales, están directamente vinculadas a la seguridad psicológica de individuos y grupos. Confianza y seguridad, riesgo y peligro, existen en combinaciones diversas e históricamente singulares en condiciones de modernidad. Los mecanismos de desenclave, por ejemplo, logran establecer extensas zonas de relativa seguridad en la actividad social diaria. Las personas que viven en los países industrializados, y actualmente en cualquier parte, están por lo general protegidos hasta cierto punto de algunos de los peligros que había que afrontar habitualmente en épocas premodernas (como los derivados de las inclemencias de la naturaleza).¹¹ En América Latina quienes entran en esta dinámica son las llamadas clases medias. Los pobres padecen inundaciones, violencia, limitaciones nutricionales, desempleo, por lo que están más enclavados en los riesgos.

Por otra parte, la experiencia humana siempre está mediada. Los sistemas de comunicación y conocimiento son los principales medios que se establecen entre el sujeto y los hechos de experiencia. También en los tiempos modernos la experiencia medida se caracteriza por un segundo rasgo importante: la intromisión de sucesos distantes en la conciencia cotidiana, organizada, en parte, fundamentalmente en función de la noción que se tenga de ellos. Así, por ejemplo, ciertas personas pueden sentir como algo ajeno y remoto muchos

10. GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1997, p. 26.

11. *Ibid.*, p. 33.

de los sucesos referidos en las noticias; pero muchos otros penetran igualmente de manera habitual en la actividad de cada día.¹² Las siguientes palabras de Giddens al respecto parecen pertinentes:

En mi opinión, las transformaciones en la identidad del yo y la mundialización son los dos polos de la dialéctica de lo local y lo universal en las condiciones de la modernidad reciente. En otras palabras, los cambios en los aspectos íntimos de la vida personal están directamente ligados al establecimiento de vínculos sociales de alcance muy amplio. No quiero negar con ello la existencia de muchos tipos de lazos intermedios (por ejemplo, entre entidades locales y organizaciones estatales). Pero el grado de distanciamiento espaciotemporal introducido por la modernidad reciente se halla tan extendido que, por primera vez en la historia de la humanidad, el “yo” y la “sociedad” están interrelacionados en un medio mundial.¹³

En suma, la modernidad genera un tipo de reflexividad del yo que permite que las trayectorias de vida individuales reorganicen su estructura psíquica. Si en las culturas tradicionales la identidad es muy marcada, en la modernidad, al ser alterado el yo, éste debe ser explorado y construido tanto en lo individual como en lo social. En las ciudades los sentimientos de identidad del yo son a la vez robustos y frágiles. Robustos porque la seguridad otológica permite enfrentar las tensiones y peligros que rodean al sujeto; frágiles porque la historia que el individuo conserva de sí, es sólo una entre otras posibles.

El sujeto del siglo XXI vive o tiende a vivir en las ciudades. Se sabe que más del

la mitad de la población mundial viven en ciudades o núcleos urbanos y se prevé que para 2050 llegue al 70%. Pero la ciudad no ofrece refugio para todos. Los hay quienes tienen que luchar para sobrevivir. Aunque actualmente se habla de ciudades habitables para el siglo XXI, el acceso a aire limpio, agua potable, alimentos nutritivos, energía, servicios en general, se hace cada vez más difícil. Pero en sus múltiples contradicciones, la ciudad también se proyecta como un lugar ha estetizar. Entre las prisas, el coto familiar, la realidad del jefe o jefa del hogar subempleado, la ciudad se quiere convertir en un lugar cerca de la naturaleza (ciudad verde) conjugada con las innovaciones de la modernidad (ciudades inteligentes). Volver a las fuentes esenciales del hombre es parte del imaginario de la utopía urbana. Pero el núcleo de socialización que ejercen los centros comerciales torna difícil la utopía. En América Latina miles de personas continúan atrapadas en la vorágine del consumismo lo que hace que crezcan con bastante rapidez las catedrales del consumismo estilo estadounidense.

Por otro lado, en la ciudad, la esfera pública es un espacio que habría que construir mediante el trato comunicativo racional. La idea de una comunidad fraterna universal sin mediación comunicativa, se presenta más que una utopía, como una abstracción sin remedio. Las actuales condiciones sociales a las que aquí se hace referencia, tienen que ver con que las imágenes de mundo que se compartían más o menos en las pequeñas poblaciones, en las familias, en las comunidades o en las naciones, aunque no han desaparecido por completo, se han disuelto o más bien mezclado en la cultura del siglo XXI debido a la aparición de los sistemas complejos de la sociedad postindustrial: continua inmigración y movilización social, aceleración de

12. *Ibid.*, p. 41.

13. *Ibid.*, p. 48.

los procesos mediáticos, creciente división social del trabajo, acceso inmediato a la información, ampliación de los derechos humanos.

Si esto es cierto, la cohesión social no puede mantenerse en pie sobre una sola versión del mundo, es necesario pensar en una articulación de las vidas de los sujetos desde una ética pública para que todas estas sean incluidas, sin que exista un solo patrón a seguir. En términos normativos, las sociedades complejas sólo pueden mantenerse unidas sobre la base de la solidaridad abstracta y mediada jurídicamente entre ciudadanos. Son estos ciudadanos los que al ya no poder conocerse personalmente, tendrían que generar y reproducir una comunidad mediante el quebradizo proceso público de formación de la opinión y de la voluntad. Todo ello representa un reto muy complejo.

Mujeres y jóvenes. Los cambios socio-culturales de las familias

En los últimos años, las modificaciones en los ámbitos laborales y sociales en general, han producido cambios en la organización, la distribución de responsabilidades y derechos en las familias de América Latina. El ingreso de las mujeres al campo laboral provocó a una serie de transformaciones culturales y políticas que han trastocado los valores básicos de la sociedad patriarcal y del matrimonio burgués. Las edades para contraer nupcias se han postergado, el espaciamento entre un hijo y otro aumentó, en algunos casos se ha declinado a la procreación por lo que el descenso del trabajo doméstico ha permitido una individualización mayor de las mujeres. Una gran cantidad de ellas han aprovechado

estos cambios para ingresar a instituciones de educación superior, obtener mayores ingresos económicos y movilizarse hacia geografías diferentes a las de origen.

Los cambios en las familias se han dejado ver mayormente en zonas urbanas. En América latina “el modelo más importante de familia nuclear, la biparental con hijos se redujo de 46.3 %, en 1990, a 41%.1%, en 2005”.¹⁴ En el escenario general, las familias se ha diversificado: familias extensas, nucleares monoparentales (a cargo de mujeres), familias nucleares sin hijos, sin matrimonio y las familias compuestas, coexisten al lado de la llamada familia tradicional. En México aunque la tendencia de las familias nucleares biparentales se ha mantenido, de 1987 a 2006 se ha reducido a más de un tercio. En los hogares socioeconómicos de mayor ingreso es más notable esta disminución. En las familias más pobres domina la estructura de este tipo de familia, sin embargo, la disminución también es considerable.¹⁵

Aunque en estos dinamismos las mujeres con acceso al conocimiento, el dinero y la movilidad logran autonomizarse, la presión social que se ejerce sobre ellas en torno a la maternidad como una función insustituible, genera tensiones a la hora de compartir lazos afectivos con los varones. Las uniones entre mujeres ilustradas y varones con imaginarios conyugales tradicionales o patriarcales, generan una serie de patologías dentro de la relación, debido a la incompatibilidad entre las dimensiones culturales de la modernidad, el imaginario de las instituciones oficiales y de las personas que conciben a la familia como un fenómeno natural fundado epistemológicamente en la teología cristiana.

14. ARRIAGADA, Irma, “Familias sin futuro o futuros de la familia”, en LERNER, Susana y MELGAR, Lucía (Coords.), *Familias en el siglo XXI: realidades diversas y políticas públicas*, UNAM/El Colegio de México/PUEG, México, 2010, p.56.

15. Véase: ECHARRI CÁNOVAS, Carlos Javier, “Hogares y familias en México: una visión sociodemográfica” en LERNER, Susana y MELGAR, Lucía (Coords.), *Familias en el siglo XXI: realidades diversas y políticas públicas*, UNAM/El Colegio de México/PUEG, México, 2010, p.p. 73-113.

Las tensiones se convierten en conflictos socioculturales y político-jurídicos, cuando autoridades religiosas, civiles y educativas, coinciden en el rol de la mujer dentro de la familia. Los derechos y conquistas políticas de las mujeres, se olvidan a la hora que gobiernos, Iglesias e instituciones educativas discurren sobre la familia.

Otra causa de estas tensiones proviene de la transnacionalización de vínculos y espacios sociales. El reconocimiento de los derechos universales, la diversidad cultural, las redes sociales y las nuevas ideas cosmopolitas permiten que se interiorice, en los sectores menos vulnerados de la sociedad, valores y estilos de vida estandarizados. Los sujetos con acceso a este tipo de cultura buscan construir su biografía al margen del riesgo que representa institucionalizar la vida.

Todo ello comienza a modificar la dinámica familiar y por ende las relaciones sociales en general. Con todo, los horizontes no son muy claros, aunque en el terreno de la militancia, los discursos sobre el género parezcan muy robustos. Para bien, el futuro de la mujer es otro y en gran medida dependerá de su capacidad para asimilar la nueva cultura de los géneros. En términos sociales, los que no logran adaptarse a estas nuevas tensiones recurren a la violencia en todas sus modalidades, pública y privada, que cada vez más se denuncia sobre todo por la voz de las jóvenes generaciones.

En ese mismo tenor, es justo reconocer que las mujeres y jóvenes otorgan una mayor legitimidad a la vida privada que a la social. Desconfían de las instituciones y valores que construyeron sus padres y el pen-

samiento masculino. Después del atardecer de las utopías sociales, el amor romántico, el amor de pareja, comenzó a ser el centro de atención en la vida privada de los jóvenes. El amor romántico entre los jóvenes de las grandes ciudades aparece como utopía de la transgresión. Los bienes intangibles como la felicidad, las buenas relaciones, la moda, la belleza, la fama y el glamour, acompañan y empañan dicha transgresión.

El empañamiento fue fruto del encuentro entre el amor romántico y el mercado. La industria cultural aprovechó este fenómeno y actualmente explota el anhelo de las personas por un “mundo donde la abundancia y el amor fluyen sin restricciones”. En ese mundo se

El futuro de la acción social, también debe pensarse en el terreno de la transferencia de información y las maneras de enviar mensajes, codificarlos y decodificarlos.

combinan los valores liberales (libertad, igualdad, democracia) con los del capitalismo (dinero, belleza, juventud, estatus). Con dicho encuentro, en buena medida, la transgresión pasó a ser un objeto de consumo. Si bien es cierto que el comercio del amor

es una nueva ideología, deja margen de acción en la vida privada de las personas. “No obstante, este ejercicio de control sobre la vida privada también puede adoptar un carácter emancipatorio. En una época de corporaciones gigantescas y capitales multinacionales, la vida privada constituye uno de los últimos espacios que posibilitan la experiencia individual del control y la autonomía”.¹⁶

Palabras finales: pensar la acción social del futuro

Con todo lo dicho hasta aquí, es difícil pensar el futuro de la acción social con los antiguos conceptos del siglo XX (partido, clase, revolución, socialismo, sociedad civil). Como los conflictos sociales contem-

16. ILLOUZ, Eva, *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009, p. 382.

poráneos no sólo son económicos o políticos, sino culturales y éticos, la manera en que se desarrollan deben ser estudiados bajo otras categorías. Si la capacidad de reproducción del sistema económico y de poder actual, es eficaz, las respuestas a éste deben ser fuera de su lógica. Hoy, lamentablemente las personas que se indignan ante los sistemas políticos, no tienen una gramática que pueda hacerle frente a la popularidad, en la práctica, que aun conserva el sistema de producción y organización de la vida vigente. Como bien lo expresa Alberto Melucci, sin una gramática del agravio, los indignados, inmersos como están en la vida cotidiana “pueden quedar fácilmente reducidos a sectas marginales dedicadas a la pura expresividad o ser integrados en los circuitos de un mercado que digiere rápidamente la innovación cultural y la convierte en mercancía”.¹⁷

Las ciencias sociales deben ser capaces de estudiar todas aquellas nuevas formas de representación y organización que se presentan en el mundo contemporáneo. También, deben tomar en cuenta los elementos de las sociedades complejas: diferenciación, variabilidad (cambios frecuentes y rápidos) y exceso cultural (ampliación de las posibilidades de acción).¹⁸ Tendrán que acostumbrarse a tolerar la incertidumbre, condición del mundo moderno. En las sociedades complejas la acción social es dinámica, por lo que la elección se presenta como una obligación para los sujetos. Eso tiende a generar reflexión y artificialidad de la vida social de los individuos. Para ello se requiere información y estar siempre conectado en la *Red*.

Siguiendo este razonamiento, los conceptos con los que las ciencias sociales, en este caso, la sociología, deberá habérselas, son los de sistema, complejidad, relacio-

nes, acciones, decisiones, información, *Red*. Hace falta cambiar la mirada y los lentes con que lo hacemos ciencia social. Es preciso atender los conceptos que se requieren para iniciar una exploración de lo que va sucediendo en el nuevo milenio.¹⁹ Se podría comenzar con los siguientes:

- **El capitalismo**, no como una categoría marxista fija, sino como un tipo de relación social que sigue causando estragos de manera cada vez más diversa. La última a propósito de los efectos de la debacle de los mercados financieros globales del 2008.
- **La autonomía**, esa capacidad que tienen las personas y los pueblos para tomar decisiones sobre su propia vida bajo derechos y responsabilidades muy específicas. Los pueblos indígenas y las mujeres han entrado a la escena social en este rubro.
- **Las tecnociencias**, mezcla entre ciencia y tecnología en donde científicos, ingenieros, técnicos, empresarios, políticos y militares, colaboraban para unir estrechamente investigación y desarrollo (I+D) con el objetivo de obtener mayores beneficios tecnológicos, comerciales, políticos y bélicos.
- **La democracia**, cualquier cosa que signifique. Lo determinante es que cada vez se vive persuadido en hacer vida personal y tal vez social de los elementos que la caracterizan: libertad, igualdad, diálogo, tolerancia, inclusión.
- **Los derechos humanos**, que implican la afirmación de que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.
- **La guerra**, como una actividad que mantiene con vigorosidad el sistema capitalista y los núcleos hegemónicos de poder. Los usos de la guerra se dan en distintos

17. MELUCCI, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México, 1999, p. 80.

18. *Ibid.*, p. 85.

19. Consúltese: GRAYLING, A. C., *El poder de las ideas. Claves para entender el siglo XXI*, Ariel, Barcelona, 2010.

escenarios pero con los mismos objetivos, actualmente existen dos frentes que mantiene este vigor: la guerra contra las drogas y contra el terrorismo.

- **El multiculturalismo**, idea que supone la cohesión social y la armonía global, de personas de diferentes identidades étnicas, religiosas y culturales. No sin conflictos y contradicciones este supuesto ha tenido un buen recibimiento de parte de las nuevas generaciones con capacidad de movilidad social. Sin embargo, en los casos de migración forzada se ha tenido en algunos casos el desafortunado efecto de la creación de guetos. A ello se agrega la interculturalidad y la transculturalidad.
- **La neurofilosofía**. Los temas y problemas de la neurociencia son llevados al debate filosófico sobre las teorías del aprendizaje humano y animal, las concepciones del yo, las conductas de las personas y la sociabilidad en general. Se aproxima el fin de la excepción humana o el gnoseocentrismo humano que creó el hombre ilustrado al sentirse capaz de estar consciente en el mundo.²⁰
- **Las redes sociales**, una manera totalmente nueva de estar “cerca” de los otros en espacio y tiempo, compartiendo la vida, las alegrías y tristezas, los desencantos y el porvenir. El lugar sin lugar específico donde todos podemos encontrarnos.
- **El riesgo**, sentimiento de fragilidad con que nos movemos en la vida producto de la incertidumbre ontológica, cultural y material que nos deja el desencanto de la modernidad.
- **La biografía**, ese despliegue de la subjetividad principalmente estética que se intenta construir a través de los estilos de vida promovidos por la industria cultural, en la individualidad de las generaciones del siglo XXI.

Para ir cerrando este ensayo sociológico, a propósito de las nuevas formas de

representación y organización que imaginan las generaciones actuales, habrá que atender aquellas que alteran los códigos culturales dominantes (matrimonio, Estado, ley, capital, trabajo, dominio de la naturaleza, competencia) porque crean nuevas pautas de comportamientos y estimulan la innovación de la acción colectiva. Las nuevas formas de representación y organización de los indignados de la tierra, indígenas, mujeres, animalistas, ecologistas, pacifistas, de diversidad sexual, jóvenes y “ciudadanos sin partido”:

Obliga a los aparatos a justificarse, los empuja a hacer pública su lógica y debilidad de sus “razones”. Hace visible el poder. En sistemas en los que el poder se convierte cada vez en anónimo y neutral, en los que es incorporado en procedimientos formales, hacerlo visible es un logro político fundamental: es la única condición para negociar las reglas y para hacer las decisiones sociales más transparentes.²¹

El futuro de la acción social, también debe pensarse en el terreno de la transferencia de información y las maneras de enviar mensajes, codificarlos y decodificarlos. Las actuales generaciones estarían preparadas para aprender y actuar con base a la información disponible y a su capacidad de uso porque a diferencia de las generaciones del siglo XX, son autónomas de los sistemas políticos. Desde esta perspectiva, es necesario estudiar cómo los actores construyen el proceso del sentido de su acción en su interacción social y los jóvenes de hoy podrían ser, para las ciencias sociales, una condición cultural de redefinición, variabilidad y cambio.

20. Véase: SCHAEFLER, Jean-Marie, *El fin de la excepción humana*, FCE, Buenos Aires, 2009.

21. *Ibid.*, p. 104.

LOS LÍMITES DE LA CONCIENCIA Y LA IMPOSIBILIDAD DE LA LIBERTAD

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ*

*Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Profesor e Investigador de la Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Valles. Área de Especialización: Metafísica y Nihilismo. Correo: hectorsevilla@hotmail.com

Resumen: La reflexión del presente trabajo gira alrededor del concepto sartreano del “ser en sí” y su relación específica con la conciencia y la libertad. Se aborda también una concepción de la nada asociada a la negación y a la posibilidad de la duda cartesiana, es decir, una nada que posibilita el ejercicio especulativo, por ende, filosófico. Se enfatiza en la carencia y en la paradójica cuestión que tal hecho implica en lo que respecta a saber de sí y la posibilidad de la libertad.

Palabras clave: Conciencia, Saber de sí, Nada, Carencia, Libertad.

1. La conciencia y la libertad

El problema de la conciencia y la libertad fueron siempre recurrentes en la filosofía de Jean Paul Sartre. Para él, la conciencia sólo puede ser tal si logra, como entidad, hacerse conciencia de algo. Sartre asumió la contingencia implícita de la conciencia al afirmar que: “para la conciencia no hay ser fuera de la obligación precisa de ser intuición revelante de algo (...) por lo que lo llamado propiamente subjetividad es la conciencia de la conciencia”.¹

La contingencia de la conciencia radica en que depende de algo de lo cual ser consciente, es decir, es una conciencia sometida a

aquello de lo cual puede ser conciencia; aún más, si la subjetividad es la conciencia de la conciencia entonces, de acuerdo a términos sartreanos, será una conciencia refleja. La subjetividad en este plano no es el yo. El hombre no conoce todo lo que hay en él, todo lo que le sucede ni todos los motivos por los que reacciona ante ciertas circunstancias.

La conciencia, según Sartre, también aporta la esencia de las cosas puesto que “es un ser cuya existencia pone la esencia e inversamente es la conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia”,² de tal modo que al existir es ya ella misma. En lo que se

1. SARTRE, Jean Paul, *El ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 2006, p. 31.

2. *Ibid.*, p. 32.

refiere al problema del ser, Sartre dice que “no puede ser *causa sui* a la manera de la conciencia”.³ Por lo que se asume que la conciencia es la que otorga al hombre su esencia en medida que este último sabe quién es. Sin embargo, el hombre nunca sabe quién es, debido, precisamente, a que la conciencia no capta todo de él. ¿Cómo puede un hombre saber quién es si sólo puede valerse de lo que hay en la conciencia sobre él? Y más todavía, ¿cómo creer que la conciencia es *causa sui* de sí misma si, para ello, depende de ser conciencia de algo para ser? La contingencialidad no permite depositar su causalidad originaria hacia sí misma.

