

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



VOLUNTADES ANTICIPADAS

Ricardo Páez Moreno

SOBRE LA UTILIDAD DEL ANÁLISIS HISTÓRICO DEL CONSERVADURISMO

Laura García Navarro

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA DE SOKAL Y BRICMONT

Mario Alberto Lozano

Reseña
ZYGmund BAUMAN,
LOS RETOS DE LA EDUCACIÓN
EN LA MODERNIDAD LÍQUIDA

ENTREVISTA:
**Juliana González
Valenzuela**

Rafael Rivadeneyra Fentanes

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas.
Editor: Jaime Torres Guillén.
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
ISSN: 1870-7041
Época: II Época
Volumen: VII
Número: 22
Año: 2016
Periodicidad: Semestral
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA
PIEZAS
en diálogo filosofía y ciencias humanas

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

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

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

ISSN 1870-7041
Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-02061112800-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

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

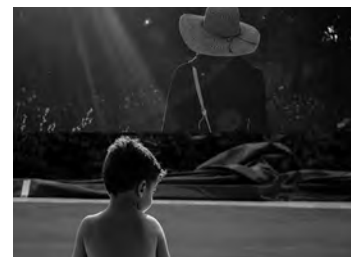
Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social.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

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Jualiana González. Fotografía de la portada



Este número presenta fotografías de:
Perla Brambila y Francisco E. Gómez Flores

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

Luis Felipe Reyes Magaña, MSpS
Mario Octavio Llamas López, MSpS
Rafael Rivadeneyra Fentanes

Rector
Decano de Estudios
Secretario Académico

REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Jaime Torres Guillén
Eneyda Suñer Rivas
Luis Fernando Suárez Cázares
Luis Armando Aguilar Sahagún
Hector D. León Jiménez
Rafael Rivadeneyra Fentanes

Editor y Director
Consejo Editorial

Consejo Académico Asesor

Elba Noemí Gómez Gómez
Mauricio Beuchot Puente

Gabriel Vargas Lozano
Humberto Orozco Barba
Fernando M. González

Tomás Almorín Oropa
Elisa Cárdenas Ayala
Paulo Henrique Martins

Jorge Cadena-Roa

Alberto L. Bialakowsky

Jaime A. Preciado Coronado

Lucio Fernando Oliver Costilla

Marcos Roitman Rosenmann
Israel Covarrubias González

Stefan Josef Gandler
Rodrigo Espina Prieto

Jorge Alonso Sánchez

Francisco Tapia Velázquez
Daniel Martín López Gallegos

ITESO
Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM
UAM-Iztapalapa
ITESO
Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM
Universidad Intercontinental
Universidad de Guadalajara
Universidad Federal de Pernambuco, Brasil
Centro de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades-UNAM
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Departamento de Estudios Políticos, Universidad de Guadalajara
Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM
Universidad Complutense de Madrid
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Universidad autónoma de Querétaro
Instituto Cultural Juan Marinello, La Habana, Cuba
CIESAS-OCCIDENTE, Guadalajara

Diseño
Diagramación

ÍNDICE

ENTREVISTA

Juliana González Valenzuela:
La condición humana y la ética como tareas de la filosofía 4



ESCENARIOS

Voluntades anticipadas: de la reivindicación de la autonomía al valor de la solidaridad. 11
Ricardo Páez Moreno



La filosofía de la ciencia de Sokal y Bricmont: un modesto realismo científico cognitivo 22
Mario Alberto Lozano



Sobre la utilidad del análisis histórico del conservadurismo 36
Laura García Navarro



Andy Warhol: de la transgresión del arte o del carácter paradójico del objeto artístico en el mundo contemporáneo 48
Rommel Navarro Medrano



ENSAYOS

Raíz antropológica y teologal de un símbolo paradójico. Jerusalén 54
Luis Armando Aguilar Sahagún



Entrecruces literario-filosóficos: Una reflexión en torno a la justicia a partir de Los justos de Albert Camus. 66
Luis Fernando Suárez Cázares



La necesaria liberación del amor. Breve exordio para confrontar la cálida armonía de saberse amado 76
Héctor Sevilla Godínez



Elogio del sabio y meditación de lo biográfico 85
Rafael Rivadeneyra Fentanes



RESEÑAS

Zygmund Bauman, Los retos de la educación en la modernidad líquida 92
Luis Gabriel Mateo Mejía

LOS RETOS DE
LA EDUCACIÓN

EDITORIAL

Estimado lector, está listo el número 22 de *Piezas*, en *Dialogo Filosofía Y Ciencias Humanas*. Después de hacer una cordial invitación a especialistas, de talla internacional, en filosofía y ciencias sociales, a participar en el Consejo de Asesores de **Piezas**, con el objeto de lograr una mayor calidad en el contenido y la forma nuestra revista, nos congratulamos porque a quienes solicitamos su apoyo para evaluar nuestro trabajo editorial, aceptaron. A todas y todos ellos, nuestro reconocimiento y gratitud, por su disposición a mantener una mirada atenta y crítica a nuestra revista.