2. La opacidad del ser sobre sí mismo

Sartre afirma que “el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo (...) el ser es lo que es”.⁴ De aquí se deriva la ineludible perplejidad que brota al no obtener ninguna garantía de lo que somos. A pesar de que la conciencia muestre algo al hombre de sí mismo, lo mostrado no significa su realidad puesto que el ser mismo es opaco y no se muestra tal como es. Si el ser es en medida que es conciencia de sí, no podrá nunca ser plena conciencia de sí debido a que está lleno de sí mismo y no logra compararse con algo al no salir de sí. De tal modo, pueden generarse seis deducciones: a) el ser es algo ajeno a lo que la conciencia indica sobre el ser; b) la conciencia no aporta información suficiente; c) si lo que conocemos está precedido por la conciencia entonces no tenemos certeza alguna; d) la conciencia no es fiable y debido a que es el único camino para el conocimiento del hombre sobre sí, éste no puede conocerse fiablemente; e) el hombre no puede ser libre sin conocimiento de su entidad libre; f) la libertad no es más que un juego más de la conciencia.

Que el hombre a lo largo de la historia de la humanidad no haya dejado de preguntar se debe, precisamente, a que la ausencia de respuestas ha sido el sostén de la historia del pensamiento.

Debido a la opacidad del ser del hombre ante sí mismo, permanece escondido detrás de las sombras que su conciencia observa. Por ello, se entiende que el ser del hombre permanece “increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser en sí está de más por toda la eternidad”.⁵ Independientemente a la creencia o no sobre el sentido del ser, puesto que coincide en la insuficiencia de sentido que el ser muestra por sí mismo, la cuestión principal es sobre si -después de esto- se asume que tal ser es libre. El ser en sí, en lo cotidiano, recibe la influencia de la conciencia, se relaciona al ser de la conciencia sin serlo. Aceptando estas posturas, puede estarse más cerca del nihilismo que de la confianza y creencia de la libertad. Tal parece que Sartre, teniendo todos los elementos para ser un nihilista congruente, siguió obstinado ante la posibilidad (supuestamente confirmada) de la libertad.

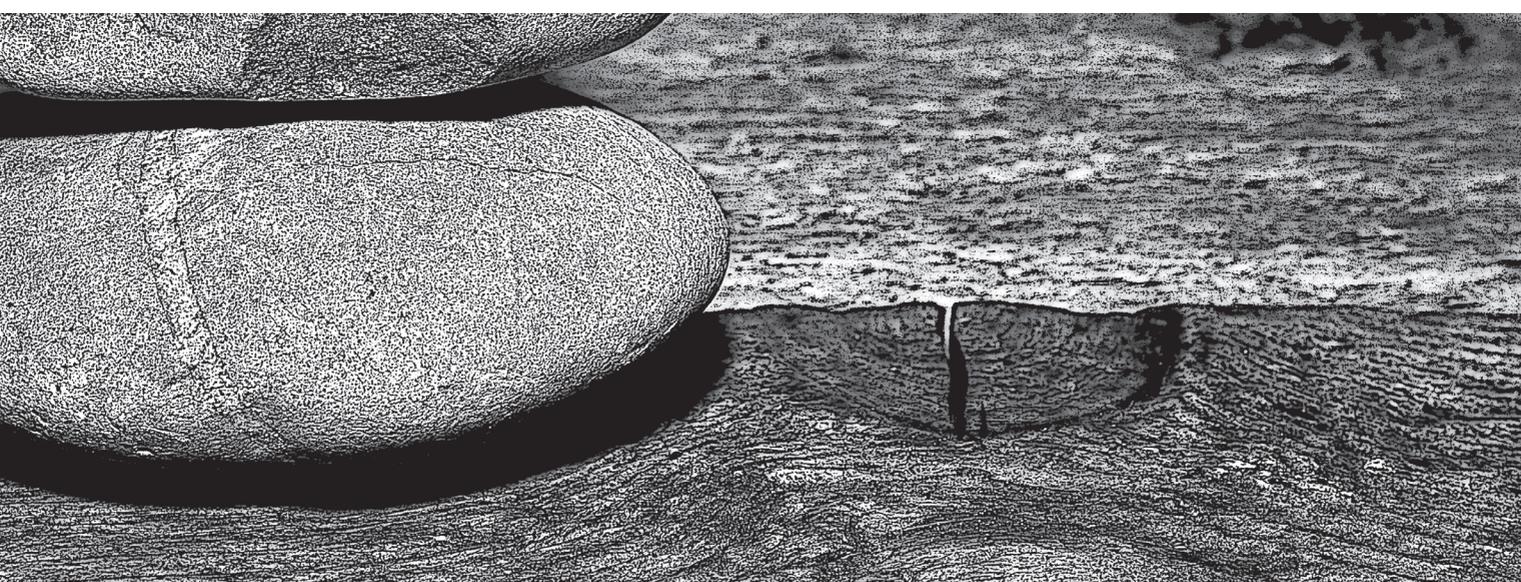
El yo aparece para sí cuando la conciencia lo define. Tal conciencia, al ser ella misma la que se observa, no puede vislumbrar más que aquello que ella misma no es. Del mismo modo, percibe algo que el individuo no es, por tanto, percibe el vacío del ser. De ahí se deriva que las opiniones, juicios, ideas, convicciones, pensamientos, fortalezas, actos y sentidos, tienen su base en algo que el individuo no es. La nada propia, lo ajeno a uno mismo, es lo que se ve. Esta es la nada que el hombre posee en la conciencia sobre sí debido a que la imagen que tiene de sí

***Para saber más:**
Un abordaje dentro de estas problemáticas desde la literatura de J.P. Sartre puede encontrarse en la novela *La náusea*. Asimismo, para saber más sobre J.P. Sartre, y las distintas problemáticas y evoluciones de su pensamiento, vid: Annie Cohen-Solal, *Jean-Paul Sartre*, Anagrama, Barcelona, 2005.

3. *Ibid.*, p. 35.

4. *Ibid.*, p. 36.

5. *Ibid.*, p. 38.



***Para saber más:** Sobre la relación entre libertad y nihilismo en el pensamiento de Jean Paul Sartre, vid: Remedios Ávila, *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Trotta, 2009 y Joaquín Maristany, Sartre. *El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Anthropos.

es una ausencia que percibe de sí mismo y nunca su ser, nunca su yo. Por ello, la nada percibida tiene como producto el ser creado por la conciencia. El yo no es lo que es, no hay yo y lo que la conciencia nos muestra es, propiamente, una ficción. En el caso de que el yo del hombre exista, jamás estará el hombre mismo en contacto con él, a pesar de que él lo sea.

Absurdo es considerar, desde esta perspectiva, que si la conciencia no contacta con el yo que el hombre es, sí lo haga con aquel que no es el propio yo, es decir, con el otro. Del otro, el prójimo, sólo es posible percibir su otredad a través de las ficciones del yo que se ha creado cada humano y su nula diferencia siempre maquillada de distinción. Si el yo no es percibido por un hombre entonces él mismo será también un otro para sí.

El hombre sólo puede contactar los actos que desde su entidad realiza pero no su ser; se percibe enojado o cansado, excitado o hambriento, pero el ser no es nada de eso, sino que es lo que está detrás; el ser permanece escondido tras las cortinas de la cotidianidad, tras el maquillaje de la conciencia. Velado para siempre y causando el desvelo en la noche de la vida. Sartre supone que el acto muestra al ser y que lo aparece, pero tal cuestión no es sostenible debido a la imposi-

bilidad del conocimiento, la parcialidad de la realidad que los ojos condicionados perciben a través de una mente que desconfigura⁶ y a la infinita inmensidad de las posibilidades que jamás se captarán. Siendo así, el hombre termina siendo, tal como refirió Camus, “preso de sus verdades”.⁷ En esa prisión se permanece indefinidamente puesto que “un hombre que toma conciencia de lo absurdo queda prendado para siempre a él”.⁸

3. La duda y el carácter incompleto de las respuestas

Para Sartre, la duda sobre las cosas supone la posibilidad de una respuesta contraria a la que esperamos. Cuando no hay esa posibilidad de respuesta contraria, entonces, realmente no hubo una duda. Ante la duda viene la interrogación y ésta supone que “aceptamos enfrentarnos con el ser trascendente de la no-existencia”.⁹ Implica también que “se caerá quizás en la tentación de creer en la existencia objetiva de un no-ser”,¹⁰ y eso es precisamente lo que deseo poner en la mesa de debate en este momento.

En primer lugar habría que hacer notar que Sartre supone que “la interrogación implica la existencia de una verdad”¹¹ y ante eso es posible cuestionar: ¿realmente no existen

6. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., “El ojo y la mente”, en OSBORNE, H., *Estética*, FCE, México, 1976.

7. CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2006, p. 47.

8. *Ibidem*.

9. SARTRE, op. cit., p. 43.

10. *Ibid.*, p. 44.

11. *Ibidem*.

preguntas cuya respuesta no sea unívoca o que, incluso, puedan no tener respuesta? Si la esencia de una respuesta consiste en la satisfacción del receptor o que la respuesta sea entendida, consensuada o comprendida, entonces probablemente existan algunas respuestas, pero el gusto de un interlocutor por la respuesta no implica su unicidad. Más allá del posible consenso sobre la veracidad de una respuesta, está claro que ciertas preguntas no dejarán de realizarse porque se haya supuesto que existe una respuesta dada anteriormente. Ahora bien, si las respuestas no son las adecuadas es porque tienen en sí mismas una parte de no-ser, de no constituir la respuesta. Con tal perspectiva, toda respuesta o explicación posee en sí misma la negación o alteridad y, en ese sentido, no hay respuestas suficientes ni, mucho menos, respuestas absolutas.

No solamente “la posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser”,¹² sino que además el no-ser implícito en las respuestas a las preguntas que nos hacemos por el mismo no-ser, generan la continuidad de la existencia del no-ser. Dicho de manera más clara: cuando el hombre pregunta sobre la veracidad de algo es porque entiende que entre las respuestas existe un no; por ejemplo, si se pregunta sobre si la vida tiene o no sentido, se entenderá que existe la posibilidad de que no lo tenga. Si el hombre se responde a la pregunta sobre el sentido afirmando que el amor lo es, entonces, esa respuesta por el hecho de existir, tiene ya contenida un no-ser puesto que no será la respuesta apropiada para todos los hombres. Cuando el ser del hombre que eso consideró se agote en el intento de ser correspondido, cuando le aletarguen las condiciones que implica el amar y ser amado o en el momento en que observe que no está satisfecho realmente, entenderá que la respuesta no es

satisfactoria; toda opción contiene la posibilidad de no ser *la* respuesta. Todo lo que es contiene una nada de sí mismo.

La posibilidad de seguir cuestionando es la prueba más clara de que el hombre es poseído por la carencia, en sus preguntas y en sus respuestas. Que el hombre a lo largo de la historia de la humanidad no haya dejado de preguntar se debe, precisamente, a que la ausencia de respuestas ha sido el sostén de la historia del pensamiento.

La convicción de las repuestas nunca ha supuesto la pureza de las mismas. Lo contrario sería equivalente a que un ciego afirme que el entorno es *oscuro* porque él la percibe así y que nos obligue a reconocer que es como él dice. Pero no sucede de ese modo, comprender totalmente la realidad es una meta inalcanzable, de la misma manera que lo es comprender el yo, el sentido y la libertad. Lo único alcanzable, en ese caso, es la duda debido a la carencia, el contacto con la nada de las respuestas, no en el sentido de que se posea a la nada sino en el sentido de que nos posee y está siempre presente detrás de todos los escudriñamientos humanos.

Para René Descartes, lo único de lo que no se puede dudar es de la duda misma. La nada soporta la posibilidad de toda duda posible y, además, posee longevidad plena puesto que encierra las respuestas humanas en el mundo presente y en todos los posibles. La eficacia de la duda será tan profunda como la cavilación que el hombre pueda realizar. Para el hombre honesto no es posible evadir la duda, por el contrario: ésta resurge con nuevas fuerzas y connotaciones. Así, la duda es la captación de la presencia de la nada en nuestras respuestas. Presencia que se vuelve un hecho –al menos en nuestra percepción– tras la insatisfacción de nuestras respuestas. ¿Cuál respuesta es incompleta? Todas. La única diferencia es que el hombre se ha afechado más a algunas que a otras, depositando

12. *Ibidem*.

en las primeras su estabilidad anímica y emocional. ¿De qué habría de sentirse seguro un individuo cuando antepone una respuesta como única y verdadera? La única seguridad es la propia incertidumbre que genera en la duda que después quiere ocultarse.

El miedo a no saber, a la insoportable veracidad de la incertidumbre, es la fuente de los dogmas, la tradición, el autoritarismo y todo aquello que, a primera vista, parece incuestionable. La nada e insustancialidad de las respuestas aliena, posee, abusa del hombre una y otra vez y, ante eso, no es posible creerse aún virgen o, peor aún, creerse sabio. La carencia es en sí misma la posibilitadora de la duda.

4. La nada, la negación, el límite y la carencia de la libertad

Cuando Sartre niega las potencias no percibe que una de entre las potencias de las cosas es, precisamente, dejar de ser y que ese no-ser potencial está siempre merodeando al ser, constituyéndolo ontológica y materialmente puesto que lo que no es materia permite que la materia sea lo que es. El límite de las cosas permite que las cosas sean lo que son puesto que si no hubiera un límite entre ellas no serían más que una gran masa enorme sin división, todo sería lo mismo.

El límite del hombre es su corporeidad. ¿En qué momento comienza y termina un hombre físicamente sino donde inicia y acaba su cuerpo? El límite que rodea al hombre es lo que le permite ser lo que es, entre otras cosas.

La libertad, como indeterminación, está fundada en una nada, en un no-ser que puede devenir en un ente siempre en contingencia y que implicará el no-ser de la libertad. Asimismo, no ser libre dota al hombre de una determinación (no serlo) y podría deducirse que la no determinación daría al ser la libertad. Sin embargo, no es posible hablar de esa

posibilidad si antes hemos referido a los límites implícitos en la corporeidad. Toda libertad supondría, forzosamente, la posibilidad de ser perdida en la nihilización de la misma para la posibilitación de la determinación. Sartre propuso una libertad ontológica, es decir, una libertad que no puede no ser y por tanto al no poder no ser tampoco es. Según el falsacionismo de popperiano¹³, según el cual sólo puede afirmarse lo que puede ser negado, la libertad sartreana es ilusión ilusa, la cual es distinta de la utopía. Aunque Sartre afirma que el ser y el no-ser no son contrarios, estos tampoco pueden estar juntos (en acto) al mismo tiempo, sino que el ser y el no-ser son la fuente posibilitadora del acto y la potencia.

Cuando el hombre piensa en una línea horizontal, al estilo de una recta numérica con un cero mediando los números positivos y negativos, asume que contiene al mismo tiempo ambos opuestos, sin importar que no los tenga en la misma ubicación, que no representen lo mismo o que sirvan para identificar lo contrario de cada uno a pesar de encontrarse en un único ente, en la línea. Lo limitado de nuestra percepción y la imposibilidad de poseer una perspectiva universal de cada cosa no nos permiten ver con el mismo criterio de ambivalencia las realidades cotidianas.

Cuando Sartre niega la posibilidad del acto y la potencia, contradice la existencia del ser y el no-ser, los cuales interactúan a partir de aquéllos conceptos fundamentales. Todo lo que es puede no serlo y todo lo que no es (aun en referencia a un ente que es) puede llegar a ser de un modo distinto a la entidad (el objeto o la cuestión a la que estaba inicialmente referido y a la que le debe la previa existencia como potencia) de la que antes era el no-ser.

En ese sentido, la libertad sólo existe dentro de la posibilidad del no-ser de la libertad, a partir de la contingencia de la misma,

13. Cfr. POPPER, Karl, *Conocimiento Objetivo: Un Enfoque Evolucionista*, Técnos, Madrid, 1988.

de su no-ser que aguarda. Del mismo modo, la determinación no supone la erradicación de una posible libertad en un mínimo posible. Hablaríamos, en este caso, de una libertad dialéctica, situada, interactiva, dual. No hay libertad como tal sino la posibilidad de la bipolaridad de la determinación. Una dualidad análoga es la que suele referirse en cuestiones de fondo y forma. Ambas dependen de la perspectiva del que mira y, si dependen de una perspectiva, entonces, una vez excluida la variabilidad de la subjetividad, la forma es el fondo y el fondo es la forma. La afirmación absoluta de la libertad no es más que un absurdo sartreano. Los extremos opuestos son sólo referenciales, el hombre no está situado en la determinación plena ni en la plena indeterminación. No se trata de tibieza elemental, se trata de una dialéctica reiterada.

Curiosamente, cuando se niega la nada, la nada es en la negación y se afirma en la negación. No puede existir un extremo sin la contraparte, por ende, no hay un Absoluto que no sea contingente a la nada. En la perspectiva medieval, lo único que se entiende sin contraparte es la Deidad; se entendía que si hubiese un contrario categorial se trataría de una dualidad divina (en el sentido del otro extremo de la misma) y esto despedaza la noción jerárquica de la divinidad sobre el resto de lo que es. Las nociones fantasiosas sobre lo opuesto a la divinidad, percibido como el Mal supremo, no son realmente una contraparte dicotómica pues la divinidad suele proponerse como la que somete a su contrario y, al someterlo, reduce su semejanza. Ahora bien, en el entendido de que todo tiene contrapartes, la divinidad sería la contraparte que nos explica (tranquilizando a muchos) lo que no hemos logrado comprender. Es

Tal parece que Sartre, teniendo todos los elementos para ser un nihilista congruente, siguió obstinado ante la posibilidad de la libertad.

decir, la idea de la divinidad como respuesta a las encrucijadas humanas, a los misterios de la vida y a la cuestión sobre el origen y el sentido, es la contraparte al vacío que inunda al hombre tras el reconocimiento de la nulidad de respuestas. La noción de Dios es una opción tranquilizante que se vuelve, más que una divinidad sustancial, en una fantasía que representa (ilusamente) el contenido de respuestas que son la contraparte a la no respuesta de las preguntas básicas y fundantes. La personificación (antropológica o no) de lo divino no es sostenible tras un riguroso análisis filosófico.

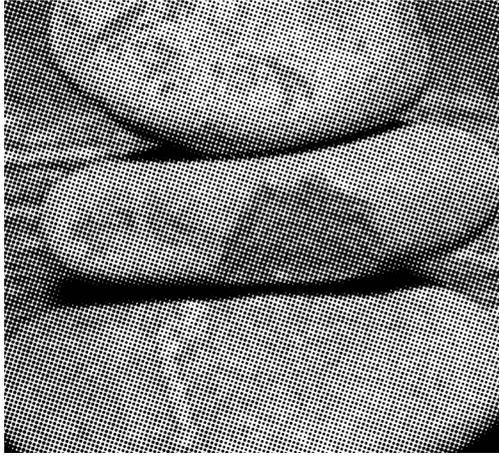
Cuando Sartre refiere que el ser es algo absoluto desea afirmar la absoluta situación de libertad que le proviene al hombre simplemente por ser. Del mismo modo, afirmó que de la nada no emerge el ser, sino que a este le corresponde una libertad absoluta proveniente de algo superior que Sartre nunca explicó. ¿Cómo

entender en el filósofo francés la referencia de algo absoluto si la nada había sido negada como fuente del ser? Hay en Sartre, tal parece, un ateísmo con aires de trascendencia metafísica. El afán sartreano de fundar una noción de absoluta libertad basada en la indeterminación puede juzgarse incomprensible.

Así como sucede con la bondad y la maldad, que son aparentes dicotomías que no son tan divisibles entre sí, sucede con el resto de las nociones sobre las cosas o personas, a pesar de que lo percibamos caóticamente¹⁴ debido a que el hombre no es capaz de un pensamiento secuencial absoluto.

Del mismo modo, el camino de mejora en un individuo tiene que ver con la experiencia de fragilidad que él mismo haya tenido, con su percepción de ser un ente

14. Vid. BALANDIER, Georges, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1997.



necesitado y contingente. No se encuentra el desarrollo personal en los extremos, la virtud, la excelencia o la perfección, ni en lo opuesto a lo denigrante, la mala fama o la soledad, sino que se es siempre un devenir dialéctico. La añeja propuesta maslowiana de la pirámide de crecimiento¹⁵ tendría que ser concebida, más bien, como una espiral en la que se incluyen infinidad de necesidades más, puesto que no es más realizado el que satisface todas sus necesidades, sino el que ha logrado resignificar la carencia. Cuando el hombre permita a sus carencias ser y estar, evitará convertirse en un ente que, de forma obsesiva, luche contra sus vacíos sin entender que la nada le constituye del mismo modo que su ser.

Sartre supone que “el hombre es el que ha traído la nada al mundo”¹⁶ pero –en todo caso– lo que el hombre ha hecho es darse cuenta de que la nada está en lo que ve y en lo que no. Si la conciencia, para ser consciente de algo, necesita que ése algo sea, así pues la conciencia de la nada necesita a la Nada para ser conciencia de ella. Lo que el hombre percibe de la nada, lo que puede contemplar, nunca será lo que la Nada es. De tal modo, no

es el hombre quien genera a la Nada, sino a las nociones que de ella debe hacerse debido a su imposibilidad comprensiva.