Con lo que respecta al contenido del presente número, en la sección de **Entrevista** aparece una breve pero pertinente conversación con una de las filósofas más importantes de nuestro tiempo: Juliana González. El profesor Rafael Rivadeneyra Fentanes nos ofrece algunas palabras que sobre la condición humana y la ética como tareas de la filosofía, Juliana González nos tramite en sus distintos campos del saber moral, especialmente, la bioética. En ese mismo ámbito, el doctor Ricardo Páez Moreno, nos lleva a pensar una temática de bioética actual, a saber: las Voluntades Anticipadas (VA).

Páez nos plantea que esto tiene que ver con la obligación de respetar las decisiones de las personas en cuanto a su dignidad y autonomía. Sin embargo, en contextos como América Latina y el Caribe, lugares marcados por una ancestral desigualdad e injusticia, las VA merecerían una atención más modesta, existiendo otras prioridades de mayor peso por atender.

En la sección de **Escenarios**, el maestro Mario Alberto Lozano expone el "realismo científico cognitivo" de Alan Sokal y Jean Bricmont y realiza una breve valoración crítica. Considera que se trata de una epistemología en ciernes, con aspectos insuficientemente articulados sobre todo porque falta aclarar, entre otras cosas, los criterios para identificar lo que los autores denominan pseudociencias. Por su parte, la maestra Laura García Navarro nos previene del vaciamiento del concepto "conservador" en ciencia política. La autora cuestiona el hecho que la idea predominante del conservadurismo es, en su mayoría, prejuiciosa y limitada. Plantea la utilidad del concepto, para la comprensión de problemas políticos contemporáneos referentes a la influencia que tiene esta corriente de pensamiento, en las acciones de los

sujetos políticos. En esta misma sección, *Andy Warhol*: "de la transgresión del arte o del carácter paradójico del objeto artístico en el mundo contemporáneo", es el título que el maestro Rommel Navarro Medrano designa a su texto con la finalidad de ser enfático en el carácter posmoderno del *Pop Art* como referente de la enunciación de un objeto artístico al margen de la determinación de un concepto adecuado de belleza. Al final de esta sección, el doctor Luis Armando Aguilar Sahagún sigue su tesis en torno a que la ciudad de Jerusalén tiene la peculiaridad de ser símbolo y al mismo tiempo sacramento de una humanidad dividida y unificada. A partir de esta tesis, su trabajo plantea explorar las raíces de esta ambivalencia en el símbolo religioso.

En la sección de **Ensayos**, el maestro Luis Fernando Suárez Cázares explora, en la obra *Los justos*, el tema de la justicia y la rebeldía a partir del pensamiento del filósofo y escritor argelino-francés Albert Camus. Bajo la idea de Camus en torno a que los medios nunca justifican el fin y con la interpretación de la dinámica de los personajes de Stepan y Kaliayev de la obra *Los justos*, el profesor Suárez plantea el problema de la contradicción que se le presenta a

Camus al vincular la idea de justicia en lo absurdo de la vida. También provocativa es la disertación del doctor Héctor Sevilla Godínez, quien en su artículo titulado "La necesaria liberación del amor. Breve exordio para confrontar la cálida armonía de saberse amado", sostiene que amar es empeñarse en que la vida tenga un sentido, pero que mucho mejor sería asumirnos sin sentido y sin amor, compartiendo la honradez de no tener algo que ofrecer y aun así intentar morir por alguien más. Por último, en "Elogio del sabio y meditación de lo biográfico", el profesor Rafael Rivadeneyra Fentanes a partir de que Pierre Hadot, en *Elogio de Sócrates*, hace un retrato del sabio, escribe un par de apuntes de lo biográfico bajo la perspectiva de la filosofía como forma de vida. Según Rivadeneyra, si la biografía como filosofía fue un género vivo en el mundo antiguo, ello da pauta para que en nuestros contextos emerjan vidas como ejemplo de filosofía y esbozos de humanidad.

Agradecemos a Luis Gabriel Mateo Mejía por su reseña, a Perla Brambila y a Francisco E. Flores Gómez por su trabajo artístico de fotografía el cual ilustra el presente número de la revista **Piezas**.

El Director

JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA



La condición humana y la ética como tareas de la filosofía

Juliana González Valenzuela es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) donde es profesora titular (emérita) de la Facultad de Filosofía y Letras. Sus cursos han sido de Filosofía griega, Metafísica, Ética y Bioética, principalmente. Fue directora de la Facultad de Filosofía y Letras y miembro de la Junta de Gobierno de la UNAM. Tiene además un doctorado *Honoris causa* por la misma universidad. Fue presidenta de la Asociación Filosófica de México. Actualmente es investigadora (emérita) del Sistema Nacional de Investigadores y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Junta de Gobierno del Colegio de México, del Órgano de gobierno del Fondo de Cultura Económica, y del Instituto Nacional de Medicina Genómica. Además de ello, es miembro del Instituto Internacional de Filosofía, de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, de la Comisión Nacional de Arbitraje Médico, de la Comisión Nacional de Bioética y consejera del Consejo Consultivo de las Ciencias de la Presidencia de la República.