Antes de que el hombre viniera al mundo, él mismo era un no-ser en el mundo. ¿Qué hizo surgir al hombre en el mundo sino su misma entidad de nada específica con potencia de ser? La evolución de la célula primigenia permitió el advenimiento del hombre, antes de eso habitaba en los confines de la Nada. La Nada ha estado antes del hombre puesto que el hombre mismo se constituía en ella antes de ser en el mundo.

Sartre menciona que la nada surge del ser y que siempre es primero el ser. Al referir que: “jamás lo objetivo saldrá de lo subjetivo, ni lo trascendente de la inmanencia, ni el ser del no-ser”,¹⁷ olvida que si la libertad puede obtenerse es porque existe la opción de no obtenerla y convertirla, por ello, en un no-ser. Para que la libertad sea posible es necesaria, inobjetablemente, la imposibilidad de la libertad. De tal manera, no hay libertad ontológica puesto que no es posible la existencia de la libertad sin un hombre que sea libre o que contenga la libertad. Tal hombre podría ser o no ser o, bien, perder la libertad o no obtenerla, debido a que la libertad es contingente a aquel que la posee.

La libertad no es un absoluto si se considera que es una construcción conceptual que el hombre, angustiado por su ausencia, crea. Y si de lo subjetivo no puede obtenerse lo objetivo, tampoco será posible extraer lo absoluto. La libertad sartreana es una ilusión comprensible si se toma en cuenta que de la nada de algo, su ausencia, su no-ser, su expectativa, es que adviene la existencia de la ficción sustituta.

15. Vid. MASLOW, Abraham, *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1993.

16. SARTRE, *op. cit.*, p. 66.

17. SARTRE, *op. cit.*, p. 31.

LA ESPERANZA A PARTIR DEL SER DEL HOMBRE. RAZÓN Y SIN-RAZÓN DE LA ESPERANZA EN ERNST BLOCH

LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN*

Si se mira largo rato en la oscuridad, siempre hay algo ahí.

Yeats

La esperanza es el único sudario que cabe tejer para las víctimas del pasado.

Pierre Bouretz

La esperanza viene del amor, del ser amado y del poder amar.

Otilia¹

*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.

Introducción

¿En qué vale la pena esperar? Uno de los rasgos de nuestro tiempo parece ser cierta dilución no solo de una esperanza trascendente, sino de esperanzas intrahistóricas que dibujen un horizonte de sentido claro, que irradie una potente fuerza de motivación para poder esperar en que la humanidad, ser hombre y enfrentar la vida y sus dificultades, es algo que bien vale la pena. Los proyectos políticos suelen ser esbozados sobre una aparente voluntad de una previsión total del futuro y de un férreo tecnocratismo que esconden la falta de claridad de rumbo. Sus programas se ostentan como un conjunto de consignas demagógicas que socaban las bases de la confianza en las acciones del Estado.

No parece haber ya una esperanza que aglutine y movilice los entusiasmos co-

lectivos, que contenga más que proyectos individuales a corto plazo, animados por una tímida fuerza de realización cuyo éxito ocurriría de manera más o menos fortuita, o acaso, que sea el fruto de la menor o mayor confianza en nosotros mismos y en el mundo de posibilidades a nuestro alrededor. Nuestra actitud frente al futuro oscila entre una voluntad de control y de cálculo y un abandono “a lo que venga”, fruto de una decepción o de un miedo de lo que realmente pueda ocurrir, y que fácilmente se expresa en un *carpe diem* o, en el peor de los casos, en una vida sin sentido.

Lo que parece dominar la mentalidad común es el sentimiento de estar solos en el mundo, en una verdadera intemperie.² Solos como “señores de la creación”, como quien

1. Fragmento del testimonio de Otilia, activista y defensora de los derechos humanos, en el marco del 12º Foro de Filosofía, del Instituto de Filosofía, el 19 de Marzo de 2015.

2. Cfr. MARTÍN VELASCO, Juan, *Vivir la fe a la intemperie*, Narcea, Madrid, 2007, pp. 89-116.

tiene oportunidad de sacar el mayor provecho de lo que la vida le depare, o de lo que la ciencia y la técnica, una buena preparación en estos terrenos, nos permita adquirir, extraer, acrecentar y gozar. Nuestros sueños equivalen a nuestros cálculos. Las promesas de luz, gozo, paz verdadera, apenas si nos parecen reales. Como podemos, ocultamos nuestros malogros. El temor al fracaso lleva a abstenerse de hacer proyectos que demanden de mucha entrega y energía, tanto en lo personal como en lo social. En general, parece ser más importante que parezca que “todo va bien” que poner los medios para que efectivamente así sea y se mantenga. Frente a las grandes dificultades, las que se nos presentan como sin solución a nuestras manos, suele prevalecer una pálida confianza en que “al final las cosas saldrán bien” sin que tengamos ni razones que la avalen ni vivencias que la sustenten.

El dolor de las víctimas del hambre, la injusticia y la miseria nos mueve, en ocasiones, como un tábano, a buscar alivio y solución. El tamaño de su esperanza no equivale necesariamente al del alivio que esperan ni a la disposición que tenemos para dar una respuesta solidaria. Las situaciones de hambre, de guerra, de terror y de abandono en que sobreviven millones de personas han robado los sueños de muchos de ellos. Y para quienes aún acarician algunos, éstos se presentan, con su exigente demanda de atención y, eventualmente, sacrificio de lo propio, como un fuerte interrogante o como un cuestionamiento de su legitimidad.

Millones de seres humanos ya han dejado de esperar. A quienes “va bien” según su propio interés por poder gozar de lo que ya tienen, suelen centrar su esperanza en ese su bien tenido y su bien-estar o, al menos, en conservarlo. La esperanza de unos y otros no

se toca, no se suma, no es sueño común, es contrario y puede provocar conflicto e incluso la muerte. Pudiera decirse, en el lenguaje religioso, que no nos sabemos el sueño de nadie. No parece haber un Dios que anhele nuestros anhelos, ni una historia *salutis*. Todo parece un conjunto fragmentario de logros y malogros, y aun así nos empeñamos en que la esperanza muera al último, sin saber exactamente en qué ni por qué.

En el campo de la filosofía, han existido pensadores que se han interrogado sobre la esperanza. Uno de ellos fue el filósofo marxista Ernst Bloch (1885-1977), quien

La esperanza es un afecto que aspira y convoca a realizar los contenidos de la utopía que parecen verosímiles.

dedicó su vida y su ingente obra a profundizar en el sentido del hombre de cara a un futuro libre de alienaciones. Fue este pensador de la esperanza uno de los más fecundos y audaces del Siglo XX. Ante las preguntas ¿Qué es la esperanza? ¿Cuál es su fuente? ¿En qué vale la

pena esperar todavía? ¿Qué razones tenemos para hacerlo? En los umbrales del Siglo XXI, en este artículo nos proponemos hacer un acercamiento al complejo pensamiento de Bloch, en búsqueda de algunas respuestas y con el ánimo de entablar un diálogo con su posición humanista, desde presupuestos muy distintos a los suyos.

El hilo conductor del presente trabajo es la pregunta por la posibilidad de una esperanza real fundada solo a partir del ser del hombre y que tiene su punto de llegada en el hombre mismo. ¿Es sustentable un humanismo fundado solo en el hombre y orientado al hombre por-venir, que ha optado decididamente por una “trascendencia sin trascendencia”? Exponemos la experiencia que detona el conjunto de su obra. En ella, la vivencia del instante juega un papel decisivo, por lo que nos detendremos brevemente en la fenomenología que Bloch hace de ella. Al presentar a este filósofo nos ha parecido

obligado hacer referencia a la lectura que hizo del marxismo, pues es desde ella como reinterpreta la apertura al futuro y la utopía, contraparte de la esperanza subjetiva. Después se presenta su noción de “trascendencia sin trascendencia”. Finalmente se exponen algunas cuestiones abiertas, para cerrar con algunas reflexiones en las que buscamos dejar constancia de algunas lecciones que es posible sacar en el intento de dialogar este fecundo y desafiante pensador.

1. La conmoción fundante

Fue el mismo Ernst Bloch quien describe su “único pensamiento original” como fruto de una experiencia clave:

A mis 22 años llegó el rayo: El descubrimiento de la conciencia de lo todavía-no, la familiaridad de sus contenidos con los contenidos igualmente latentes en el mundo. Especialmente en el trabajo creativo se rebasa un impresionante límite que caracterizo como el lugar de paso hacia lo aún no consciente. Esfuerzo, oscuridad, hierro crujiente, la quietud del mar y el viaje feliz se encuentran en este lugar. En él se erige, mediante una feliz irrupción, la tierra en la que nadie había estado todavía, sí, que ella misma todavía no había sido. La que ocupa al hombre, al mismo tiempo, caminante, compás y profundidad. Un tenor decisivo quedó anotado con aquella marca, junto con el concepto de Patria (*Heimat*) que solo entonces se construyó.³

La conciencia de lo aún-consciente se convirtió para Bloch en la llave del mundo,

entendido, por una parte, como la gran realidad abarcadora en la que rigen las reglas del trabajo y las regularidades aún no abarcadas; por otra, como el saber que cada sujeto tiene sobre sí mismo, y que busca su propia identidad para no perderse en la desorientación en la que se le presenta el mundo objetivo. La realidad encierra mucho más posibilidades de las que el hombre de buen sentido está dispuesto a aceptar. El futuro mismo puede convertirse en el gran esbozo en el que se cumplen todos nuestros anhelos y en el que las esperanzas llegan a su fin reconciliador. El “auténtico futuro” está muy lejos de la mera repetición, y es siempre más que el mero pensar que nace del deseo.

2. Fenomenología del instante y apertura al futuro

Bloch toma como punto de partida la constatación de que la cultura europea, desde hace mucho tiempo, es ya una cultura sin fe y por consiguiente sin esperanza. “Nosotros” – se dice generalizando, “ya no tenemos una metafísica”, es decir: nosotros, un círculo amplio de la población intelectualmente conductora de Europa, nosotros alguna vez judíos, alguna vez cristianos. Nuestra vida “desde hace mucho se ha vuelto vacía. Se tambalea sin sentido de aquí para allá”, así se lee en la introducción al *Espíritu de la utopía*. Y se pregunta: ¿Cómo es posible encontrar de nuevo una visión, un sueño de la vida “por cuya causa valga la pena vivir”? (U: 309).⁴ ¿A partir de dónde podemos hacer que llegue a nosotros nuestra verdad? Nuestra situación de partida es la del no-saber, una especie de abandono metafísico que trae consigo que los que se sienten afectados por él no pueden simplemente ser remitidos

3. BÖHMLER, Otto A., *Sternstunden der Philosophen. Schüsse erlebte grosse Denker, von Augustinus bis Karl Popper*, C.H. Beck, München, 1998, p. 138.

4. Seguimos aquí la exposición que hace Gerd Haeffner de la fenomenología del presente en Bloch. Cfr. HAEFFNER, Gerd, *In der Gegenwart leben. Auf dem Spur eines Urphänomens*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Colonia, 1996, pp. 63-85. Haeffner cita de las obras completas de Bloch (1969) *El Espíritu de la Utopía* (Geist der Utopie = U); *Huellas* (Spuren = Sp) del año 1919-1924, obras en las que se encuentra lo fundamental de la obra de Bloch, más tarde desarrollada en el *Principio Esperanza*. En lo que sigue, seguiremos esta nomenclatura para abreviar el título de las obras.

a una *patria* cualquiera. El hombre moderno no quiere simplemente recibir, crear. Lo que busca se le presenta como algo exterior, histórico, no metafísico.

Buscamos sentir la vida en su interna vitalidad. No solo somos observadores capaces de poner cualquier cosa frente a nosotros como un objeto, siempre inferior a nosotros, al que podemos subordinar. Es fundamental el poder experimentarnos como mirados, “afectados” y, así, “puestos a prueba” en lo más íntimo de nuestro ser. Por medio de esta experiencia de ser “mirados por la verdad” puede brotar una nueva fe, la fe acompañada de esperanza potente que nuestro tiempo necesita. Bloch, como él mismo lo expresa (U: 212), está en búsqueda de una nueva forma de la “vivencia-Damasco”. Una vivencia así no puede ser sustituida por nada, como tampoco puede simplemente ser “hecha” por nosotros mismos. Solo en la experiencia de estar remitidos de vuelta hacia nosotros mismos, en el mismo “yo pregunto” puede mostrarse la luz capaz de indicar la dirección a nuestra búsqueda. La luz que precede nuestra búsqueda consiste en el hecho del mismo poder- y deber-preguntar por lo que somos.⁵

La estructura ontológica de la persona apunta ya a la esperanza. El lema de su obra, desde *Huellas*, el *Espíritu de la utopía* pasando por las lecciones de Tubinga de 1963 hasta el *Experimentum mundi* (1975) dice: “¿Y ahora cómo? Yo soy. Pero no me poseo. Por eso, únicamente devenimos, nos vamos haciendo”. El hecho de que nuestro ser consista en el “llegar a ser” tiene su fundamento en que vivimos en la tensión entre “soy” y “me tengo”, entre la oscura inmediatez y la claridad. El trascender de la persona es el gran

tema de la obra de Bloch. *Una trascendencia sin trascendencia*. Existir significa estar en tensión. Tendere significa vivir hacia algo. El carácter fundamental de la vida es tendencia, intencionalidad: detenerse en algo en vistas hacia algo futuro, esperado, por alcanzarse, ser en lo otro. *La vitalidad del sujeto vive en algo distinto de él*.

Bloch busca un nuevo comienzo y lo encuentra en el ser humano como un ser inacabado que busca ir perfeccionando su ser deficiente. “Siempre en camino y expectante, esperanzado y anhelante; en capacidad de anticipar el futuro en esperanza y utopía⁶, todo a partir de la inmediatez del instante vivido, preñado de posibilidades impredecibles. Ese instante se caracteriza por su oscuridad, en un doble sentido: negativamente, como carencia de luz, y positivamente, como algo que encierra una plenitud aún desconocida. Ambas afirmaciones se complementan mutuamente.

Cuando en 1964 se le preguntó a Bloch lo que pensaba acerca de su propio pensamiento fundamental, respondió que lo cercano no lo podía ver. Observaba “el proceso histórico y el proceso del mundo como el intento de generar lo que se fermenta y se mueve en la X de lo inmediato, a lo que tiende y lo que está latente.” Lo “oscuro” está aquí en contraste con lo “claro” con la “luz”, es aquello que se cierra frente a la luz. Pero *lo oscuro también puede contener algo que puede llegar a la luz*. Bloch supone que lo oscuro del instante no solamente trae consigo la imposibilidad de una auto-presencia inmediata, sino que es también el fundamento oculto para el despliegue del “ser” en el tener.

El instante vivido es “nuestra profundidad inagotable”. Se trata de nosotros mis-

5. Este asombro tiene dos condiciones: por una parte, que nos veamos a nosotros mismos a cierta distancia, como algo objetivo, dado que es posible asombrarse de aquello que se encuentra frente a nosotros; y por otra, que la distancia que hace que esto sea posible no sea tan grande que llegue la destrucción del juego recíproco que se da entre ser familiar a uno mismo y volverse uno mismo cuestionable. Esta posibilidad es lo que está a la base del asombro por nosotros mismos, que habrá de sostenerse “como pregunta” (U: 249) a fin de poder escuchar su mensaje interno.

6. Cfr. GARCÍA REYES, Mario Alberto, “Esperanza y utopía en Ernst Bloch: un mundo posible y mejor” en *La cuestión social*, IMDOSOC, año 23, No. 1, p. 79; GIMBERNAT, J. A., *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1983, p. 45.

mos, de nuestro estar siendo. No como algo provisional, sino “interminable”. El verdadero “rostro” de nuestro ser oculto todavía en esa profundidad está por ser descubierto.⁷ Se trata de una “profundidad”, que tendría un “rostro descubrible”.⁸ Todo lo que el hombre puede ser, el *Homo absconditus* está contenido en el instante.



desconocido que solo se esboza como en destellos. La vida es esencialmente un estar-en-tensión hacia eso que se esboza y que es desconocido, que en este sentido es algo utópico, no ubicable en un marco conocido y que nos es dado solo *en virtud de la atracción que ejerce sobre nosotros. El futuro participa así de la oscuridad y de la plenitud del instante.*

La vida humana de cada instante ha de ser vista en el contexto más amplio del comienzo. En la existencia humana surge algo que antes no existía; algo superior surge de algo inferior sin que se pueda reducir a ello. Este sería el punto originario de lo nuevo que puede florecer; el *novum* radical de un poder sorprendente dentro de nosotros, de nuestra capacidad de rebasar aquello que conocemos de nosotros mismos en vistas a un “más”.⁹

Es tarea de la filosofía la de abrir el potencial de lo pasado aún no vivido al sentido de la vida y ponerlo ante la conciencia como futuro. Esto puede aplicarse a la historia de cada cual, a la historia de relaciones humanas y a la historia de la humanidad como un todo. Al pasado preñado de semillas aún no desarrolladas, rico en potencial, corresponde el futuro de lo “todavía no” decidido. El futuro es algo que viene a nosotros como lo

En la vida cotidiana el fluir de los instantes presenta un carácter discontinuo en virtud de la luz que, irrumpiendo la banalidad, brota de algunos de ellos. En el mero hecho de que ahora escribo, leo, fumo, puede residir todo el misterio de la existencia. Esto lo vislumbramos a la luz de los instantes extraordinarios, cuando estos arrojan una luz sobre la vida entera. Son ellos los que nos hacen sentir que la vida no coincide consigo misma. La no-identidad de la vida ordinaria, la forma habitual de realización del presente se convierte entonces en un problema, pero también, indirectamente, en una promesa. La experiencia de esa no identidad alimenta la esperanza de una experiencia de identidad, del “utópico” coincidir del ser y el vivir.

Este es el “instante” en sentido eminente: cuando nuestro ser no es un fluir de aquí para allá, sino que cobra consistencia.

7. A este respecto, resulta significativo que Bloch haga referencia a la segunda carta de Pablo a los Corintios (3, 18): “Portando, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor”. “Portando, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor”. Cfr. *Biblia*, Sociedad Bíblica Americana, traducción de Nacar-Colunga, México, 1960. N de. T.
8. Bloch utiliza numerosas expresiones sinónimas para esta profundidad. Formulaciones como “lo más interior”, lo más “interno”, lo “profundamente interior” (U: 13, 216, 217, 218, 219) conservan una resonancia del lenguaje místico de Agustín *Confesiones* III, 6,11: Allí se habla de Dios como Aquél que es “más interior que mi propia interioridad” (*intimior intimo meo*) – y sin embargo también como el que está “encima más alto que yo” (*superior summo meo*).
9. El tiempo ha de ser entendido a partir del instante, y no al revés. El futuro guarda una relación directa con el pasado y las formas en que éste puede ser vivido. Hay un pasado definitivamente pasado, muerto. Frente a él no puede haber ningún auténtico futuro. En cambio, hay potencias de la vida que solo pueden presentarse como promesas de un futuro en una consideración ulterior del pasado. “En el recordar se muestran a veces los [momentos] dorados más preñados de significado de lo que fueron, que muestran algo esencial, ulterior, utópico, como regado en lo pasado y que lo rescatan de ahí.” (U: 238).

Es ahí donde el instante vivido se convierte en *nunc instans*. Es el instante-tránsito por excelencia. En él se resuelve el enigma de la existencia; lo oscuro del instante vivido ahora se muestra entonces “como la habitación oscura, profunda, gótica, en un instante, y como este instante [...] que ha llegado a ser el reino de los cielos revelado” (U: 249).

El futuro es algo que desde sí mismo atrae y llega, como “una mirada que nos penetra completamente” (U 218). La presencia ante mí mismo alcanza su forma plena en presencia del otro. La verdad de nuestro ser depende de la alteridad. Bloch da así el paso del yo al nosotros. “En nosotros”- afirma Bloch- arde todavía una luz: “Solo en nosotros arde aún este fuego, el último sueño [...] en nosotros alumbraba aún la luz absoluta [...]” (U 309). Esa luz, “la oscuridad del instante” es lo que alumbraba los sueños diurnos, lo que pone en marcha los deseos, lo que suscita la esperanza.