De su trabajo de investigación se destaca que por más de 20 años fue miembro del Seminario de metafísica, fundado y dirigido por Eduardo Nicol. También se ha concentrado en temas como la filosofía de la tecnología, la bioética y la ética contemporánea, que a su vez son sus líneas de investigación. Es conferencista a nivel nacional e internacional.

Ha publicado 19 libros de los cuales 7 son de autoría única y 11 en coautoría, así como más de 150 artículos especializados. De sus publicaciones se destacan *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética* (1986), *Ética*

y libertad (1989), *El ethos, destino del hombre* (1996), *El poder de Eros* (2000), *Genoma Humano y dignidad humana* (2005), *Dilemas de bioética* (2007), *Ética y mundo tecnológico* (2008), *Filosofía y ciencias de la vida* (2009), *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida* (2013).

Entre los reconocimientos recibidos tiene la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos de la UNAM, Premio Norman Sverdlin de la Facultad de Filosofía y Letras y Premio Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica del México. En el 2004 recibió el Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía.



LA PREOCUPACIÓN POR LA FILOSOFÍA MORAL

RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES*

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

» **Rafael Rivadenebra Fentanes (RRF):** Estimada doctora Juliana González, muchas gracias por tomarse un poco de su tiempo para esta breve entrevista sobre su trabajo en la filosofía. Quisiera iniciar la conversación con algunos detalles de su formación filosófica y su pensamiento. En primera instancia le pregunto ¿Cuáles fueron sus enclaves formativos más relevantes para la forja de su reflexión filosófica?

» **Juliana González Valenzuela (JGV):** Sin duda fueron los presocráticos y Platón, por un lado, y por el otro, complementario, J. P. Sartre, Martin Heidegger, los existencialistas en general, Ernst Cassirer y Paul Ricoeur. De Ricoeur su interpretación de Freud fue la revelación para mí, al igual que su diálogo con Changeux sobre *La naturaleza y la regla*.¹ Desde luego también lo fue Eduardo Nicol.

» **RRF:** Sobre este último me gustaría detenerme un poco: ¿Cómo se encuentra con Eduardo Nicol? ¿Qué fue lo más transformador de su filosofar y pensamiento, de su enseñanza? ¿Qué o cómo lo apropió en su temas o reflejó en sus inquietudes filosóficas?

» **JGV:** Para mí, Nicol fue decisivo, primeramente como maestro: sus clases hicieron una mella profunda en mí y en gran medida en todos cuantos asistíamos a sus clases de filosofía griega y de metafísica. Fue tan determinante su concepción del filosofar que solicité después ingresar a su seminario. Curiosamente, en esa época (1957), mi segundo año de la carrera, el Fondo de Cultura Económica me solicitó una reseña crítica de la *Metafísica de la expresión* de Nicol que acababa de aparecer. Recuerdo que hacia las primeras 20 páginas de esta obra se me hizo patente la originalidad y la importancia de la propuesta filosófica de Nicol, de modo que me quedé paralizada y no me atreví a escribir ninguna reseña, y, en cambio, ponerme a leer y tratar de responderme a mí misma la pregunta de si tal propuesta era un absurdo o algo de una enorme trascendencia para la filosofía contemporánea. Y así lo sigo creyendo hasta ahora, con mucho más conocimiento de causa.

» **RRF:** Entonces existe una influencia importante de Nicol en su veta intelectual. ¿Cómo aparece en la trayectoria de Juliana

1. CHANGEUX, J. P. y Ricoeur P., *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001).



González la preocupación por la filosofía moral o ética?

» **JGV:** La ética, en especial forma parte, de mis estudios nicoleanos, los cuales me llevaron a adentrarme, lo más hondamente que pude en las cuestiones relativas a la condición humana y ética, acentuadas por mis acercamientos a la filosofía existencial, al psicoanálisis, al marxismo y al vitalismo, dominantes en esos tiempos.

» **RRF:** Doctora, parece que su dedicación a la fundamentación ética, intenta superar dos propuestas previas en la historia del pensamiento: la que apoya la ética o en un orden exterior trascendente o interior inmanente de la psique humana como la razón. Sobre este punto ¿Podría decirnos en qué consiste su “ética ontológica”?

» **JGV:** Ciertamente, mi búsqueda ha ido siempre en pos de los fundamentos ontológicos de la ética (ni trascendentes, ni racionalistas, en efecto). Es difícil decir en unas cuantas palabras en qué puede consistir esta ética ontológica. Primero, en la certidumbre de que “la naturaleza humana” es constitutivamente ética (libre), que por naturaleza todos los humanos tendemos a valorar, a distinguir entre bien y mal, cualquiera que sea el contenido de estos originarios valores. Concomitantemente, las diferencias valorativas no vienen de ningún mundo aparte ni externo: emergen de nuestro propio ser. Y esto, por dos razones principales. Primera, porque todo ser humano es incompleto, potencial, le falta ser: nos falta llegar a ser lo que en



verdad somos. Segunda, porque nuestro ser es siempre individual y al mismo tiempo social, dialógico, comunitario. Por eso somos responsables ante nosotros mismos y ante los otros.