3. Bloch, marxista

Ernst Bloch mantuvo un diálogo constante con la obra de Karl Marx. Pierre Bouretz considera que, tras la muerte del marxismo, Bloch esbozó quizá lo que aún puede rescatarse de él.¹⁰ “El marxismo bien orientado –afirma Bloch-, liberado y descargado tanto como sea posible de sus malos vecinos, es desde el comienzo *humanity in action*, es el rostro humano realizándose.”¹¹ Según Emmanuel Lévinas, Bloch devuelve al humanismo su dignidad, que Marx le negó. “La filosofía tendrá la conciencia del día después, el compromiso del futuro y el saber de la esperanza, o ya no tendrá en absoluto saber alguno” afirma en el prólogo de su *Principio*

Esperanza.¹² Bloch se pregunta, en un “diálogo entre camaradas” sobre el lugar del sueño en la vida humana. Para Paul Ricoeur, Bloch representa un “kantismo posthegeliano”. Le interesa el anhelo de preservar “la libertad según la esperanza” de la que habla Kant en relación con el Bien soberano, así como de captar sus distintos modos de aparición en la historia de la experiencia humana. Ese es el punto focal de su preocupación: el estatuto de la esperanza en el interior de la conciencia y la experiencia humana.¹³

Bloch es un marxista cercano a Kant, pero intenta superarlo desde sus presupuestos materialistas. El filósofo de Königsberg nombra, según Bloch, al “sujeto de algún modo mesiánico que es el único capaz de fundar la paz utópica.”¹⁴ Kant se abrió a la esperanza al indagar los motivos del deber o los horizontes de la espera. Por eso Bloch reconoce en Kant el valor de la metafísica del sujeto ético, y adopta de él categorías que le permitirán su propia resistencia al nihilismo.

Toda la proyección de la filosofía de Bloch se ha de comprender en el rechazo de una interpretación mecanicista del materialismo histórico, que traduce en términos filosóficos lo que representa el mecanicismo en el orden de la teoría social.¹⁵ La realidad social puede ser alterada en sus procesos; es posible el cambio estructural y, por tanto, el sistema social. Todo el pensamiento de Bloch, puede decirse está articulada por los conceptos que dan cuenta del carácter alterable de la realidad social y de su razón de ser, distinta de una relación mecánica de causas y efectos.

La utopía, si aparece como algo realizable, convoca a la esperanza, que en Bloch es elevada al rango de principio, tanto de su

10. Cfr. BOURETZ, Pierre, *Testigos del futuro: Filosofía y Mesianismo*, Trotta, Madrid, 2010, p. 604.

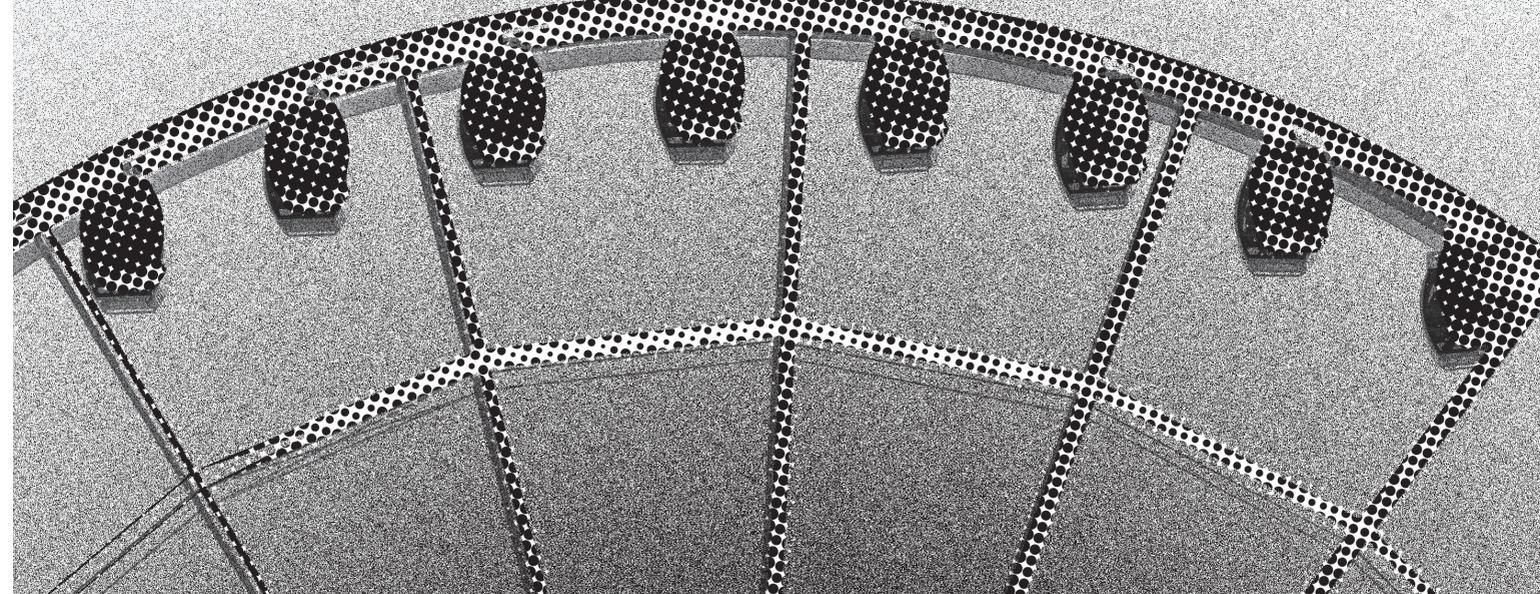
11. Citado por Bouretz, *Idem*, p. 605, N. 36.

12. BLOCH, Ernst, *Principio Esperanza*, (1), Trotta, Madrid, 2007, p. 14.

13. Cfr. BOURETZ, *Idem*, p. 609.

14. Citado por BOURETZ, *op. cit.*, p. 614.

15. Cfr. GIMBERNAT, José Antonio, “Ernst Bloch, un filósofo marxista” en GÓMEZ CAFFARENA, José *et. al.*, *En favor de Bloch*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 29-47. En este apartado seguimos la exposición de este autor.



sistema como de movilización de una humanidad que no tiene que resignarse a su suerte. La utopía es finalización de la esperanza, es el Reino de la libertad futura. A fin de que no quede en bellos deseos o en suspiros de la conciencia desgraciada es necesario ponerse el suelo de la realidad.

El correlato del principio esperanza es el *principio materia*, que representa el sustrato de la posibilidad de cambio social y político. Este materialismo se traduce en una ontología del ser (en cuanto materia). La “posibilidad” es la clave del sistema. La materia entraña en sí la “posibilidad” como algo propio. Se destacan dos conceptos de posibilidad en Bloch: a) El ser según posibilidad y, b) la posibilidad como ser en posibilidad. *La primera* hace posible el análisis crítico de la realidad a fin de determinar lo que ahora ya es alcanzable. Encierra lo actualmente posible. Permite reconocer el camino hacia el fin propuesto. Define lo que está ya materialmente conciliado. *El segundo concepto* proporciona la expectativa fundada de lo que podrá ser alcanzado. Significa la posibilidad abierta al futuro. Impide que lo alcanzado sea considerado como definitivo. Define lo que está materialmente abierto.

La materia es, por tanto, la posibilidad real, el sustrato de todo lo que puede acontecer. Es presente de un futuro distinto. Por eso, la ontología fundada en ella es ontología

del “todavía no”: Todavía no realizado, que se corresponde con un todavía no sabido conscientemente.¹⁶ Lo todavía no realizado está realmente presente en su posibilidad, anticipado en la densidad de la materia; correspondientemente, puede ser anticipado también en el orden cognoscitivo. En esta perspectiva aparecen las categorías que articulan el alumbramiento de lo nuevo: “frente”, “tendencia”, “latencia”.

El frente es el punto de avance en el tiempo, *en el ahora*, expresión espacial del instante. Es donde se gesta lo nuevo que todavía no ha nacido, el espacio donde se percibe el pulso vivo de la historia. Es la encrucijada donde se decide o no la irrupción de una nueva dimensión. Es el punto en el que la tendencia de la realidad hace presión, a fin de lograr las metas objetiva y subjetivamente buscadas. La realidad es tendencial. La dirección hacia la que se dirige está marcada por las carencias presentes que se aspira a desterrar. La tendencia se caracteriza por el bien todavía no realizado y, por eso, aún sólo posible. En lo latente se oculta la latencia del todo o la nada, del éxito o del fracaso de la historia y de la naturaleza. Lo que se está abierto a la posibilidad de lo nuevo es el ser mismo de la realidad. El ser mismo es utópico, es utopía.

La esperanza es el motor que hace posible la utopía concreta. La esperanza es un afecto que aspira y convoca a realizar los con-

16. Cfr. BLOCH, E., *El principio esperanza*, (1) *op. cit.*, pp. 258-288.

tenidos de la utopía que parecen verosímiles. Por eso la esperanza ha de ser lúcida (*docta spes*). Una humanidad sin esperanza carece de motor para cambiar y mejorar y queda a merced de los pragmáticos que buscan embaucar con la absolutización de “los hechos” a los que habría que plegarse sin más.

Como factor subjetivo la esperanza es potencialidad activa. El hombre es la forma más lograda de la materia, distinto de otras formas materiales.¹⁷ En el quehacer histórico el papel de la esperanza desempeña un papel decisivo. Es ella la que puede, en virtud del deseo que se expresa en los sueños diurnos, descubrir posibilidades reales, latentes, presentes y futuras, que pueden ser conocidas por las distintas ciencias. El agente más activo del progreso es el hombre con sus esperanzas e impulsos, con sus distintos sueños y proyectos. La raíz de las cosas es el hombre.

Al porvenir solo lo tenemos en esperanza. La realidad del hombre, de su mundo, es una realidad amenazada por múltiples fuerzas que se le oponen. La plenitud solo se da al final; no existe garantía del porvenir. El futuro de la identidad puede ser frustrado. En la materia la nada opera como efecto aniquilador. Durante el camino éste puede ser parcial. Su persistencia puede llevar a la aniquilación total. El sistema es abierto, nada está resuelto a priori. No existe un Logos de la historia.

Existen figuras históricas que operan en contra de la esperanza, y que no son etapas de ningún camino. Son del todo estériles. Para que la utopía del fin no sea una gran farsa alguna vez habrá de ser alcanzada. Ese sería el “Reino de la libertad” del que habló Marx, en la que los hombres conviven en libertad entre sí y con el entorno.¹⁸

4. Lo último, lo absoluto: el *homo absconditus*

“Lo último” corresponde al “sumo Bien” (Kant), la perfección lograda, cuando la utopía se hace realidad definitiva. En ella se realiza todo lo que fue anunciado y anticipado en el camino. Lo último es la culminación en la que se rescatan todos los impulsos, aspiraciones latentes en las realidades aún no realizadas. Toda obra política, artística, cultural, por lograda que parezca, va acompañada de una nostalgia de algo “más”, algo nunca alcanzado del todo. En “lo último” no hay sitio para la muerte. Ahí se manifestará la “trascendencia sin trascendencia”. El *Experimentum mundi* concluye cuando la salvación sea un hecho.

La esperanza y la confianza, como afectos humanos de signo positivo, se oponen a la desesperación y el miedo. La esperanza anega la angustia, está proyectada hacia un punto de luz y vida, como un punto que no representa la última palabra para la frustración. Y por eso lleva en sí el contenido intencional: hay todavía salvación. *Peligro y fe son la verdad de la esperanza*, de tal suerte que ambos se encuentran unidos en ella, y el peligro no lleva en sí ningún miedo, y la fe, ningún inerte quietismo. La confianza es espera, una espera superada, la espera de un desenlace sobre el que no cabe la menor duda. Los afectos de espera positiva tienen como su último objeto intencional, de modo igualmente inevitable, lo paradisiaco como su *incondicionado*.

Lo incondicionado, es decir, lo absoluto. ¿Cuál es el absoluto de la esperanza de Bloch? No ciertamente Dios, más bien, el *homo absconditus*. ¿En qué puede fundar su carácter absoluto ese hombre, tan expuesto a la muer-

17. Bloch acepta la concepción según la cual existen diversos grados del ser, y se adhiere a una tradición materialista no mecanicista, que se remonta hasta Avicena.

18. “La razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin la razón. Ambas en unidad marxista. Ninguna otra tiene futuro, ni ningún otro futuro tiene ciencia.” -Afirma Bloch a propósito de la tendencia que hay que fomentar en el camino hacia el socialismo- hacia el “realismo socialista” que, al decir de G. Lukács, “tiene que tener una perspectiva, y en otro caso no es socialista”. BLOCH E., *El principio esperanza* (3), Aguilar, Madrid, p. 491.

te, al fracaso, a quedar a medio camino, al error y a la culpa? Pareciera que Bloch vacila entre reconocer a Dios en sí mismo, tal como se le revela en “la oscuridad del instante vivido”, y la recolección de las múltiples esperanzas humanas, sus sueños diurnos, a los que añade, la suya propia: una patria, un Omega, una “nueva creación”, un mundo auténtico cuyos rasgos son la sociedad y la existencia radicales –aún no conocidas del todo- pero que tienen que ver con una democracia real, en donde cada hombre ha llegado a conocerse a sí mismo –ha revelado la luz que encierra la oscuridad del instante- y ha llegado a fundamentar “lo suyo” –se tiene, se posee a sí mismo y cuanto le corresponde- cuyo comienzo será esa “Patria” en la que, si bien nadie ha estado todavía, conocemos ya de alguna manera como “lo que nos ha brillado ante los ojos en la infancia”.¹⁹ “No hay realismo si no se entiende la realidad como algo inacabado y en trance de realización. A no es igual a A, sino que A es igual a todavía no-A”.²⁰

En la conferencia que lleva por título “El hombre del realismo utópico” (1965) en la que Bloch recoge los motivos principales de su obra, se refiere a la esperanza en términos más ambiguos. La confianza no es sin más su compañera, sino uno de los polos extremos –el otro es el de la desesperación- en cuyo centro ella se ubica: “La categoría esperanza, que se halla en el centro entre la desesperación y la confianza y que no es ni la una ni la otra; una esperanza fundada, no desesperada, porque el proceso del mundo no está aún perdido; pero tampoco confiada, porque tampoco está todavía ganado, porque se deja decir – el mundo y el hombre son inacabados- que el mundo va mal, que se halla en proceso, que se encuentra de parto de lo esencial, que va adviniendo.”²¹

5. La salvación

El instante es para Bloch el verdadero mensajero de la salvación. Ese instante al que decimos: “¡Detente, quédate, eres tan bello, tan verdadero, tan bueno, tan nada alienado de mí, no estoy unido a ti como a un extraño!” Ese instante, esa plenitud instantánea, intuida, ante todo, en la experiencia estética, se extiende aquí a otros atributos: la plenitud de la bondad, de la verdad, de la belleza, de la identidad con nosotros que nos deja ser y llegar a ser el que somos, que no nos aliena, esa es la salvación para Bloch.

En su juventud él vivió esa plenitud. La intuyó en el aforismo que sirve de lema a su obra: “¿Y ahora cómo? Yo soy, pero no me poseo a mí mismo. Por eso, solo ahora llegaremos a ser” – reza el aforismo de *Huellas*. Es la plenitud que un creyente bien podría reconocer como lo que constituye la experiencia de Dios en distintas circunstancias, y una conceptualización metafísicamente aceptable desde el punto de vista del teísmo, porque solo de Él cabe decir que es la Bondad, la Verdad, la Belleza, la Salvación plena con la que estamos unidos y de la que depende nuestra salvación. Donde el cristiano y el judío creyente, dirían, lo estamos “por gracia”, Bloch dirá que lo estamos en virtud de las posibilidades que encierra la materia como sus *tendencias latentes*. Donde el creyente dirá: esa plenitud es el Existente, Bloch dirá que “todavía-no” es existente; donde el cristiano reconoce que el Omega es Cristo; Bloch postula un fin que será comienzo, una salida de la pre-historia, una verdadera génesis. Bloch rechaza categóricamente la realidad divina como “hipostación” enajenante. En esto coincide plenamente con Ludwig Feuerbach y mantiene con pasión una explícita fidelidad a “Prometeo”, según la figura mítica

19. Cfr. BLOCH, E. *El principio esperanza* (3), *op. cit.* p. 501.

20. Citado por Fernando Ainsa, en MARTÍNEZ ANDRADE, Luis y MENESES, José Manuel (comps.) *Esperanza y utopía. Ernst Bloch en América Latina*, Taberna Librería Editoriales, México, 2012, p. 30.

21. De una conferencia pronunciada por E. Bloch en el Instituto Alemán de Bruselas, en marzo de 1965, inédita, en: CAFFARENA GÓMEZ, José y MAYER, Hans (Ed.), *En favor de Bloch*, Taurus, Marid, 1979, pp. 139-141.

adoptada por Marx en alusión a la teoría de Feuerbach sobre Dios como mera proyección del hombre.²²

La conciencia anticipadora tiene en la religión, según Bloch, una forma privilegiada. La religión anticipa una utopía de perfección en la que se colma la totalidad de la esperanza. Bloch reclama una religión atea, un Reino de Dios sin Dios en el que el Dios celeste es destronado en favor de una “democracia mística”. El ateísmo de Bloch no es enemigo de la utopía religiosa, sino su premisa. El ateísmo es la condición del mesianismo que Bloch busca reivindicar recuperando de forma inmanente los tesoros de la esperanza y los contenidos desiderativos de la religión.

Bloch pensó desde la subjetividad humana, y dedicó sus libros más importantes a hacer su exaltación. Criticó lo enajenante de la religión y se empeñó en heredar de ella el anhelo humano que, según cree, la ha producido. Su defensa entusiasta de la función utópica del hombre supone que el deseo tiene una fuerza cognitiva. No a los deseos concretos como tales, sino a aquellos que, depurados de sus adherencias ideológicas no criticadas, cuentan con las condiciones reales de la “utopía concreta”. Se trata, según Gómez Caffarena, de un acceso de la razón al “deseo radical” que alumbra posibilidades reales escondidas en la Materia, que es su matriz o realidad primordial. Bloch se recrea haciendo el catálogo de todos esos anuncios y anticipaciones, buscando en ellos las tendencias, lo latente en la materia y sus posibilidades aún no realizadas. Toda obra política, artística, cultural, por lograda que parezca, va acompañada de una nostalgia de

algo “más”, algo nunca alcanzado del todo. En “lo último” no hay sitio para la muerte. Ahí se manifestará la “trascendencia sin trascendencia”. El “*experimentum mundi*” concluye cuando la salvación sea un hecho.

Es en este sentido como la historia humana tiene para Bloch un sentido escatológico.²³ El “esperamos” que sostiene Bloch –y, podemos decir, que lo sostiene a él – desde su juventud, contiene el “amamos” de Feuerbach, de cara a un futuro por construir, como postulado de su posibilidad inagotable.²⁴ Donde Feuerbach decía *Homo homini deus*, Bloch dirá que el ser supremo para el hombre es el *Homo absconditus*, el *Homo abisus*, siempre en camino. Nosotros, la humanidad por venir.

6. Cuestiones abiertas

Ernst Bloch encontró en la utopía la conciencia anticipatoria de lo que el hombre espera. La utopía sería la figura de una preaparición de lo nuevo, de lo que todavía no es. Paradójicamente, Bloch no dice nada sobre el futuro. No trata en lo más mínimo de imaginar, de prever o de prefigurar la próxima faceta de la sociedad humana, excepto en los términos clásicos de la utopía marxista; es decir, una sociedad sin clases ni opresión.²⁵ También esta misma idea resulta hoy prácticamente superada. Su aliento, sin embargo, que denuncia la “pura infamia” y la “impiadosa ignominia” en “el mundo actual de los negocios” en el que la sed de ganancias sofoca las otras energías humanas, sigue animando las búsquedas de un mundo mejor también en nuestro continente. Sin embargo, la escatología intrahistórica de Bloch

22. En ello radica, según Gómez Caffarena, lo vivencialmente decisivo de su ateísmo. El amor-esperanza de Bloch es una vivencia exaltada de temple heroico, y su ateísmo, postulatorio. Donde Kant postula el teísmo como garantía de la moral y de la felicidad, Bloch postula el ateísmo en una adhesión apasionada al hombre, en la que muestra rasgos religiosos. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, José, *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007, p. 333.

23. Cfr. BLOCH E., *El principio esperanza* (1), op. cit., pp. 23 y ss. Bloch desarrolla amplias reflexiones sobre el deseo y su función utópica en las pp. 107-268.

24. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, José, op. cit. p. 333.

25. Cfr. Löwy, Michael, en Prólogo a: MARTÍNEZ ANDRADE, Luis y MENESES, José Manuel (comps.) op. cit. p. 15.

no es del todo comprensible. Con todas las renovaciones, cambios, mejoras sociales que puedan establecerse y en las que razonablemente podemos esperar y a las que estamos sin duda obligados a comprometernos, cabe pregunta si existe alguna esperanza contra la culpa y la vida que termina vacía, contra una “vida inútil” o un sufrimiento que se vive sin sentido, o la muerte. ¿Qué dice al respecto el “principio esperanza”? No hemos encontrado una respuesta satisfactoria.

Si se tienen en cuenta algunas de las tesis centrales de Bloch, no deja de sorprender que este autor se haya mantenido de forma tan consistente en una posición atea. A la base de muchos “sueños diurnos” en los que se esboza la utopía, lo que “todavía no” ha llegado a ser, pero cuyas posibilidades son reales, se encuentra el deseo. Aquí no se hace referencia a deseos concretos, sino a ese “deseo radical que sirve para interpretar la condición de posibilidad última de todos los deseos concretos de los que brotan las condiciones vitales, sin la cual no serían concebibles. “Este deseo –afirma Gómez Caffarena-, en la medida en que se llegue a él, podría dar base a una conclusión anticipatoria a favor de aquello que quepa asignarle como término. De otro modo, lo más razonable sería pensar la realidad humana algo constitutivamente absurdo.”²⁶ ¿Cómo es posible que, el fondo del deseo sirvan para aclarar tanto el postulado kantiano del Sumo Bien, identificado con la existencia de Dios, como, negativamente, el postulado de su no-existencia en cuanto realidad distinta del hombre, al modo en que lo hace Feuerbach, Marx y Bloch? ¿Qué es lo más razonable? ¿Cabe pensar que se trata de dos opciones igualmente válidas?

La utopía es finalización de la esperanza, es el Reino de la libertad futura.

Appetitus naturalis nequit esse frustra. El apetito natural no puede ser frustrado (Tomás de Aquino). E. Bloch utiliza la metáfora, pero se queda sin decidir qué pueda ser entendido como “agua” cuando se arguye su realidad desde la “sed”. Su posición, tal como señala Gómez Caffarena, es a este respecto una lección de cautela. La reflexión a partir del deseo sólo permite concluir que no cabe una descalificación total de las concepciones metafísicas, religiosas o no, que no aceptan que la humanidad quede inexorablemente encerrada en la finitud. “Dios” no puede ser un deseo concreto. De serlo, sería sospechoso de tratarse de una mera ilusión. A ese tipo de argumentación es necesario pedir que se muestre que el resultado es verdaderamente Dios, el “Absoluto”, la realidad última y más valiosa. También es necesario reconocer que, aun así, subsistiría cierta ambigüedad. En todo caso, lo religioso resulta difícilmente comprensible sin apelar a la confianza básica y al deseo constitutivo del ser humano.²⁷

Podemos advertir, por una parte, la marcada dimensión religiosa del *Principio esperanza*. Y por otra, el hecho de que, contando con todas las bases para concluir a favor de la existencia de Dios, concluye en contra. Bloch se sitúa desde fuera de la fe monoteísta, y busca una comprensión de ella desde fuera, es decir, desde una opción previa en la que parece haber una cerrazón a poner la confianza y la esperanza en *Otro que el hombre*, que la Humanidad, a la que prefiere, justamente, como “aún no llegada a ser”, misteriosa, tan

26. *Ídem.*, pp. 272-274.

27. Pensamos que tiene razón Gómez Caffarena cuando señala que la clave para evaluar la plausibilidad de la fe en Dios de forma endógena, es decir, desde dentro de la fe, y no en pro ni en contra de ella, es la búsqueda del sentido de la vida. Este autor señala que junto con la importancia del deseo es necesario reconocer la relevancia que tienen, en las vivencias positivas de sentido, la presencia de otra dimensión más frutiva, más simplemente ligada a las experiencias estéticas y amorosas, con una consciencia de gratuidad mayor de la que podría sugerir un análisis exclusivamente centrado en la dimensión sugerida por la clave “deseo”. Correspondería quizá a la dimensión adorativa que la morfología de lo sagrado permite descubrir en el núcleo de lo religioso junto con la dimensión de “búsqueda de salvación”.

solo postulada en su incierta existencia. Lo que falta, nos parece, en el pensamiento de Bloch, es el registro de la gratuidad. El hecho de que el hombre, explícita o implícitamente religioso, no solo ha buscado la salvación –emancipación plena–, sino de que en su historia ha dado múltiples testimonios de recibirla por encima de sus representaciones y expectativas, con una gratuidad que lo ha movido a reconocer en instantes y en hechos históricos, como don y promesa, como atisbos del Dios siempre mayor, que se revela así como misterio agraciante.

¿Qué quiere decir que el hombre es un ser trascendente? ¿En qué se muestra esta nota de su ser? Podemos constatar que, propiamente, la trascendencia del hombre es virtual.²⁸ Se sobrepasa a sí mismo en los actos en los que va más allá de sí mismo y, por eso, se realiza: en el conocimiento, en el querer de la voluntad, en la afirmación del otro. Es trascendencia virtual porque se dirige a valores condicionados y limitados, sin sobrepasar el mundo. Sin embargo, es plausible interpretar que lo incondicionado que late en esos valores apunta, como condición de su posibilidad, a la fuente de la incondicionalidad que reclaman al hombre (la exigencia de lo verdadero, del bien, del reconocimiento de la dignidad de la persona). La trascendencia del hombre es horizontal, porque permanece dentro de los horizontes de nuestro mundo, sin sobrepasarlo “verticalmente” como trascendencia absoluta. Solo de Dios cabe predicar la trascendencia en sentido estricto. El modo de trascendencia de Dios no se opone a su “inmanencia”. Al ser en cierto modo “todo” está presente en todo. Esta es la trascendencia que Bloch rechaza, fundado únicamente, creemos, en el materialismo

que ha adoptado sin someterlo a una auto-crítica suficiente. ¿Qué es, en realidad, la materia? ¿Qué es, en realidad, lo humano que se resiste a la muerte (el anti-utopicum, en palabras de Bloch)? ¿A qué se refiere la “estra-territorialidad a la que remite lo más personal del hombre, que no es devorado necesariamente con la corrupción de la materia? Bloch no lo aclara.

Las religiones dan testimonio de la necesidad originaria que el hombre tiene de Dios. Propiamente, solo si existe Dios como misterio agraciante, el hombre puede trascender esencialmente. Por eso, pensamos, la trascendencia sin trascendencia de Bloch permanece en el plano virtual. No da el paso de su afirmación esencial. Ese hombre quedaría condenado a los límites de su finitud, sin posibilidad de dar cuenta del sentido de su más hondo anhelo, ni de la incondicionalidad de la experiencia de los valores que lo obligan, ni de la gratuidad de la salvación que es capaz de experimentar. Podemos decir, en conclusión, que el hombre es *Homo absconditus in Deum*. En el ser del hombre se inscribe su remisión radical. San Pablo dirá: “Nuestra vida está escondida con Cristo en Dios” (2ª Carta a los Corintios 3, 18)²⁹.

Al considerar algunas de sus ideas nos ha parecido que la esperanza, tan abundantemente tratada en su obra, está sustentada en bases precarias. La rica intuición que guía su obra, nos parece, carece de un sustento consistente. Nos parece que la “razón de la esperanza” blochiana no es consistente con sus supuestos. Por consiguiente su humanismo, la “corriente cálida” con la que ha buscado renovar al marxismo es, como el de Marx, dramático, se sostiene sobre el drama del humanismo ateo, en el sentido que ha

28. Cfr. CORETH, Emmerich, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2003.

29. Todos los gestos de simpatía por la obra de Bloch, todo intento de diálogo, no puede perder de vista la radicalidad de la esperanza cristiana que se atreve a esperar –y está exigida a hacerlo– en Dios y en nada más. Tampoco puede ignorar la franca descalificación de las pretensiones de trascendencia del cristianismo, ni la extraña hermenéutica que hace de él en términos de “verdadero ateísmo”. Bloch ha desarrollado esta tesis en su obra: *Ateísmo en el cristianismo. Sobre la religión del éxodo y del Reino* (Original: *Atheismus im indem Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Francfort, 1973). Para una ponderación crítica Cfr. KÜNG, Hans, *¿Existe Dios? Cristiandad*, Madrid, 1979 (2ª), pp. 656-674.

dado a esta expresión Henri de Lubac. “No es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo algunas veces, no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, a fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano.”³⁰ Estas fuertes palabras del Cardenal Henri de Lubac escritas en 1943 valen, creemos, respecto del *Principio Esperanza*. La esperanza en una humanidad libre de toda alienación, sin Dios, se convierte en esperanza en contra del hombre. No obstante, como intentamos sustentarlo, el pensamiento de Bloch contiene ricas enseñanzas y sugerencias aún hoy, cuando el marxismo y el socialismo han caído en tanto descrédito. Sin embargo, tanta esperanza puesta en el hombre, pensamos, no se sostiene por sí misma.

Reflexión conclusiva

Bloch es un hombre que ha vivido el pasmo frente a lo que todavía no ha llegado a ser. Fue esa su conmoción inicial, que se sostuvo a lo largo de su vida, plasmada en su obra. Pareciera que la esperanza en el hombre, nacida en sus años juveniles, puesta a prueba una y otra vez frente a la guerra, los exterminios, y todo lo que, con su vastísima cultura histórica, fue capaz de conocer acerca de lo que el hombre ha podido hacer contra sus prójimos, no sucumbió en el escepticismo o en el odio a la humanidad. De Marx se ha podido suponer un afecto de esta naturaleza. En la medida en que habría profundizado en los mecanismos de explotación y en la destrucción del hombre por el hombre, el odio pudo haberse incubado en su interior (E. Menéndez Ureña). No así, parece, fue el caso de Bloch. Él tuvo el valor de criticar al marxismo tradicional por haber desechado el aporte de la revolución francesa, considerando que la libertad y la igualdad son frases vacías en una

sociedad burguesa. Bloch buscó un equilibrio en la prospectiva utópica entre lo que es tendencia y lo que es su correlato material objetivo, sin fijarse en un modelo definitivo. Lo importante era la dirección implícita.

Mucho hay que aprender de esta fascinación de Bloch por lo inacabado, lo inconcluso, como lo demuestra su gusto por la octava sinfonía de Schubert –que lleva este título-. Bloch nos invita al asombro frente a lo que todavía puede ser el hombre. Su pensamiento se ubica en la línea de la gran tradición que se remonta al pensamiento bíblico, donde las promesas marcan la pauta de la realidad del hombre y de la historia. Supone mucho determinamiento en la “contemplación” de la realidad humana en sus más variadas expresiones, para detenerse a señalar las tendencias que apuntan al *novum*, buscando esclarecerlas a partir del enorme catálogo de sueños soñados a medias y escasamente realizados.

Bloch, podemos decir, sueña con un hombre que aún no es, y encuentra razones para esperar en él. ¿Por qué no esperarlo por referencia a Dios? ¿Por qué cerrar las puertas al mundo de la gratuidad, del que, al menos, judaísmo y cristianismo esperan las posibilidades del hombre y la fuerza para realizarlas? Bloch responde: la decisión real no puede ser por un “más allá hipostasiado”. Considera del todo falso el dar por un “hecho” la existencia de Dios como un ente, sentado en su gloria sobre todo lo existente”. Lo que Bloch rechaza es que ese *ens* pueda ser un “dato fijo”, un dios estático indiferente a la historia y sus procesos. Esto es lo que Bloch da por un hecho, y un hecho inaceptable. Es por eso que afirma, de forma contundente: “En su lugar, la filosofía se acredita como expedición en y con el proceso ramificado e inacabado, como coraje frente a aquella falta de garantía que sitúa la *esperanza justamente en la frontera*”. Los términos del rechazo son, pues, la supuesta fijeza de una realidad dada

30. Cfr. DE LUBAC, Henri, *El drama del humanismo ateo*, Ed. Sígueme, Madrid, 1990, pp. 17-33. El autor examina en estas páginas en el humanismo de Feuerbach y de Marx.

y perfecta frente a la realidad en devenir, en proceso, de ese hombre por-venir. Ese sería el mundo real de la esperanza. Pensamos que, de haber considerado de cerca lo mejor de la auto-comprensión tanto teológica como filosófica que el judaísmo y cristianismo tienen de Dios, el pensador alemán habría podido valorar de otro modo y abrirse al misterio del Dios trascendente.

El creyente puede aprender mucho de esta esperanza, más por el asombro que la sostiene, más por el tesón en mantener abiertas las posibilidades del hombre que por las razones por las que rechaza a un Dios concebido, lamentablemente, como un ente estático, sin vinculación real con un mundo en proceso y con un hombre que, justamente, puede ser pensado así, por hacerse, gracias al proyecto creador de quien, contra toda lógica, busca auto-comunicarse con el hombre, justamente, para darle vida en abundancia.

Desde la perspectiva de la Biblia el hombre es, como lo describe Abraham J. Heschel, un ser puesto en el trabajo, pero con los sueños y los designios de Dios, con el sueño de Dios de un mundo redimido, de reconciliación de cielo y tierra, de una humanidad que es verdaderamente Su imagen, reflejando Su sabiduría, justicia y compasión. “El sueño de Dios es no estar solo, tener a la humanidad como un socio en el drama de la creación continua. Mediante cualquier cosa que hacemos, mediante cualquier acto que realizamos, o bien avanzamos o bien obstruimos el drama de la redención; o bien reducimos o bien o acrecentamos el poder

del mal.”³¹ Puede decirse, quizá, que no soñamos el sueño de Dios, porque nos vivimos en la orfandad. No conocemos a un Dios Padre amoroso, no nos ponemos en sus manos. No consultamos, no escuchamos palabra de un Dios cuya promesa pone a prueba nuestro buen sentido, nuestra mente acomodada a sus pequeñas previsiones bien calculadas.

Como observa Karl Rahner, la fe, como la esperanza, pide valor. El valor de entregar y exponer libremente la propia vida, en confianza radical desde el centro de mi ser persona, no a un *Homo absconditus*, sino al misterio último que salva y reconcilia al que llamamos Dios.³²

Bloch nos enseña a esperar y “quien espera real y radicalmente, también cree y ama, porque la esperanza contiene en sí misma un momento constitutivo del conocimiento de la fe y solo llega a su plenitud donde, amando, espera para los otros o para el otro (Rahner).” En este sentido Bloch pudo haber sido un “creyente anónimo”. De él aprendemos hasta dónde puede llegar “la apuesta por el hombre”, de ese hombre aún inexistente, aún escondido. Una apuesta así, tanta esperanza puesta en el hombre resulta desconcertante; ¿Es más razonable pensar al hombre así, sin Dios y sin Patria, que pensarlo justamente siendo en Dios, llamado a ser en él, a una plenitud que solo puede ser alcanzada por un amor gratuito; que pensar al hombre, a todos los hombres hijos de un mismo Padre? Si la patria del hombre es, verdaderamente, un Padre amoroso, toda búsqueda que decididamente se aparte de ella será un errático andar perdido entre los sueños que no tienen lugar.

31. Cfr. HESCHEL, Abraham Joshua, *Who is man?* Standford University Press, Los Angeles, 1975, p. 98.

32. “Si la esperanza pudo ser proclamada como el “Principio”, el concepto-clave, la palabra predilecta de entre las palabras que podrían haber orientado a nuestra época, entonces la esperanza es cercana a la palabra valor. Pues el valor es, en último término, esperanza, y la esperanza no lo es si no fuese valiente [...]. Quizá pueda entenderse mejor el concepto de esperanza a partir del de valor. Puede ser más claro que la esperanza no es huida, el consuelo barato o el “Opio del pueblo” que siempre parece ser. Puede ser más claro que la esperanza es decisión, acción y riesgo, que justamente es asunto del valiente. Y sobre todo se ha de mostrar que tal valiente esperanza y valor esperanzado, con que lo sean de forma suficientemente radical, ya son aquello que la teología cristiana llama fe en sentido estricto. Con ello no se discute de ninguna manera que tal fe, que ya está dada en el valor se concreta y se tiene que concretizar al interior de la fe cristiana, si es que ha de llegar a su propia plenitud esencial. Cfr. RAHNER, K., *Glaube als Mut*, Benzinger, Zürich/Einsideln/Colonia, 1976, p. 15-16

EL CONCEPTO DE HISTORICIDAD EN *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

LUIS ÁNGEL LOME HURTADO*

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella.
Hans Georg Gadamer

Resumen: La historia de la filosofía es –para Heidegger– la historia de la metafísica y ésta es el olvido de la pregunta por el ser. El proyecto filosófico del maestro de la Selva Negra consiste en realizar una destrucción de los conceptos de la tradición metafísica como un camino para acceder al sentido de la pregunta por el ser en general. El propósito del escrito consiste en interpretar los elementos que constituyen la noción de la historicidad en el tratado *Ser y Tiempo* a la luz de los conceptos sustancia, sujeto y objeto para acceder a la noción más originaria del acontecer de la vida humana. La pregunta fundamental que se dilucida aquí es si existe una superación de la metafísica con el concepto de historicidad de Heidegger.

Palabras clave: ser, ente, historicidad, metafísica, sujeto, objeto.

*Licenciado en Filosofía por la FES Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, Maestro en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara. Realizó una Estancia de Investigación en Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemania.

Introducción

Posiblemente dos palabras han sido las que movieron el camino del pensar sobre el ser en el pensamiento de Martin Heidegger: *Dasein* y *Ereignis*. Estas palabras, contienen la marca enigmática e indisoluble propia de la terminología de la filosofía alemana, que

se resisten a cualquier intento de traslación a otro mundo que no realice un intento de interpretación de las coordenadas bajo las cuales han aparecido. La palabra *Ereignis* es traducida como “evento” o “acaecimiento propicio o apropiador”, característico del



pensar onto-histórico perteneciente a la filosofía heideggeriana desarrollada a partir de los años treinta, y que tuvo su consolidación con la aparición de la segunda obra fundamental denominada *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* de 1938.

Ereignis entendida como evento o acontecimiento, piensa el sentido temporal no sólo del ser humano sino del ser mismo en general que aparece y desaparece en épocas y momentos determinados de la historia; por esta razón, el ser acaece dentro de la morada del hombre y lo apropia en una región de la presencia de los entes. Esto puede entenderse si prestamos atención a la frase que Heidegger expresó un día: “nosotros no accedemos al pensamiento sino que el pensamiento accede a nosotros”. Dicha frase expresa el sentido secundario con el que el ser humano es pensado dentro de la historia del ser.

En contraposición a esto y en una mirada retrospectiva en el desarrollo del pensamiento de Heidegger, la palabra *Dasein* expresa la temporalidad e historicidad del ser de la vida humana que se ofrece como la posibilidad de acceso a la comprensión del ser en general. La palabra *Dasein* denomina al ser humano que se encuentra en el ahí o en la apertura [Da] del ser [sein] y que tiene en su pensamiento

la formulación y precomprensión de esa palabra enigmática que pasa por ser la más universal, indefinible y evidente por sí misma. La palabra *Dasein* contiene la apertura y la iluminación que posee el ser humano para comprender el horizonte temporal e histórico de dicho ser.

El análisis de la palabra *Dasein* se encuentra presente en el pensamiento heideggeriano en la época del tratado fundamental *Ser y Tiempo* de 1927 y de los escritos,

seminarios, conferencias que giran en torno a él. En este escrito y en relación al tema de la historicidad, me limitaré sólo a interpretar el pensamiento de Heidegger contenido en su época de *Ser y Tiempo* de los párrafos 72-77 de dicha obra, debido que ahí, se ofrecen las condiciones de posibilidad para pensar acerca de la historicidad (condición histórica) del *Dasein*. Cabe aclarar que no realizaré ninguna exégesis que intente comprender el sentido del segundo pensamiento fundamental que tuvo Heidegger acerca del ser a través de la palabra *Ereignis*.

I

El proyecto de pensamiento de Heidegger consiste en repensar el sentido olvidado del ser, en una época en la que éste se ha ocultado debido a una confusión o un error histórico. Dicho olvido u ocultamiento del ser, está marcado por la carencia de la distinción ontológica entre el ser y el ente, o entre lo que W. Dilthey y el Conde York denominaron como lo óntico y lo histórico, y que Heidegger en el párrafo 77 de *Ser y Tiempo* recupera para poder desentrañar el sentido de la historicidad del *Dasein*. La omisión de la diferencia ontológica que la tradición filosófica –desde Platón

hasta Nietzsche, o incluso en el ahistórico Husserl- ejecutó como resultado de la ambigüedad del término ser, tuvo severas repercusiones para el destino del pensar acerca de la historia y de la historicidad del ser humano. En la conferencia de *Moira* (*Parménides* VIII, 34-41) de 1952, Heidegger, habla acerca de un destino que encadenó el pliegue del ser y ente en la palabra más fundamental del pensamiento occidental pensada por Parménides, el participio de todos los participios *eón*, que conservó y mantuvo unidos el ser (*einai*) y el ente¹. Pero el despliegue del pliegue -la separación del ser y ente- aconteció con las filosofías de Platón y Aristóteles quienes marcaron la ambigüedad perteneciente, en el término “ser” como la acción del ser (*est*) y como aquello que participa de ser (*id quod*). Esto ocasionó que las filosofías post-presocráticas comprendieran el ser como un ente más, que se encuentra en medio de los entes: ser-ahí² [*Vorhandensein*] presente o actual, o como un ser supremo que fundamenta los entes y construye y justifica el orden del mundo.