► **RRF:** En efecto, es difícil exponer su ética ontológica en unas cuantas líneas, pero si me lo permite, déjeme problematizar un poco más la cuestión. En el contexto de *El malestar en la cultura*, la revolución moral de Freud –un maestro de la sospecha según Paul Ricoeur– socava los fundamentos de dicha cultura y con ello, de cualquier moral humana, implicando una crisis del sentido ético de la vida que

hace indistinta cualquier apuesta de valor, ideal, acción o forma de vivir que proyecte éticamente al ser humano. ¿Cuál es el alcance histórico y ontológico de esta crítica y cómo puede la filosofía moral pensar la existencia humana en su condición moral esencial sin pasar de largo ante al pensamiento de Freud?

► **JGV:** Como lo traté de explorar en mi difícil recorrido por la obra freudiana, hoy hemos de ser capaces de reconocer el falso rostro de la moralidad, su aspecto patológico, incluso. Freud da un paso decisivo en cuestionar las pretensiones de la pura razón y la pura conciencia. Pero lo que a mi modo de ver Freud termina revelando, es el fundamento, también ontológico, de la moralidad, cifrado, en última instancia, en esas dos radicales pulsiones de la existencia humana: *Eros* y *Tánatos*: pulsión de vida y pulsión de muerte. Sólo el triunfo de *Eros* asegura la realización de las grandes fuerza éticas de la vida: la fuerza de unión y la de creación, contrarias justamente a la pulsiones de separación y regresión mortal, de *Tánatos*.

► **RRF:** De acuerdo. Ahora bien, en nuestras categorías para pensar la realidad, ha predominado una dicotomía entre el cielo y la tierra, entre el espíritu y la materia, entre razón y cuerpo; entre la vida como soporte material y la esencia o naturaleza humana, siempre una separación. En este contexto de articulación de una nueva propuesta ética ¿Cuál es el poder de eros y cuál su implicación ética?

► **JGV:** Lo decisivo en este contexto es el fundamental problema de dualismo entre cuerpo y alma (y sus equivalentes), que ha dominado en la historia y que hoy entra en crisis. Ya el propio Nicol, en su categoría de *expresión*, encuentra la unidad indisoluble cuerpo-alma superando la dicotomía.

El hecho mismo de la expresión implica un hecho físico corpóreo material y al mismo tiempo un contenido significativo, simbólico, espiritual. Cualquier expresión fusiona las dos dimensiones. Esto es lo esencial. Esto es lo original y revolucionario en la tradición occidental. Esa “paradójica” unidad-dual de la dialéctica de la naturaleza humana.

» **RRF:** Cambiando un poco de tema, quisiera concentrarme por un momento en el tópico de la enseñanza y divulgación de la filosofía. De su actividad general como filósofa reconocida nacional e internacionalmente, y hablando sobre la difusión de la filosofía, ¿Cuáles sería importancia de la divulgación de la filosofía en un contexto que desestima y desconoce a la filosofía así como a las humanidades?

» **JGV:** Podría decirse que la filosofía se despliega en dos ámbitos o niveles: uno, el de “la filosofía como ciencia rigurosa” (Husserl), otro como “vocación universal” que se cifra en una forma de conciencia y autoconciencia equivalente a la capacidad humana de preguntar, de buscar el sentido profundo de cuanto existe. Más que la divulgación de la filosofía, me parece decisiva la educación filosófica para todos, desde la infancia, entendida precisamente como el desarrollo humano (“demasiando humano”), de preguntar, de dudar, de ver y conocer por cuenta propio, de saber, escuchar y acercarse a las verdades y razones, tanto de nuestra propia vida individual y colectiva, como de la realidad en que estamos inmersos.

» **RRF:** En este mismo tenor, siendo usted profesora de Filosofía Griega, Metafísica, Ética y Bioética, ¿Qué orientaciones sobre la enseñanza de la filosofía nos podría aconsejar? ¿Y sobre la enseñanza de

la ética que sin banalizar o trivializar sus asuntos forme una conciencia moral que escuche, entienda y sea crítica?

» **JGV:** Su segunda pregunta conlleva ya la respuesta. Añado que la enseñanza escolar de la filosofía debe propiciarse desde la primaria. Querer suprimirla de los planes de estudio de bachillerato y demás, es un signo atroz de deshumanización, de la estupidez enajenante de una sociedad volcada al exterior, al reino del haber y del tener “cosas y “personas”.