El despliegue del ser y el ente, es lo que Heidegger denomina como pensamiento metafísico que escinde y separa el ente en dos, en un mundo aparente y en un mundo verdadero, en un ente supremo y un ente que forma parte de esa región de lo perfecto, infinito y supratemporal. Desde este sentido, la filosofía para Heidegger es metafísica porque ha olvidado el sentido del ser mismo al lanzarse hacia la región abstracta, trascendente, intemporal y allende a la existencia. La me-

tafísica se configura por la noción de un ente perfectísimo, llámese idea, motor inmóvil, Dios, razón, espíritu absoluto. El proyecto filosófico de Heidegger se anuncia como una desmantelación o destrucción (*Destruktion*) de los conceptos fundamentales de la metafísica tradicional, tales como sustancia, esencia, sujeto, presencia, racionalidad, conciencia, que cierran y minan la vía de acceso para repensar el sentido del ser en general a partir de la vía de acceso que proporciona y abre el entrado temporal que constituye el fenómeno del *Dasein*. Esto es lo que precisamente, la ambigüedad de la palabra “ser” perteneciente a la metafísica occidental, deja de lado al no pensar en el carácter histórico del ser y de la vida humana.

Pero la vía de acceso al sentido temporal e histórico de la vida humana, no está abierto tan fácilmente para el pensador de la Selva Negra. Detrás de él, se encuentran siglos de una tradición filosófica que negó las raíces básicas de la forma en la que se demora y vive constantemente el ente que pregunta acerca del ser. Destruir las formas habituales de pensar, significa dejar a un lado toda la nomenclatura propia del olvido del ser y con ello, de la historia. Heidegger encuentra que para acceder a un sentido propio o auténtico del gestarse del *Dasein*, se tiene que superar las nociones tradicionales de la metafísica de la historia, como aquella que piensa que la historia, está construida por la relación entre un sujeto y un objeto, propia del historicismo que consiste en la comprensión que el sujeto de la historia tiene del auténtico objeto; o

El proyecto filosófico de Heidegger se anuncia como una desmantelación o destrucción de los conceptos fundamentales de la metafísica tradicional.

1. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 201-223.
2. De acuerdo con el pensamiento de Heidegger, la tradición filosófica ha comprendido el ser en general a partir del concepto de realidad o sustancialidad en el sentido de la palabra alemana *Vorhandensein*, término que es traducido como ser-ante-los-ojos (José Gaos) y ser-ahí (Jorge Eduardo Rivera). En este caso, sigo la traslación del término que hace este último. El sentido del término tradicional del ser en general mienta la presencia o actualidad de los entes en un ahora.

como aquella noción de la historia que hunde sus raíces en algo ya pasado y, que sólo sirve, para dar cuenta de las cosas desde una óptica distante del presente, propia de la historiografía; o como aquella noción que piensa la historia desde la construcción de que la actualidad del presente, es la directriz fundamental para medir el tiempo humano, como lo hace representar el sistema del idealismo absoluto de Hegel, al intentar representar en el presente, la resolución de todas las escisiones y negaciones de la historia de la humanidad.

En estas ideas de la historia, está presente la metafísica de la historia. Por ello, no es casual que Max Scheler en su obra *La idea del hombre y de la historia* indique que la noción de metafísica expresa una reproducción determinada de una manera de entender el ser. Y en este caso al que se hace referencia, se encuentra presente la noción de sustancia (*hypokeimenon*) como aquello que está debajo del cambio, del movimiento de las cosas. El hecho de que exista un testigo de la historia como sujeto cognoscente de los acontecimientos, que se dé una relación sujeto-objeto en el devenir de lo humano, que el presente sea esa consistencia que marca la inmutabilidad de la historia o que el pasado se represente como algo fijo o inalterable, representa que la noción de la historia del hombre está construida por la metafísica y su idea de sustancia como lo permanente, lo inmutable, como la pura presencia.

El desprendimiento de la tradición metafísica de la sustancia, lo piensa Heidegger en la siguiente proposición: “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia”³. Esta frase toma distancia de la tradición ya que la palabra “esencia” aparece en comillas y no se refiere al término tradicional de esencia o sustancia proveniente de la *esentia* latina o el término griego *ousia* que representan la sustancia como lo permanente; sino que

con la palabra “esencia” [*Wesen*] Heidegger expresa la forma verbal temporal del ser y piensa con ello, las diversas maneras posibles que tiene el ser humano [*Dasein*] dentro de sus situaciones fácticas y temporales de su propia existencia. Esta palabra tampoco es entendida a partir del concepto latino de *existentia* sino de la palabra alemana *Existenz*, que contiene la condición arrojado o estado de yecto [*Geworfenheit*] que posee a la vida humana al no tener un “adónde” o “de dónde”⁴ que proporcione una direccionalidad o progreso en su historia. Esto es lo que Heidegger denomina en la época de *Ser y Tiempo* como la facticidad (*factum*) del *Dasein*, que marca el tener que ser de una existencia. Con esto aparece una fenomenología de las situaciones vitales del ser humano, que marca las diversas posibilidades para estar o ser dentro de un mundo y con ello, se aporta una directriz para visualizar el concepto de historicidad en Heidegger.

II

La segunda directriz consiste en el hecho de que el acontecer de la historia, es el acontecer del estar-en-el-mundo. Este fenómeno del mundo es la significatividad que abre el trato y manejo con los entes. La estructura de todo el conjunto de remisiones es la mundaneidad del mundo que denota la cualidad con la que el *Dasein* vive fáctica y existencialmente con los entes que se presentan en el mundo. Esto es el sentido que posee la cura o la ocupación [*Sorge*] que configura todos los existenciales (existencialidad, facticidad, caída) que desocultan la condición finita y temporal del *Dasein* y del acontecer de la historia como un estar vuelta hacia el fin y que conforma el concepto fenoménico y existencial de la muerte. El estar-vuelto-hacia-la-muerte es el fundamento oculto de la historicidad. Un fundamento que está arrojado o está sumergido en la nihilidad

3. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, p. 67.

4. Cfr. *Ibid.*, p. 159.

de la existencia en cuanto no posee un “a dónde” o un “de dónde”. Esta resolución abre el sentido fundamental del tiempo como futuro que desoculta el destino del ser humano y lo abre a posibilidades más auténticas de su ser debido a su condición finita.

Desde este sentido, se comprende el comentario que realiza Michel Gelven al párrafo 74 de *Ser y Tiempo* cuando indica que la constitución temporal de la historicidad de la vida humana, *Dasein*, está entretejida por tres modos radicales de comprender el destino: *heritage, fate, destiny*⁵. Dichas palabras en inglés, ilustran más claramente el ámbito en el que se mueve el

sentido “destinal” del ser histórico que las traducciones que se han realizado al español. La palabra *heritage* como el patrimonio es el saber existencial de una tradición que determina la vida y el ser-en-el-mundo del propio *Dasein*. La palabra *fate*, aparece como el destino, como la *Moirá* que devela el conocimiento de la finitud de la existencia y que abre el sentido temporal y ocasional de su vida. La palabra *destiny* es aplicada como el destino de las naciones, los pueblos y las personas que comparten un mundo.

Heidegger, expresa que sólo a través de un destino que devela el carácter temporal de la existencia, se puede hablar de una historicidad auténtica. Andreas Luckner en su comentario, *Martin Heidegger <Sein und Zeit>* interpreta el concepto de destino como la llave que conduce a pensar en la auténtica historicidad del *Dasein*, debido a que ésta, abre no sólo la resolución precursora íntegra, esto es, la constitución del *Dasein*, sino que

ofrece el paquete propio de las auténticas posibilidades que toma, que puede tomar o a las que puede regresar la vida humana y en este sentido, tal como la expresa Andreas Luckner, el destino de la historicidad del *Dasein* no contiene en su seno la idea de un fatalismo, sino que aparece como una determinación (*Bestimmung*) cualitativa o una vocación (*Berufung*) de la vida humana.

En la filosofía de la finitud de Heidegger, se establece una renuncia a comprender la vida a través de un nihilismo o fatalismo, que, ponga la esperanza del hombre en un mundo trasmundano. Esta operación está mediada por la crítica a la metafísica que realiza el maestro del eterno retorno –Nietzsche– al invertir el mundo

de la apariencia –mundo del más acá– y el mundo verdadero –mundo de más allá– para recuperar el sentido del hombre en la tierra como una voluntad de incremento de fuerza o poder. La vida del hombre y su historia, cobra un sentido fundamental al suspenderse el reino de las realidades arquetípicas que la metafísica había construido en un mundo del más allá. Con el anuncio de la muerte de Dios, que representa la muerte del ideal que fundamenta la existencia, se abre la trascendencia y la superación del error histórico de escindir el ser en apariencia y realidad.

Pero el maestro de la finitud –Heidegger– interpreta el pensamiento nietzscheano del eterno retorno y de la voluntad de poder, sólo como una inversión –y no una superación– de la metafísica, debido a que sigue presente la representación del ser como eterno presente –eterno retorno de lo mismo– y del ente supremo como voluntad de poder del hombre. Heidegger lanza esta metafísica in-

En Heidegger la historia es un suceso temporal –de llegar a ser o ser siendo–, en donde la existencia humana está proyectada a partir de las posibilidades del futuro.

5. Cfr. GELVEN, Michel, *A cometary on Heidegger's Being and Time*, Harper Torchbooks-Harper ad Row Publishers, New York, Evaston and London, 1970, pp. 212-214.

vertida de Nietzsche, lejos de la constitución fáctica del *Dasein* en cuanto el sentido originario del tiempo aparece fenoménicamente como temporalidad; es decir, como el salir de sí los diversos momentos que constituyen el tiempo: pasado, presente y futuro como éxtasis que representan el carácter ocasional y proyectivo [*Entwurf*] de la existencia concreta de la vida humana. El sentido originario del fenómeno del tiempo –temporalidad– está constituido por el futuro abierto, por el fin que representa el ser-para-la-muerte. El destino desempeña un elemento primordial dentro de la configuración de la historicidad del *Dasein*, en cuanto él, desvela la tendencia oculta del futuro y abre las posibilidades o formas de ser. Modesto Berciano, expresa que lo que la temporalidad temporaliza, son posibles modos de ser de sí misma y que el concepto de historicidad, significa existir como/y en el modo de destino⁶. Michel Gelven en su paradigmático comentario al tratado *Ser y Tiempo* de Heidegger, sostiene que el significado de la historicidad del *Dasein* significa la auténtica repetición de las posibilidades que están conformadas por la futuridad que el destino abre: “Historicidad es la auténtica repetición de las posibilidades, no como un mero encasillamiento de lo que fue antes, sino como un compartir en las decisiones y culpas que hacen las situaciones del pasado significativo”⁷. En este sentido, y en relación con lo desarrollado hasta aquí, se puede visualizar que el significado de la historicidad está configurado por las conexiones entre ser –como tiempo–, vida –como facticidad– y destino –repetición de las posibilidades–.

El gran sintetizador de la historia y consumidor de la metafísica occidental –Hegel–, posee un concepto de historia diferente al

expuesto por al maestro de la Selva Negra. Hegel expresa que la historia es “el devenir que se sabe a sí mismo [...] que se mediatiza a sí mismo [...] es el espíritu enajenado en el tiempo”⁸. Heidegger antepone a esta idea de la historia de Hegel, la experiencia de que la historia se presenta “como el retorno de lo posible y que sabe que esa posibilidad sólo retorna cuando la existencia está destinal instantáneamente abierta para ella en la repetición resuelta”⁹. En Hegel, la historia es la concepción de un proceso atemporal del espíritu absoluto que se concretiza dentro del tiempo, el absoluto se conoce a sí mismo constantemente, porque su fin está expresado ya desde el inicio de su desarrollo; la historia es el devenir que se sabe a sí mismo y por esta razón de ser, ella es un saber acerca de lo eterno que se concretiza en el tiempo, porque lo absoluto como espíritu marcha interminablemente a través de los tiempos saliendo de sí y retornando a sí mismo.

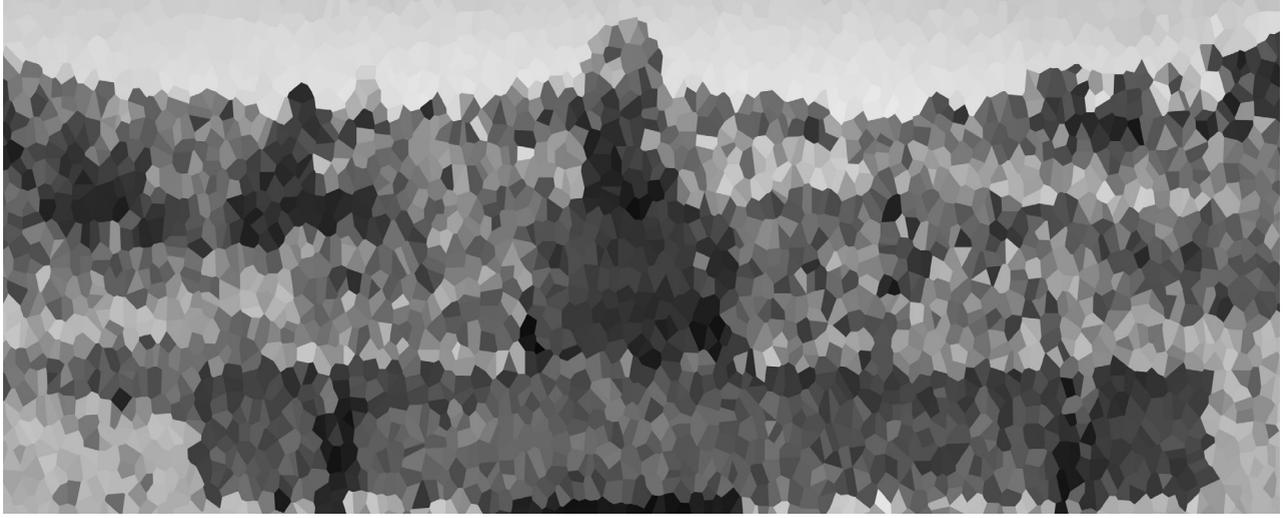
En Heidegger la historia es un suceso temporal –de llegar a ser o ser siendo–, en donde la existencia humana está proyectada a partir de las posibilidades del futuro y que arroja hacia adelante, su poder ser para retornar a su instante cuando comprende que su existencia está determinada por la posibilidad ineludible de la finitud. La noción de historia de Heidegger, está atravesada por el velo de la caducidad de la existencia humana y sólo desde esta perspectiva es como puede ella poseer posibilidades y arrojarse hacia el futuro; mientras que el concepto de historia de Hegel, no mira hacia el futuro porque sus posibilidades están cerradas y clausuradas por la noción metafísica que el ser es presencia, presente, actualidad; y por esta razón la historia ha llegado a su final con la dialéctica

6. Cfr. BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, *Superación de la Metafísica en Martin Heidegger*, Universidad de Oviedo Servicio de Publicaciones, Oviedo, s/a, pp. 77-78.

7. GELVEN, Michel, *A cometary on Heidegger's Being and Time*, op.cit., p. 214: “Historicity is the authentic repetition of possibilities, not as a mere enslavement of what has gone before, but as a sharing in the decisiveness and guilt that made the situations of the past significant”.

8. HEGEL G. W. F, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 472-473.

9. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op.cit., p. 407.



de la libertad y la necesidad que representó los ideales de la revolución francesa.

Bajo este hilo conductor y guiado por la noción del ser histórico, Gadamer en su artículo *Hegel y Heidegger*, duda con respecto a la idea hegeliana de un fin de la historia. La interrogante de Gadamer, expresa si la noción de la historicidad de Hegel presenta la totalidad del pasado histórico del pensamiento y con ello, la concepción del espíritu absoluto es la culminación de todos los procesos históricos de la humanidad; o por el contrario, si ella sólo representa la totalidad de la historia de tal forma que la noción de una racionalidad en la historia será la constante permanente en todos los acontecimientos humanos. El problema de la conciencia histórica no es una empresa sencilla, ya que la modalidad bajo la que se sustenta este axioma metafísico del sistema del idealismo absoluto, consiste en imprimir un sentido racional a la totalidad de los sucesos históricos; sin este presupuesto racional o conceptual, se renuncia a un orden dentro del universo de las acciones humanas y con ello, el portal del caos y la incertidumbre se abre. Pero si se observan los fenómenos como acontecen en la experiencia cotidiana -y de acuerdo al carácter fáctico que la analítica del *Dasein* que proporciona Heidegger-, no se podría afirmar la tesis que sostiene el fin de la historia, ya que el acontecer de los hechos individuales y colectivos está constantemente haciéndose y construyéndose porque fenomenológicamente la vida está siempre deviniendo a ser otra.

Esta es la diferencia que existe entre Hegel -y la tradición filosófica- y Heidegger, ya que el primero está marcado teóricamente por la noción griega de sustancia que concibe el ser como sustantivo, como lo presente y permanente; mientras que Heidegger prefiere verbalizar la palabra ser y con ello, decir que el ser de las cosas es siendo, es siéndose en el horizonte del tiempo. Esto nos lleva a pensar que si la palabra ser es verbo, entonces la conciencia histórica no ha llegado a su final, ya que la meditación heideggeriana de la historicidad revela una forma alterna de comprender el ser histórico.

Gadamer expresa que puede existir una concepción escatológica dentro de la historicidad de Heidegger, porque en la apertura al futuro como el modo esencial del tiempo, parece operar una auto-justificación histórica. La futuridad expresa el sentido fundamental de la existencia humana, que se comprende desde la determinación ineludible del ser-para-la-muerte. Con esta noción de finitud, la concretización del tiempo que es la historia, parece poseer en su seno la idea de una finalidad. Para K. Löwith hablar acerca de la idea de un "sentido" implica hablar no sólo sobre la unidad o totalidad de la historia universal -como lo expresaba Hegel acerca del sentido de la historia a partir de la idea de progreso de la autoconciencia de la libertad y del destino del hombre-, sino también la palabra "sentido", remite al significado de una finalidad. La idea de sentido dentro de la concepción del ser histórico, remite a esa condición teleológica de todos los acontecimientos de la historia. Löwith expresa lo siguiente: "La plenitud de sentido es cosa de un cumplimiento que se

halla en el futuro. Sólo es posible afirmar algo sobre el sentido último de los sucesos históricos cuando se percibe su telos futuro”¹⁰. En este contexto hermenéutico entra en juego la siguiente pregunta: ¿Qué podemos decir acerca de la concepción de la historicidad heideggeriana cuando ésta está supeditada por la idea del futuro de la existencia humana?, Löwith respondería al cuestionamiento argumentando que, si la existencia humana encuentra su sentido dentro del futuro, es porque en ella sigue rigiendo una conciencia histórica de la modernidad –incluso cuando Heidegger no conciba un fin de la historia–, y que, a pesar de que la modernidad con su proyecto de la exacerbación de la racionalidad, ha perdido la confianza cristiana de un cumplimiento del destino humano en un más allá del mundo, aun así sigue erigida la esperanza de una visión de un futuro, porque en todos los acontecimientos siempre va a regir el significado del “para-qué” y del “adónde” de la historia.

Pero no podemos darle aquí la razón a Löwith, ya que la idea de un sentido en la historia no es una condición necesaria para decir que existe una concepción teleológica. La palabra “sentido”, lejos de significar una finalidad, también expresa la razón de ser o la direccionalidad de las cosas y los acontecimientos. Heidegger cuando pregunta en *Ser y Tiempo* por el sentido del ser, está preguntando por las condiciones de posibilidad para comprender la palabra “ser”; de la misma manera, cuando él expresa que el sentido del ser histórico está en el futuro, no quiere dar a entender que la historia se vuelque hacia el futuro como una finalidad; sino que es a través del futuro en donde la existencia humana se puede comprender en su mundo, ya que en la fenomenología hermenéutica heideggeriana la palabra sentido significa

comprensión. El carácter de futuridad de la historicidad heideggeriana no presupone un “para-qué” o un “hacia-dónde”, sino que ella comprende fenomenológicamente que la dirección de la vida está erigida desde la carencia de una finalidad, de una teleología, de un fundamento y si llega a existir un fundamento éste es una nihilidad de la existencia.

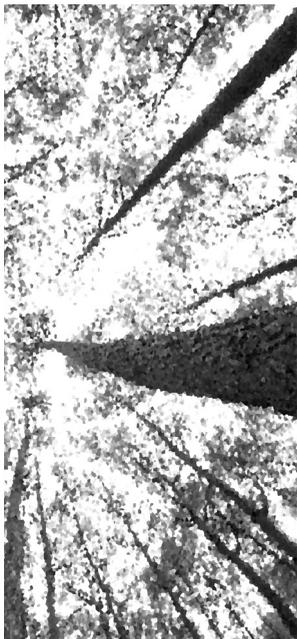
Eduardo Nicol, en su obra *Historicismo y Existencialismo*, al interpretar el ser histórico heideggeriano menciona esta tendencia de la vida depurada de finalidad: “La temporalidad es muerte”¹¹, el proceso histórico como un devenir, expresa esta idea de muerte. En Introducción a la Metafísica, Heidegger dice: “Lo que deviene, aún no es. Lo que es, ya no necesita devenir”¹². La cancelación del devenir es la nada misma, la noción del tiempo heideggeriano lleva en su seno la semilla de la muerte, es por esta razón, que la existencia humana a pesar de ser un proyecto lanzado al futuro, ella no tiene fundamento porque se sostiene en la nada misma, es el fundamento de la nihilidad característico de la resolución precursora de la vida de Dasein. Con esto quiero expresar que las tesis de Löwith y de Gadamer, que pretenden atribuirle a la concepción de la historicidad de Heidegger tintes teleológicos son injustificadas, ya que la idea de futuro como un conjunto de posibilidades no contiene una auto-justificación de la historia.



10. LÖWITH, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Editorial Herder, Barcelona, 1998, p. 316.

11. NICOL, Eduardo, *Historicismo y Existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 381.

12. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003, p. 92.



La noción de historicidad se comprende metafísicamente – como en Hegel-, cuando ella es derivada por una noción del ser como lo absoluto, cuando ella está determinada por la racionalidad, cuando su sentido se proyecta desde una teleología del horizonte de la vida humana, cuando ella está subsumida por una teología como causa de lo real. La noción de la historicidad heideggeriana es comprendida ontológicamente –como el intento de llevar el ser a la palabra- cuando no existe una sustancia racional, cuando el tiempo es finito, cuando hay una carencia de finalidad y fundamento, cuando no existe un más allá transmundano y sólo ella se sustenta a partir de la unidad temporal de la existencia humana. Desde este panorama se puede observar, que las consideraciones que han sido elaboradas hasta aquí, indican que la noción de la historicidad elaborada por la filosofía de la finitud de Heidegger en el tratado *Ser y Tiempo*, han traspasado la tradición metafísica.

III

Aun con todo lo anterior, a pesar de que Heidegger toma distancia de la tradición metafísica, él mismo se nutre de ella y su noción de la historicidad está elaborada paralelamente a la noción metafísica del ser histórico. No es un hecho casual que el tema la cuestión de la trascendencia esté presente todavía en el pensamiento de Heidegger, a través de la ontología fundamental de la existencia humana (*Dasein*). Lo que quiero

decir se expresa en la siguiente pregunta: ¿La concepción del hombre como existencia humana (*Dasein*) se encuentra más allá de toda subjetividad o trascendencia? La respuesta a esta interrogante, ya ha sido elaborada por los críticos de Heidegger en diferentes posturas. La respuesta de Gadamer está expresada por medio de la siguiente pregunta retórica: “¿Queda la posición que Heidegger trata de establecer frente a Hegel finalmente atrapada, asimismo, en la esfera mágica de la infinitud interna de la reflexión?”¹³. Por su parte Jürgen Habermas expresa acerca de la posición de Heidegger frente a Hegel: “Heidegger sólo trasciende la filosofía de la conciencia para mantenerse a su sombra”¹⁴. Y William D. Blattner en su obra *Heidegger’s Temporal Idealism*, sostiene la tesis de que en la historicidad del *Dasein*, existe un idealismo temporal¹⁵ debido a que dentro de exposición que da Heidegger en *Ser y Tiempo* del sentido de la temporalidad auténtica, existe una ambigüedad que expresa que el tiempo originario depende del *Dasein* porque sin éste no podría darse el tiempo ni el ser, a pesar de que él no sea conciencia ni sujeto.

Estas opiniones con respecto a la filosofía heideggeriana -que la hacen declinar hacia el discurrir sobre la conciencia, la subjetividad y lo trascendental- están fundamentadas a partir de la relevancia que le imprime Heidegger a la cuestión de que la existencia humana (*Dasein*), es el ente privilegiado desde donde se puede comprender el sentido del ser. Pero Heidegger antes de estas críticas, había ya expresado que la palabra “trascendental” no está referida metafísicamente a una subjetividad, sino que dicha palabra fue empleada en *Ser y Tiempo* como la temporalidad extático-existencial del *Dasein*¹⁶. Las posiciones que mantienen los críticos de Heidegger –Gadamer, Habermas, Löwith, Blattner- no han tomado

13. GADAMER, Hans Georg, “Hegel y Heidegger” en *La Dialéctica de Hegel*, Editorial Cátedra, Madrid, 2007, p. 127.

14. HABERMAS, Jürgen, *El Discurso filosófico de la Modernidad*, Editorial Katz, Buenos Aires, 2011, p. 157.

15. BLATTNER, William D., *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge University Press, New York, 1999, pp. 230-233.

16. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la Metafísica*, op. cit., p. 26.

en cuenta la opinión de Heidegger acerca de que el término “trascendental”, remite a la temporalidad del *Dasein* y no a una subjetividad moderna. Considero en este punto que, incluso cuando Heidegger ha aclarado que el uso de la palabra “trascendental” no remite a una instancia subjetiva, pienso que la palabra “trascendental” como la temporalidad extática de la existencia humana, como salir fuera de sí por sí misma, no remite a la noción tradicional de subjetividad sino de objetividad, pero no de una objetividad fabricada por los conceptos alemanes de *Gegenstand* –lo que está frente o contra (*gegen*) de un sujeto- ni del concepto *Object*, sino que tiene una cercanía muy estrecha con la palabra latina *objectum* que denota aquello que se arroja enfrente, colocar delante. La palabra contraria a ésta es la de *subjectum* que mienta aquello que se encuentra por debajo, que está al pie como aquello que se sustrae a los cambios. A partir de esta fue construido el concepto de sustancia. Pero la palabra *objectum* –en tanto no conserva un sentido directo con la metafísica tradicional-, puede sustraerse a la relación sujeto-objeto al momento de ser interpretada en sentido temporal como aquello que es arrojado, proyectado enfrente y es por ende, proyecto de la existencia porque ella está dentro y no fuera o sustraída de los acontecimientos de la historia auténtica. La palabra *objectum* tiene una cercanía directa con la base fundamental que constituye la existencialidad como *factum*: la vida fáctica del *Dasein*:

Es propio de la facticidad de este *factum* que el *Dasein*, mientras es lo que es, se halla en el estado de lanzamiento y es absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno. La condición de

arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese *Dasein* al que en su ser le va este mismo ser. El *Dasein* existe fácticamente¹⁷.

En la frase anterior, se establece la relación existente entre la facticidad –*factum*– con la palabra *objectum* que es el estado de lanzamiento de dicha movilidad concreta de la historia de la vida humana. Esto devela un carácter objetivo de la temporalidad e historicidad en cuanto ambas, tienden hacia la proyección o lanzamiento de sus posibilidades delante, en un futuro¹⁸. Con esto pregunto lo siguiente: ¿acaso esta proyección de las posibilidades de la temporalidad no es un arrojar enfrente, un colocar delante en un futuro? ¿Acaso la construcción de la historicidad en Heidegger no está condicionada por el futuro como un carácter objetivo de lanzar y proyectar la existencia humana enfrente? Pienso que la noción de trascendencia como la temporalidad extática de la existencia humana (*Dasein*) no remite a una subjetividad –como lo piensan sus críticos-, sino que ella pervive el sentido de la objetividad –pero no de la objetividad hegeliana como ser-en-sí o naturaleza-, sino comprendida como temporalidad. Gadamer expresa que la “<historicidad> es un concepto trascendental”¹⁹, yo considero que la historicidad heideggeriana tiene una objetividad temporal. Esta es una señal clara por la cual se tiene que preguntar acerca de la pertenencia de Heidegger a la tradición de la metafísica tradicional, y si en su pensamiento elaborado alrededor de la época del tratado *Ser y Tiempo*, se logra realizar una superación de la misma cuando su terminología bebe constantemente de ella.

17. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, p. 201.

18. En las notas que realiza Jorge Eduardo Rivera a su traducción de *Ser y Tiempo* de Heidegger, se encuentra la afirmación de que la palabra “proyecto” debe de ser entendida en sentido literal como pro-yecto como lo que está lanzado hacia delante. *Cfr.* HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, p. 476.

19. GADAMER, Hans Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 627.

SOBRE LA PRETENSIÓN DEL DERECHO ANIMAL: REFLEXIONES FILOSÓFICAS ANTIESPECISTAS

HILDA NELLY LUCANO RAMÍREZ*

* Licenciada y maestra en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Vegana y miembro activa del Colectivo *Igualdad animal*.

¿A caso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar?

Walter Benjamin

Resumen: El maltrato, la crueldad y muerte innecesaria de millones de animales no humanos (AnH) ponen en entredicho el pretendido desarrollo moral humano. La discusión en torno a las buenas razones para incluir a los AnH en la comunidad moral resulta impostergable para la filosofía moral y del derecho. En este trabajo se critican los argumentos especistas que niegan la posibilidad de discutir el derecho animal, con el fin de abrir espacios para lograr un debate y reflexión ética racional más incluyente. El artículo parte del supuesto de que la responsabilidad moral y jurídica ante el daño que ocasionamos a los demás animales, es la base para una revolución de nuestras prácticas y por su puesto de nuestro marco conceptual moral.

Palabras clave: Animales no humanos, Derecho, Pacientes morales, Derecho Animal. Comunidad moral, sufrimiento, Especismo.

Introducción

Alguna vez Norberto Bobbio dijo que sólo extendiendo su mirada más allá de su época y cultura que lo formaron, podría vislumbrar un tiempo en que en el campo ético y jurídico, el tema sobre el derecho de los animales no humanos (AnH) sería un asunto de discusión seria.¹ Ese tiempo ha llegado. Su predicción tenía bases históricas. Una de ellas se desprende del pensamiento ilustrado y moderno contra la crueldad en algunos

1. BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, p. 110.

***Para saber más:**
Aquí puedes
consultar la De-
claración: [http://
bit.ly/Jaj6j9](http://bit.ly/Jaj6j9)

estados europeos del siglo XIX. Leyes contra el maltrato animal en Inglaterra en 1822 o en 1850 en Francia. En el siglo XX las legislaciones anticrueldad aparecieron en Bélgica en 1929; en 1977 la ONU y la UNESCO hicieron pública La Declaración Universal de los Derechos del Animal; en los años ochenta en Estados Unidos y Europa, se crearon legislaciones que norman la experimentación con animales en el sentido del derecho moral de los animales a no padecer dolor y sufrimiento durante la investigación. En 1996 Gran Bretaña aprobó una ley que pena los actos crueles contra los mamíferos salvajes.

En buena medida estos cambios en las legislaciones provienen de la presión de los movimientos ecologistas, ambientalistas, de asociaciones como Veterinarios por los derechos de los animales y especialmente de los movimientos de defensa de los animales. Pero también, habría que decirlo, de la reflexión filosófica.

En conjunto, la discusión sobre el derecho de los AnH, parece que es un asunto de progreso moral de las sociedades con aspiraciones ilustradas y modernas, donde la racionalidad, el laicismo, el diálogo, la limitación a comprensiones totales de mundo y la disposición al aprendizaje, se oponen a toda cultura de la crueldad. El principio sobre el derecho de los AnH a no ser torturados ni tratados con crueldad, sería uno de los inicios de estos cambios. Sin embargo, aun con todas las bondades que representa este hecho, habrá que dar un paso más allá de este principio intuitivo moral contra

la crueldad animal, a saber: argumentar éticamente con apoyo de conocimientos científicos de la vida animal y el por qué derechos para ellos.

Ahora bien, es común que al tratar estos temas, la noción de derecho se torne conflictiva. Sobre todo por la acepción iusnaturalista que no pocas veces confunde este término con el derecho natural. Para evitar equívocos, en este trabajo se delimita el término derecho. Al derecho que se hará referencia a lo largo del texto no es el

En el fondo, no querer reconocer deberes morales directos hacia los AnH como pacientes morales, se encuentra la idea del beneficio que obtenemos al dejarlos fuera de la comunidad moral

derecho natural. La razón es que, en el tema sobre los animales, es difícil tratar a éste desde ahí, porque el derecho natural tiene bases teológicas y metafísicas que por lo regular sólo redundan en una moral antropocéntrica cosa que impide de entrada la discusión. Además, no se puede ampliar la mirada desde el

derecho natural porque como lo cuestionó alguna vez Hans Kelsen, la mayoría de las teorías iusnaturalistas tienen un carácter totalmente conservador: “han servido en lo esencial para justificar los ordenamientos jurídicos establecidos y sus principales instituciones políticas y económicas, considerándolas conformes al Derecho natural”.² Norberto Bobbio a propósito de los límites del derecho natural frente al derecho positivo, decía que el primero “no es derecho con el mismo título que el derecho positivo porque carece del atributo de la eficacia”.³

En este trabajo, al “derecho” se le entenderá como lo concibe Jürgen Habermas:

[...] el derecho positivo moderno, que se presenta tanto con la pretensión de una fundamentación sistemática,

2. KELSEN, H., “Justicia y derecho natural” en KELSEN, H., BOBBIO, N., et. al. *Crítica del derecho natural*, Taurus, Madrid, 1966, p. 150.

3. BOBBIO, N., “Algunos argumentos contra el derecho natural” en KELSEN, H., BOBBIO, N., et. al. *op.cit.*, p. 236.

como con la pretensión de interpretación vinculante e imposición coercitiva por los órganos competentes. El derecho no sólo representa, como la moral postconvencional, una forma de saber cultural, sino que constituye a la vez un importante componente del sistema de instituciones sociales. El derecho es ambas cosas a la vez: sistema de saber y sistema de acción. Es un complejo de regulaciones de la acción. Y como en el derecho como sistema de acción se entrelazan entre sí motivos y orientaciones valorativas, las proposiciones jurídicas tienen una inmediata eficacia práctica, de la que carecen los juicios morales.⁴

Ahora bien, la idea de la fuerza social que ejerce el derecho entendido de esta manera, no es suficiente si sólo se presenta como una causa de la obediencia. Los actores también cuentan, deben tener motivos propios para obedecer. De otra manera, la coerción se presenta como una violencia a la que habría que enfrentar. Max Weber intuyó con tino que los valores de una determinada sociedad sólo podrían institucionalizarse por la vía del derecho, si los actores los han hecho suyos. Sólo de esta manera, el carácter obligatorio de las órdenes jurídicas vincula la vida de los individuos. En este caso aplica al tema de la validez o legitimidad del derecho de los AnH. Si los actores, en términos institucionales, no están convencidos del valor moral que representa no torturar, matar o ser cruel con los AnH, sentirán el derecho positivo a favor de estos seres como una imposición.

Por ello, de lo que se trata es discutir en el plano filosófico, la base ética que tendría que sustentar el derecho de los AnH

en el siglo XXI. Esto se podría problematizar en la siguiente pregunta: ¿Con qué condiciones habría que contar para que la discusión sobre incluir a los animales no humanos en el reconocimiento moral y jurídico de los animales humanos fuera tomada en cuenta?

Con ánimo de avanzar en la respuesta a esta interrogante, se propone una serie de coordenadas básicas a un nivel metodológico, que posibiliten el diálogo en dicho problema. A continuación se presentan:

a) *Disposición al diálogo y al aprendizaje:*

- Como Norberto Bobbio, extender la mirada más allá de la época y cultura que lo formaron.
- Como Jorge Riechmann: “conceder derechos a los animales sería una forma de autolimitar el enorme poder destructor de nuestra especie”.
- Hay que lograr mejorar la situación de los que están peor, no aumentando el número de víctimas.

b) *Conocimientos científicos sobre los animales para destrabar el marco jurídico vigente:*

- Los animales son seres sentientes con capacidad de sentir dolor y sufrimiento.
- Los animales pueden desarrollar su vida desde sus propias capacidades (rumiar, moverse en el agua o aire, jugar, migrar, socializar, galopar, hibernar, según sea el caso).
- Se puede observar que los animales tienen su “propio interés” de su vida.

4. HABERMAS, Jürgen, *Faticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 2005, p. 145.

- Los animales no son cosas, bienes o propiedades.

Desde estas coordenadas, ahora se puede plantear el problema de la arbitrariedad e incoherencia en el campo moral, cuando se trata de abordar el sufrimiento y dolor de los AnH y ofrecer elementos de reflexión ética, al derecho positivo. La idea es argumentar que los AnH son seres que poseen la capacidad de ser afectados moralmente por las acciones de los humanos, por lo que resulta injusto excluirlos de la comunidad moral

y negarles derechos como pacientes morales. Este criterio es análogo al criterio inclusivo que nos ha permitido reconocer a los bebés y deficientes mentales severos como pacientes morales, porque son seres capaces de experimentar dolor y en algunos casos sufrimiento.

Una reflexión ética para el derecho positivo

No es en modo alguno casual que la Declaración Universal de los Derechos Humanos se conciba en la actualidad como un hecho que debía lograrse bajo la idea de un desarrollo moral y racional. Hoy se sabe que el derecho paulatinamente ha incluido a diversos sectores que eran excluidos del círculo moral (esclavos, mujeres, niños, deficientes mentales) a través de argumentos éticos válidos y sólidos.

Sabido es que entre los mismos humanos, la exclusión de ser protegidos moral y legalmente ha existido, y se han generado



diversas revoluciones ideológicas y políticas para lograr una ampliación progresiva de los miembros de la comunidad moral. Por ejemplo: “el régimen del adulterio en el Antiguo Testamento conforme al cual los que cometen adulterio serán castigados con la muerte [...] es perfectamente coherente con la asignación de la mujer al hombre [...] cuando por el contrario hemos pasado a considerar que la mujer es un ser humano de igual valor que el varón y el matrimonio es un pacto voluntario de convivencia entre iguales, hemos dejado automáticamente de considerar que la mujer sea un bien perteneciente al marido”.⁵ Esta exclusión se ha conocido como sexismo y supone que el varón por su condición sexual, tiene mayor valor que la mujer, sin embargo este hecho biológico resulta arbitrario e irrelevante en el campo moral, pues da lo mismo si se es varón o mujer, ambos son capaces de padecer injusticias porque se dan cuenta que poseen la capacidad de sufrir y disfrutar.

5. HIERRO, Liborio, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, en *Estado, Justicia, derechos*, DÍAZ, Elías y COLOMER, José Luis (Eds.), Trotta, Madrid, 2002, p. 21.



margen de la consideración moral. “Las personas con graves y rara deficiencias físicas y mentales [...] en la mayoría de las sociedades modernas se consideraba, hasta hace poco, que estas personas simplemente no formaban parte de la sociedad. Eran excluidas y estigmatizadas. Las personas con graves deficiencias mentales, en particular no recibían ningún tipo de educación. Eran escondidas en instituciones o abandonadas a la muerte por falta de asistencia.”⁶

Ahora bien, es cierto que en el caso de los bebés, existe la posibilidad (potencia) de que al cumplir la mayoría de edad, se sumen a la lista de los agentes morales o el caso de aquellos que recuperan la conciencia después de haber permanecido algún tiempo en estado de coma. Pero el que alguien tenga la potencialidad de llegar a ser X, no es razón suficiente para otorgarle derechos de X, pues no tiene las características que la hacen ser portador de esos derechos, o en otras palabras: ¿por qué cuidar de estos seres y otórgales derechos, si en el presente no pueden exigir de manera lingüística, racional y lógica que no les causemos daño?

La respuesta más común es: son seres humanos y merecen respeto por el simple hecho de pertenecer a la especie humana. El paradigma humanista no busca un rasgo concreto común, sino que se concede consideración moral por el simple hecho de ser humano. Sin embargo, en todos estos casos, lo que se presenta como más razonable es que el hecho de que tales humanos no alcancen una complejidad mental como los agentes morales, no es una buena razón para negarles consideración moral, sino el hecho de que son seres sufrientes.

Más allá de las ideas metafísicas es evidente que el argumento más sólido y

Otra arbitrariedad que se ha utilizado para obtener mayores beneficios a costa de la explotación de otros individuos es el color de piel o la pertenencia a una raza. Como se sabe bien, este hecho genético fue utilizado para encubrir la esclavitud y el Holocausto. Sin embargo, hoy, al menos en términos teóricos, se reconoce a cualquier humano como sujeto de derechos independientemente de su color de piel o pertenencia a alguna etnia o raza.

En el caso de la filosofía, fue común por mucho tiempo que se recurriera a las teorías de la justicia para decidir quiénes debía integrar la comunidad moral. Las teorías liberales y contractualistas de la justicia, supusieron que los sujetos autónomos, racionales y por tanto capaces de exigir sus derechos serían los que integrasen dicha comunidad. Esto trajo como consecuencia que los casos marginales como los bebés, deficientes mentales severos o personas en estado vegetativo, anteriormente quedarán al

6. NUSSBAUM, Martha, *Las Fronteras de la Justicia*, Paidós, España, 2007, p. 35.

El maltrato, explotación o crueldad debe ser cuestionada más allá de los límites de nuestros prejuicios racistas, sexistas o especistas.