» **RRF:** Friedrich Nietzsche habló de fidelidad a la tierra, pero ya en el Renacimiento se hizo un primer impulso hacia lo humano. Este enclave humanista será destronado por la ilustración pero reiterado hoy por las ciencias biológicas que se han encargado de decir que habría una continuidad entre la vida (como todo) y la esencia humana. ¿Cuál es la importancia de Nietzsche para la ética contemporánea?

» **JGV:** Nietzsche, desde luego, es –si me permite– “muchos Nietzsches”. Su importancia se cifra también en esa multiplicidad de luces y de oscuridades que él percibió, especialmente para la ética, es cierto, y para la ética del presente. Es asombrosa en verdad su penetración en la historia humana. La lucidez con la que vio los orígenes griegos, al igual que las más poderosas esperanzas para el futuro, con que vio la caída de lo humano como su ascenso. Pienso que la ética contemporánea ha de nutrirse de la lucidez de Nietzsche pero también de su locura y su silencio.

» **RRF:** No quisiera desaprovechar la ocasión para tocar algunos puntos sobre la bioética. A partir de la biología molecular, la genómica y las neurociencias, asistimos a una revolución científica que cambia los cimientos de la civilización occidental en

Científica y filosóficamente,
nuestro origen está en la
tierra y en la materia, y no
venimos de un más allá.

cuanto a ideas como esencia o naturaleza humana. Sin embargo se ha de seguir pensando al ser humano, desde su punto de vista ¿Qué es lo que nos convierte en humanos?

» **JGV:** Es verdad lo que usted destaca, nuevas perspectivas así como su certeza en que hemos de seguir pensando –desde nuevas perspectivas sobre lo que nos hace humanos. Las propias bio-ciencias han destacado algunas notas definitorias de nuestra naturaleza genética y neuronal que confirman nuestra condición ética, nuestras capacidades de comunicación, de conciencia y autoconciencia, de lenguaje, de creatividad, etcétera que confirma lo específicamente humano, resultado de la evolución y de la historicidad misma de nuestro ser.

» **RRF:** Estas revoluciones científicas – encabezadas por ciencias biológicas– parecen apuntar a una “vuelta” o giro a la ética. Aquí es donde los avances científicos empatan con el tema de su mayor dedicación, que es, justo la ética. Como si la biología hiciera retornar al humano a su naturaleza, pero ya no alcanzaría la definición apuntada por una perspectiva clásica. Entonces ¿qué se ha de entender por naturaleza humana en este contexto y más allá de una razón moderna?

» **JGV:** Pienso que de algún modo la respuesta a esta pregunta está al menos esbozada o apuntada en lo anterior. Un desarrollo más amplio rebasa por completo los límites de esta conversación.

» **RRF:** Entiendo. Permítame un asunto más. En los últimos trabajos se ha dedicado a la bioética. ¿Cuál sería para Juliana González la importancia filosófica del planteamiento teórico de la bioética?

» **JGV:** Aparte de la significación que la bioética tiene para la multidisciplina que ella constituye y de su carácter teórico y práctico, en el orden teórico filosófico, su importancia estriba justamente en abrir

todo un nuevo horizonte para la comprensión de la naturaleza humana, mismo que la filosofía tiene que conocer e incorporar asumiendo la revolución cognoscitiva de las actuales ciencias y tecnociencias de la vida. Lo cual no significa que la filosofía del hombre en general, que la “ciencia del ser y el conocer” se reduzca a la bioética como tal.

» **RRF:** En efecto y de ahí se deriva mi siguiente cuestionamiento: si con el conjunto de la realidad vital compartimos código genético con los simios y hasta con las bacterias ¿Qué clase de obligación moral tenemos actualmente respecto de la vida animal para hablar de una ecoética o zooética?

» **JGV:** Uno de los grandes cambios revolucionarios que traen consigo las ciencias de la vida, desde la teoría de la evolución desde Charles Darwin hasta el presente, es el de reconocernos como un momento o un episodio más del prodigioso devenir de los seres vivos, hermanados directamente con los simios. Es importante reconocernos como seres abiertos en nuestra naturaleza propia a la realidad en total. Científica y filosóficamente, nuestro origen está en la tierra y en la materia, y no venimos de un más allá. No vienen de fuera o de “arriba” nuestras prodigiosas capacidades de pensar, sentir, decidir, crear, actuar, creer y crear, aunque son las fuerzas que nos permiten hacer de la naturaleza un mundo, y desde éste, trascender. Trascender por las vías de la ciencia, de los vínculos interhumanos, del amor, del arte, de la política, de la fe, de la cultura en general y, señaladamente, de la ética.

» **RRF:** Estimada doctora Juliana González, en nombre del Instituto de Filosofía, le doy cordialmente las gracias por esta conversación.

» **JGV:** Gracias a ustedes.

VOLUNTADES ANTICIPADAS: DE LA REIVINDICACIÓN DE LA AUTONOMÍA AL VALOR DE LA SOLIDARIDAD.