***Para saber más:** Si deseas saber más, vid: Aspectos bioéticos de la experimentación animal, disponible en: <http://www.conicyt.cl/documentos/bioetica19nov.pdf>

válido es que los humanos somos seres capaces de ser afectados por las acciones de los demás, porque es un hecho que tanto adultos como bebés, cuerdos o deficientes mentales severos, poseen un sistema nervioso centralizado que les permite experimentar dolor y disfrutar. Además es evidente que el comportamiento concomitante a los procesos mentales de dolor y sufrimiento de aquellos que no poseen un lenguaje complejo –como sería el caso de los bebés– nos ha permitido inferir que ellos también son capaces de sufrir y disfrutar. Entonces el ocasionar daño psíquico o físico a cualquier humano es un mal moral.

Límites de la comunidad moral

A pesar de las grandes contribuciones que se han logrado para incluir cada vez más a diversos individuos en el comunidad moral, es un hecho que existen seres no humanos con la capacidad de sufrir y disfrutar, es decir de tener experiencias negativas o positivas, pero han sido excluidos de la protección moral y legal por el simple hecho de no pertenecer a nuestra especie: en el campo de la ética esta exclusión se conoce mejor bajo la categoría de especismo. El especismo al igual que las dos exclusiones anteriores, si somos coherentes, también resulta injusta pues el elemento relevante en el ámbito moral es la capacidad de sufrir, disfrutar o tener intereses. Es decir, como se ha evidenciado, el color de piel,

sexo o especie son propiedades biológicas irrelevantes en el ámbito moral, el hecho que resulta común en todos los casos para que se considere a alguien miembro de la comunidad moral, es la propiedad de sufrir y disfrutar, pues el daño, el maltrato, la crueldad o la privación de disfrutar de una vida solo la pueden padecer aquellos sujetos que tengan experiencias agradables o desagradables. Por esto el sufrimiento no es una propiedad biológica más, nos encontramos con que es el fenómeno relevante en el ámbito moral. Como señala Francisco Lara:

Si se acepta normalmente que el objetivo esencial de la moralidad es fijar normas de conducta que prohíban dañar al otro, parecería arbitrario inferir que sólo los seres racionales puedan ser objeto de nuestras obligaciones morales. ¿Es que no pueden ser dañados los irracionales? Al fin y al cabo se trata de seres cuyo sufrimiento no se reduce a una simple respuesta fisiológica, a estímulos externos. Son seres que, al igual que nosotros básicamente se interesan por evitar el sufrimiento y que pueden no conseguirlo en virtud de cómo nos comportemos con ellos. ¿Por qué no mantener entonces que la moralidad es una cuestión simplemente de no dañar a todo aquel que pueda ser dañado?⁷

Por esta razón Jeremy Bentham argumentó racionalmente a favor de la consideración igualitaria de los animales como seres capaces de sentir. Para este filósofo el hecho de que los AnH sean seres capaces de sentir dolor y sufrir, fue relevante para cuestionar los deberes morales hacia ellos y no los hechos de razonar o hablar; al respecto señaló:

7. LARA, Francisco, *La entidad moral de los animales y nuestras obligaciones con ellos*, Signos, España, 2006, p. 110.

¿Es la facultad de razonar, o, quizá, la facultad de discurso? Pero un caballo o un perro en su pleno vigor es, sin comparación, un animal más racional, y más dialogante, que un niño de un día, o una semana, o hasta un mes. Pero supóngase que fuera este el caso, ¿qué probará eso? La cuestión no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?⁸

Entonces el hecho de que un ser humano sea varón, blanco, libre, racional o discursivo, resulta totalmente irrelevante para que sea merecedor de derechos, pues las mujeres, negros, indígenas, niños, deficientes mentales severos o en estado vegetativo, en la actualidad conforman parte de la comunidad moral. En ética y derecho, el sufrimiento innecesario e injustificado es considerado un mal moral al margen de quien sea el poseedor.

Así, los agentes morales serían los encargados de determinar las obligaciones morales, pero no serían los únicos beneficiarios de estas obligaciones sino también los “pacientes morales, es decir beneficiarios de algunas obligaciones impuestas *erga omnes* de no cometer ciertas acciones sobre ellos, aun cuando se trate de seres que no participan de la facultad de la autonomía moral, e incluso cuando ni siquiera pueden verse afectados por acción alguna”.⁹

Ahora bien, los AnH son seres capaces de experimentar dolor y sufrimiento, poseen un sistema nervioso central, sus respuestas fisiológicas y comportamiento son similares a los nuestros cuando se nos inflige algún daño físico o psíquico. Jesús Mosterín ha indagado sobre este tema y señala que: “la vida emocional de los vertebrados se genera en el diencéfalo y, sobre



8. BENTHAM, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, capítulo XVI, I, sección I.
9. DE LORA, Pablo, *Entre el vivir y el morir, Doctrina Jurídica contemporánea*, México, 2003, p. 189.

todo, el contiguo sistema límbico, situado ya en el telencéfalo y que incluye los hipocampos y las amígdalas. En esta área se producen emociones como el miedo, el estrés, la impaciencia, la agresividad, el hambre, el dolor, el aburrimiento, el placer, la ternura o el cariño, mediadas por ciertos neurotransmisores como la dopamina y la serotonina.”¹⁰

De igual manera contamos con una gran cantidad de investigaciones realizadas en varios campos como por ejemplo en la etología, donde se ha mostrado que el fenómeno del daño psíquico también se presenta en otras especies:

Los elefantes viven en sociedades matriarcales con vínculos muy fuertes, en las que la amplia familia colabora también en el cuidado y la educación de los pequeños [...] Estas poblaciones han sido diezgadas por los cazadores furtivos, la matanza selectiva y la pérdida de hábitat, y actualmente sólo sobreviven en libertad alrededor de medio millón de elefantes [...] Los bebés se han quedado huérfanos, a menudo después de ser testigos de la matanza brutal de sus padres. Algunos de los elefantes supervivientes, sobre todo los machos jóvenes, manifiestan síntomas muy parecidos a los del estrés postraumático (DEPT) en humanos: depresión, respuesta anormal de sobresalto, comportamiento social impredecible y agresividad.¹¹

Argumentar racionalmente a favor de que los AnH sean merecedores de derechos como pacientes morales, supondría un cambio revolucionario individual,

social e institucional. Los AnH son seres sintientes y con intereses que tratan de vivir su vida y a menudo los humanos la malogramos o nos interponemos, causándoles daño. Es común que los concebimos como recursos, instrumentos, medios, propiedades, cosas o mercancías, reduciendo su existencia y ontología para satisfacer nuestros gustos y caprichos. Los AnH son seres sintientes y con intereses, no cosas o mercancías, y los dañamos al provocarles dolor injustificadamente.¹²

Es cierto que “se puede discutir la existencia del yo doliente, pero no la del dolor”¹³, pues la experiencia del dolor es extremadamente desagradable y ocasionarla de manera innecesaria resulta injusta. Los médicos y veterinarios no dudan del dolor de sus pacientes y la mayoría reconocemos el dolor de los animales (humanos y no humanos) con los que tenemos trato directo y frecuente. Es un hecho que “el dolor surgió en el curso de la evolución biológica como un sistema de señales de alarma, que advierten al animal de los daños potenciales que le amenazan”,¹⁴ por lo que el dolor y el placer cumplen una función orientadora. Un interés básico en todos los animales es no padecer dolor o sufrimiento, característica que comparten todos los individuos capaces de tener experiencias negativas, por esto el dañarlos resulta moralmente incorrecto, pertenezcan a la especie que sea. Además, en dado caso de que nuestros conocimientos de los animales aun nos parezcan insuficientes, estaríamos de acuerdo con una idea de Bishop: “en lo que averiguamos las características mentales de los animales, por razones éticas es mejor tratarlos como si

*Para saber más:

Otras áreas se han sumado al trato ético de los animales no humanos. En literatura, por poner un ejemplo, el premio nobel, Isaac Bashevis Singer se mostró siempre a favor de los derechos animales, siendo uno de los primeros escritores vegetariano: “Cuando un hombre mata a un animal para la alimentación, está descuidando su propia hambre de justicia. Si te interesa saber más sobre este autor, vid: *Relatos de un niño que se crió en Varsovia*.”

10. MOSTERÍN, Jesús, *El reino de los animales*, Alianza editorial, España, 2013, p.228.

11. BEKOFF, M. Pierce, J., *Justicia salvaje; La vida moral de los animales*, Turner, España, 2010, p.172.

12. El dolor que se causa en algunas situaciones puede ser justificado porque tiene como objetivo único buscar el bienestar del AnH, por ejemplo el aplicar una inyección para mejorar su salud o prevenir ciertas enfermedades.

13. MOSTERÍN, Jesús; *op.cit.*, p 244.

14. *Ibid.*, p. 247.

tuvieran mente y conciencia, que caer en el error de tratarlos como si no la tuvieran, cuando quizás la tengan”.¹⁵

En el fondo, no querer reconocer deberes morales directos hacia los AnH como pacientes morales, se encuentra la idea del beneficio (entendido como ganancia económica, comodidad, gusto o capricho) que obtenemos al dejarlos fuera de la comunidad moral, a diferencia de los casos marginales que no nos aporta ningún beneficio dejarlos fuera de la esfera moral.

La utilización de AnH en diversas industrias y prácticas humanas es tan habitual y acrítica que el dejar de verlos como meros recursos equivaldría abandonar ciertos beneficios (algunos de ellos disfrazados como el consumo de carne que se liga con algunas enfermedades), a reconocer y tomarnos en serio que los AnH son seres sufrientes y elaborar leyes que los protejan sin hacer excepciones arbitrarias.

Palabras finales

El derecho animal, o mejor dicho, las leyes que se han promulgado, no han logrado hacerles justicia pues su explotación, maltrato y sacrificio innecesario continúa a gran escala. Es un hecho que en la industria alimentaria es la que ocasiona mayor número de animales maltratados y asesinados. Es difícil pensar que un producto, mercancía o mera carne desprovista de sus características ontológicas, esto es, de un ser sintiente y con intereses, logre que su consumidor le otorgue los derechos más básicos como sería el no ocasionarle daño alguno. Además, mientras sigamos ejerciendo violencia en nuestro propio pensamiento, es decir aceptar y sentirnos orgullosos de los avances científicos, y a la

vez negar y no tomarnos en serio un mismo hecho como lo es el sufrimiento animal, al llevarlo al campo ético, continuaremos con la explotación y esclavitud animal.

Este sector es tan vulnerable como los bebés y deficientes mentales severos ya que no pueden exigir que no se les cause daño. Seguirán conformando la lista de mercancías que el modo de producción capitalista no quiere dejar de producir y reproducir. Por eso es justo exigir derechos para todos los seres que son capaces de padecer dolor y sufrimiento y no sólo para una raza, sexo o especie. El maltrato, explotación o crueldad debe ser cuestionada más allá de los límites de nuestros prejuicios racistas, sexistas o especistas. Las experiencias placenteras y dolorosas no son exclusivas de una raza, sexo o especie, “por el contrario hay que considerar que todos los animales que poseen un sistema nervioso centralizado con un mínimo de complejidad son susceptibles de tener experiencias”.¹⁶

Por lo tanto, necesitamos crear un derecho con nuevos términos e ideas, basado en los conocimientos que generan otras ciencias y tomarlos en serio a la hora de llevarlos al terreno de la ética. El problema sobre el derechos animal se encuentra en el plano teórico y práctico, nuestro actual trato hacia ellos nos deshumaniza incumpliendo las obligaciones indirectas más básicas. Contamos con los datos y hechos, con alternativas y creatividad para dejar de ocasionarles daño y otorgarles derechos morales, depende de nosotros cambiar esta realidad tan injusta. Los AnH como pacientes morales resultaran beneficiados o perjudicados según determinemos las responsabilidades que tenemos o no hacia ellos.

15. DÍAZ, José Luis, *La conciencia viviente*, Fondo de cultura económica, México, 2007, p. 129.

16. Horta, Oscar, “Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo”, en *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés, México, 2012, p. 191.

DIALÉCTICA DE LA IMAGINACIÓN: PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Jaime Torres Guillén

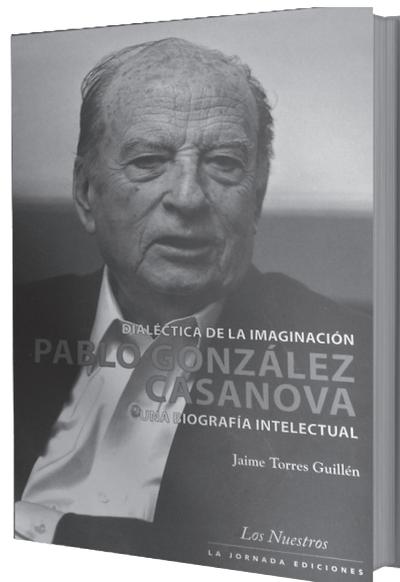
La Jornada Ediciones, México, 2014

*Rafael Rivadeneyra Fentanes es Licenciado y maestro en Filosofía por el ITESO. Actualmente es Secretario Académico del Instituto de Filosofía A. C.

***Rafael Rivadeneyra Fentanes**

UNA VIDA INTELECTUAL

La trama del libro es la trayectoria intelectual del destacado sociólogo e investigador mexicano Pablo González Casanova, cuya vida, obra y pensamiento estuvo dedicada a la enseñanza, la investigación (director del Instituto de Investigaciones Sociales y de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales), la administración universitaria (creador del Colegio de Ciencias y Humanidades del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Rector de la UNAM entre 1970 y 1972) pero ante todo, se destaca la figura del intelectual y su relación con los movimientos y luchas sociales, con el poder, con las ciencias sociales, con la educación, en definitiva, con la reflexión crítica y la alternativa democrática, socialista y justa, contraria al modo de vida global afirmado por las estructuras de poder político, económico, militar y cultural del México de la segunda mitad del siglo XX.



Es de evocar que por su obra más trascendental *La democracia en México* (Era, México 1965), a Pablo González Casanova se le considera pionero de la investigación en ese tema en nuestro país y en América Latina. La novedad del método con el cual revisó el fenómeno de la democracia le llevaron a concluir lo que hoy se evidencia: que su carácter formal y énfasis electoral, la hacen excluyente, ajena a la vida social, a la participación de todos, la convierten en una democracia apartada. De aquí que González Casanova propusiera la necesi-

dad epistemológica de construir el o los conceptos de una democracia incluyente, en relación estrecha con su práctica en la sociedad civil y la vida comunitaria, para de este modo arrebatarse a la clase política su posesión y secuestro.

Por eso en los primeros capítulos del libro, Torres Guillén insiste que para González Casanova se trata de pensar la democracia en concreto, como un principio “vital, moral, político” desde y para este momento y en contraste con lo que en la vida cotidiana la obstaculiza: el reinado de la injusticia, la desigualdad y la dominación. De ahí el compromiso de González Casanova con un *ethos* revolucionario de base popular, de mayorías, socialista en definitiva.

CONOCER POR LA BIOGRAFÍA INTELECTUAL

En toda biografía se busca a la persona en sí misma desde su fondo de dignidad ante la adversidad. Pero a diferencia de la sola biografía que estudia con profundidad la vida familiar, social, económica de un protagonista incluida la presentación ordenada y cronológica de sus ideas; la biografía de Torres Guillén describe la historia de la vida del intelectual, en este caso de Pablo González Casanova, que se convierte en historia de las ideas políticas y sociales del México contemporáneo.

En *Mínima Moralía* T. Adorno escribió: “La persona particular en su dimensión biográfica (que) es todavía una categoría social. Se determina solamente dentro de la conexión de la propia vida con la de los otros, dentro de un contexto que constituye su carácter social; solo en él tiene sentido su vida bajo condiciones sociales dadas”. Ese compromiso protagonista del sociólogo mexicano con un *ethos socialista* será importante al biografar una

inteligencia desde su fondo contextual, pues convierte a la persona en expresión simbólica o emblema, símbolo de un campo de fuerzas: vehículo de un conjunto de dinámicas contextuales que nos revelan aspectos históricos y debates teóricos y conceptuales que sólo desde una potencia connotativa –la imaginación– y una mirada dialéctica se logran o alcanzan a resolver a pesar de su contradicción.

Así, de su intelectual biografiado dice Torres Guillén: “ha lidiado con su nacionalismo populista, con su lombardismo, con su cercanía al PRI de los años setenta, con el reformismo de los ochenta y con su apoyo a la jerarquía política cubana. En los últimos años en las elecciones federales para presidente de la República, ha apoyado a los zapatistas y criticado a Andrés Manuel López Obrador aun sabiendo que eso dañaría una posibilidad de triunfo del PRD. Siendo él partidario de un Estado que en mucho representarían López Obrador y Cuauhtémoc Cárdenas, esto es, la revolución mexicana democrática, el Estado populista (...) En no pocas ocasiones ha hablado de alianzas entre los pobres, los indignados o agraviados de México, pero renunció a proponer, con la legitimidad moral y el reconocimiento que ha ganado, una alianza entre el SME, el EZLN y López Obrador, por ejemplo.” (Epílogo)

Este pensar dialéctico imaginativo se hace posible en el texto de Torres Guillén: no la mera presentación histórica y cronológica de las ideas de alguien, sino su respuesta ideológica a las cambiantes circunstancias. De aquí que esta biografía se entienda como la historia mental de quien forja sus ideas como un proceso interno: un “reconsiderar sus definiciones conceptuales, para procurar dar respuesta a los problemas contemporáneos desde el rigor y la reflexión pausada”, según Marcos Roitmann.

IMAGINACIÓN Y DIALÉCTICA

Para Torres Guillén, la selección de la trayectoria intelectual de González Casanova y del contenido de su pensamiento maduro, obedece a que ni se acartonó en la academia, ni se hizo a la derecha, como tampoco acabó en el gobierno como funcionario público, ni se ha desdicho de su pensar y actuar. Difícil reto el de la coherencia, pues las acciones de cualquiera, biografiado o no, no siempre coinciden con sus teorías. Pretensión complicada desde la observación más empírica que cualquiera constata en su propio acaecer cotidiano. Pero cuando se le espeta del ejercicio biográfico logrado, aclara el también profesor del **Instituto de Filosofía** “no se trata de enmarcar la trayectoria de una vida recta. Es irreal, (como) pretender narrar una vida justa en medio de injusticia”, recitando a Adorno.

Pero en *Dialéctica de la imaginación* queda claro que si el análisis de la democracia en nuestra coordenada latinoamericana es relativamente joven, su lucha viene de lejos y seguirá buscando una democracia universal incluyente, socialista y para el siglo que ya vivimos, que inicia y culmina en el pueblo –desde abajo y para los de abajo–; democracia real que se opone al gesto simulador electorero o al simulacro de vida libre que toda dictadura gobernante introyecta en sus habitantes. Para descubrir y oponerse a la farsa del sistema de dominación y acumulación de capital de las corporaciones imperantes, González Casanova apela educativamente a las ciencias y a las humanidades y combativamente a los zapatistas, a los indignados, así como a los también a jóvenes de los movimientos “Hashtag”, como los de la primavera árabe. Es de este modo que Don Pablo se convierte en símbolo de un pensamiento de izquierda que conjunta la dedicación académica

(teórica, universitaria) desde una fuerte sensibilidad y compromiso social.

Así, el libro logra que se encuentren reflejadas las figuras del sociólogo historiador, del intelectual comprometido, del profesor político, la pareja de realidades que en González Casanova no se oponen ni contradicen sino que se concilian y armonizan por la penetración aguda, juicio atinado y crítica contextualizada de Torres Guillén.

Algo que llama positivamente la atención es que en la trayectoria intelectual biografiada del doctor en antropología por el CIESAS, se conciten tantas disciplinas que van de la filosofía política a la sociología, de las ciencias políticas a las de la educación, de la teoría crítica a la antropología, pasa por la historia reciente de nuestro país, y alcance a la antropología y la literatura.

Pero como Torres Guillén bien advierte, la suya es una biografía intelectual no definitiva dada la dinámica de la carrera del sociólogo, asociada a la historia del México del último cuarto de siglo. Y luego de quinientas páginas admite que son apenas un trazo todavía esbozado a través del cual “figura la primavera de la vida.”; refiriéndose al socialismo, a la democracia, a los habitantes originarios, a los jóvenes, y por supuesto a Don Pablo que cumplió 93 años.

Al fin, el libro de Jaime Torres Guillén se suma a la difusión del pensamiento del autor biografiado, ayuda a la tarea de conocernos mejor como mexicanos y como latinoamericanos, y por su pretensión de justicia, democracia y pluralismo, le hacen defensor no sólo de la identidad de los pueblos indígenas del país y del pueblo trabajador de América Latina, sino un cultivador de la humanidad allí donde la utopía tiene los dos pies: tanto en la autoorganización consciente de las mayorías, como en la esperanza lúcida de la autodeterminación autónoma.