RICARDO PÁEZ MORENO*

Resumen: Las voluntades anticipadas son una expresión prototipo de la autonomía de las personas, la cual es emblemática de la bioética norteamericana. Estas reflexiones pretenden dimensionar correctamente las voluntades anticipadas desde el contexto de Latinoamérica y El Caribe, donde la escasez de recursos y otras necesidades en salud son más urgentes de atender, y el valor de la solidaridad traducida en afecto, buen trato y buenos cuidados, es un elemento central en la práctica clínica al final de la vida.

Palabras Clave: Voluntades anticipadas; autonomía; solidaridad; recursos; cuidados; final de la vida.

* Licenciado en Medicina y teología. Magister y doctor en bioética. Profesor y tutor del Programa de Maestría y Doctorado en Bioética, UNAM.

Recibido:
16 de enero de 2016

Aceptado:
18 de abril de 2016

Introducción

Las voluntades anticipadas (VA) son una declaración mediante la cual una persona, generalmente mayor de edad, con capacidad suficiente y de manera libre, expone las instrucciones que se deben tener en cuenta respecto a la atención sanitaria que desea recibir en situaciones en las cuales ya no pueda expresar personalmente su

voluntad, tales como el coma persistente irreversible o trastornos cognitivos que anulen o disminuyan la capacidad cognitiva. En esta declaración se pueden expresar tanto las preferencias sobre determinados tratamientos como la autorización a una tercera persona para tomar decisiones en su nombre.¹

1. ARA, JOSÉ RAMÓN. "Fundamentos éticos de las voluntades anticipadas. La perspectiva del enfermo en el hospital" [monografía en internet]. Zaragoza: Hospital Universitario Miguel Servet. Instituto de Bioética; 2002 [citado 12 de marzo de 2016]. Disponible en: <http://www.institutodebioetica.org/casosbioetic/formacioncontinuada/testamentovital/jrara.pdf>

En su mayor parte proponen actitudes y acciones de buena práctica médica así como la posibilidad de delegar en uno o varios interlocutores. Hay dos modalidades fundamentales: delegar en un representante que decida por el paciente cuando éste ya no pueda hacerlo, referidas como “voluntades subrogadas” o “decisiones de sustitución”, y firmar un documento de voluntades anticipadas o también llamado “testamento vital”. En la opinión pública se les suele confundir con la eutanasia, pero aunque pudiesen en determinado momento conducir a ello, no son lo mismo. También se les toma como equivalentes del encarnizamiento terapéutico, siendo más bien un instrumento para evitarlo.

En la bioética actual, la obligación de respetar las decisiones de las personas en los ámbitos que les son propios tiene que ver con el principio de respeto de la dignidad de toda persona y con el reconocimiento de las personas como seres intelectual y moralmente autónomos. Las VA son una figura fundamental para garantizar el respeto a la autonomía de las personas, incluso en aquellos momentos en que ya no les es posible expresar su voluntad. Las VA tienen como pretensión constituir un instrumento al servicio de la autonomía de las personas.²

No obstante lo anterior, dicha autonomía que es fundamental en la ética, ha experimentado un enaltecimiento sobre todo en la bioética de cuño anglosajón. La cultura norteamericana ha enarbolado

la autonomía como uno de sus emblemas principales, sin duda como contrapeso al paternalismo médico que primaba. Gran parte de la literatura bioética anglosajona está cimentada y gira en torno al principio de autonomía.³ En nuestras latitudes la autonomía ha ido cobrando importancia, sobre todo en las sociedades secularizadas y como reacción de la ciudadanía ante los

privilegios de ciertos grupos de élite, entre los que se cuenta la clase médica. En este contexto la bioética latinoamericana hace suyas las VA como un instrumento al servicio de la autonomía y por lo tanto de la dignidad de las personas.

Sin embargo, la autonomía en la bioética de Latinoamérica y el Caribe no

puede ser calcada del modelo norteamericano, dada la diferencia histórica y cultural entre las regiones. En los Estados Unidos la autonomía se viene construyendo desde el siglo pasado a partir de un debate plural basado en el derecho a la privacidad. En la bioética, la autonomía ha sido un principio de nivel medio, independiente de alguna teoría ética general o más abstracta, y compatible con muchas. Se ha construido más como una defensa ante el daño por no respetar la autonomía que como un concepto positivo dotado de contenido.⁴ En el caso de Latinoamérica y más en concreto México, país poco desarrollado tecnológicamente y hasta hace poco fuertemente influenciado por una moral heterónoma católica, el valor de la familia continúa siendo una referencia insoslayable en cuanto a los

Las VA son una figura fundamental para garantizar el respeto a la autonomía de las personas.

2. COMISIÓN NACIONAL DE BIOÉTICA. "Voluntades Anticipadas –Reflexiones bioéticas sobre el final de la vida" [monografía en internet]. México: Salud [citado 12 marzo 2016]. Disponible en: http://conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/voluntades_anticipadas.pdf

3. JENNINGS, BRUCE. "Autonomy" en Steinbock Bonnie, *The Oxford Handbook of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 72-89.

4. *Ibid.*, pp. 73 y 82-86.

vínculos,⁵ realidad que colorea de manera distinta la sobrevaloración anglosajona de la autonomía. Además, en un país donde la desigualdad ancestral mantiene en niveles de pobreza y vulnerabilidad a grandes sectores de la población, es decir, bajo varios determinantes sociales de la salud,⁶ la justicia tiene mucho que decir a la bioética, relativizando a la autonomía frente a otras necesidades mucho más imperiosas. Por último, la solidaridad es un valor imprescindible en la bioética a cultivar en la región, mismo que debe ser leído en clave relacional y a la par de la justicia.^{7 8} Todo lo anterior no implica negar la importancia de la autonomía, base del sujeto ético.

El objetivo de este trabajo es, partiendo del hecho que las VA son una iniciativa lúcida para salvaguardar la autonomía de las personas, preguntarse si éstas han gozado de una orquestación excesiva desde el contexto cultural latinoamericano y caribeño en el que la autonomía no es un valor tan acendrado.⁹ Del mismo modo, considerar si desde lugares marcados por una ancestral desigualdad e injusticia, las VA merecerían una atención más modesta, existiendo otras prioridades de mayor peso por atender. Finalmente, considerar cómo la solidaridad es un valor muy necesario en los últimos momentos de la vida, conjugado con la autonomía y la justicia.

Para lograr lo anterior, en un primer lugar se considerará las VA a la luz de la

exaltación de una autonomía de corte negativo o defensiva, después desde la gran desigualdad en la región, en un tercer lugar desde la importancia de la solidaridad, y finalmente se esbozarán unas pinceladas sobre por dónde habría que dirigir los esfuerzos.

Las VA deben ser un acto de deliberación entre el médico, el paciente y su familia, que permitan la planeación anticipada y estratégica de los tratamientos y cuidados a partir de un diagnóstico concreto y un pronóstico conocido. La bioética tiene la función de promover que la VA sea un acto orientado por los valores de autonomía, justicia y solidaridad.¹⁰

Autonomía y Voluntades Anticipadas

En la bioética latinoamericana en que la autonomía ha sido pieza importante de su desenvolvimiento en años recientes, no ha de extrañar el aire atrayente y seductor que envuelve las VA. Éstas encarnan un valor moral esencial al que poco a poco se ha ido dando referendo legal en una serie de estados, al menos en el caso de México. El servicio a la libertad es el principal título en la tarjeta de presentación de las VA.

En efecto, la autonomía ha de ser comprendida no sólo negativamente como desconfianza y defensa de los derechos propios -de especial importancia en medicina, el derecho a la privacidad y a

5. Además de ser un valor tradicional, la familia se ha encumbrado ante la falta de un sueño común en los mexicanos y de respuestas efectivas del Estado. ESCALANTE FERNANDO. "El mexicano ahorita: Retrato de un liberal salvaje", en *Nexos*, 1 de Febrero de 2011, pp. 42-49.
6. URBINA, MANUEL. "Marco conceptual de los Determinantes Sociales de la Salud en México", en *Gaceta Conbioética*, núm. 15, 2015, pp. 6-11.
7. JENNINGS, BRUCE and Dawson, Agnus. "Solidarity in the Moral Imagination of Bioethics", en *Hastings Center Report*, vol. 45, núm. 5, 2015, pp. 31-38.
8. PÁEZ, RICARDO. "La dimensión ética de la solidaridad" en *Cuestión Social*, De próxima aparición.
9. En el Distrito Federal, desde el año 2008 existe el procedimiento jurídico para que una persona elabore su voluntad anticipada en un documento con validez legal. Es necesario acompañar la legislación con una reflexión adecuada que les otorgue su justo lugar y evite usos inadecuados de esta declaración.
10. SÁNCHEZ, JOSÉ ANTONIO. "La voluntad anticipada en España y en México. Un análisis de derecho comparado en torno a su concepto, definición y contenido", en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 131, 2011, pp. 701-734.

la integridad corporal, o sea, al consentimiento informado-, sino como capacidad de deliberación informada y elección estable, compatible con valores como la justicia y la solidaridad. Se trata más bien de un concepto positivo, de una pieza clave en la constitución del sujeto ético, de ningún modo despreciable en la bioética universal.¹¹

En ámbitos ibéricos donde las VA tienen ya cierta historia, se ha dado la sospecha si éstas son una causa, aunque bienintencionada, creada artificialmente por algunos desde la bioética y el derecho, encerrados a veces, en su mundo lejos del sentir real de la gente. Hay quienes consideran, exageradamente, un cierto paralelismo entre las campañas de publicidad que intentan crear una pre-necesidad en la sociedad para fabricar y vender un producto. Los hechos confirman que la mayoría de los ciudadanos no tiene especial interés en afirmar su poder de control anticipado respecto a los tratamientos y los cuidados en fase posterior. Tal tipo de decisiones no figura entre sus prioridades ni en un lugar relevante de sus preocupaciones. Las aspiraciones y necesidades de la mayoría van en la línea de ser cuidados de modo conveniente y el miedo de que no suceda así. Incluso cuando se manifiesta rechazo de algunos tratamientos para sí en determinadas situaciones, no interesa ni preocupa el decidir previamente sobre ello.¹²

La insistencia en las VA parece des-

cansar en una aplicación exagerada de un ideal de autonomía de corte negativo o defensivo, en la que la mayoría de las personas no quieren ni ven como una oportunidad al afirmar la propia libertad. ¿No hay en el fondo una idea irreal de autonomía? Semejante acentuación no presta suficiente atención al peso de los vínculos familiares. Muchas personas confían en la familia y están contentas en delegar en ella decisiones como las recogidas en las VA. Unas buenas relaciones familiares debieran ser tenidas presentes para amortiguar el fervor autonomista basado en la desconfianza. Por otro lado, la mayoría de personas en el contexto latinoamericano y caribeño, confían también en sus médicos.

Como parte del ideal exagerado de autonomía hay que tener presente el peso que tiene el cultivo de la imagen y el modo de comportarse en la sociedad actual. La imagen cuenta demasiado hoy por hoy, el ideal de eterna juventud exaltado como modelo por los medios de comunicación, el terror ante el proceso de degradación física de un paciente moribundo. Se anhela tener al menos “un cuerpo respetable” en esos momentos, y esto se equipara a la dignidad.

También existe socialmente un modelo de conducta digna ante situaciones muy duras. Dignidad implica realismo, lucidez y coraje para aceptar una situación nada halagadora. Esta actitud se ha de traducir en un dominio de la situación, en un señorío frente a la enfermedad y la muerte.

Las aspiraciones y necesidades de la mayoría van en la línea de ser cuidados de modo conveniente

11. JENNINGS, BRUCE. “Autonomy”... Op. cit., pp. 82-89

12. ELIZARI, FRANCISCO JAVIER. “El final de la vida y la eutanasia” en Junquera de Estéfani Rafael y de la Torre Javier, *Bioética, teología moral y sociedad* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Cátedra de Bioética No. 23, 2014), pp. 239-336.

13. ELIZARI, FRANCISCO JAVIER. “Dignidad y eutanasia: conceptos” en Junquera de Estéfani Rafael y de la Torre Javier, *Bioética, teología moral y sociedad* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Cátedra de Bioética No. 23, 2014), pp. 191-238.

La expresión de miedos, inquietudes, sentimientos de tristeza, cólera, indignación, rebeldía, etc., parece encajar mal en la figura de dignidad.¹³

No se pretende en esta crítica volver al papel paternalista de etapas previas. Más bien se trata de mantener el papel decisorio del enfermo en diálogo con la familia y los médicos. Es una alerta contra la impresión de una especie de obsesión por afirmar la autonomía anticipada del enfermo respecto a futuras intervenciones. Las VA pueden ser una causa digna de atención pero en proporciones y de maneras más modestas. Querer extender y sobrevalorar las VA en culturas donde la autonomía defensiva de la persona no se siente como un valor importante o prioritario en campos más fundamentales, tendría mucho menos sentido y cierto tufo colonialista. Esto no quiere decir que sea innecesaria la construcción de una autonomía positiva contextualizada a la historia y cultura nacionales, máxime ante tanto atropello a la dignidad humana en la atención médica. Se trata más bien de no calcar modelos anglosajones que se convierten en modas bioéticas a seguir, por ejemplo, el énfasis actual dado en nuestro medio a temas como la maternidad subrogada o el uso de úteros de alquiler, en una cultura donde la infertilidad no se vive con el dramatismo de otras latitudes o se suele derivar en actitudes solidarias como la adopción.

Es necesario que exista mayor información acerca de lo que son las VA, las posibilidades que ofrecen y qué problemas plantean. Entre sus principales beneficios están el representar un instrumento para

que la voluntad de la persona se haga presente cuando su consciencia y libertad se han eclipsado, generar una reflexión sobre la propia enfermedad y posibilidades de salud o muerte, mejorar el diálogo médico-paciente, liberar a los familiares y sanitarios de decisiones difíciles y evitarse reclamaciones ante los jueces.¹⁴ El problema principal viene dado por la limitada consideración que cada uno presta por adelantado al hecho de la propia muerte o a la posibilidad de afrontar alguna enfermedad crónica que requiera atención médica.¹⁵ Colateralmente hay que tomar en cuenta lo señalado en relación a la validez de las decisiones tomadas cuando uno está sano. ¿Puede una persona conocer de modo aceptable y predecir con suficiente fiabilidad su voluntad para más tarde? ¿Qué validez tiene para momentos de enfermedad una decisión tomada en condiciones de salud? El interés porque la persona decida a distancia sobre su futuro en materia de salud ¿no corre el riesgo de dispensar de un diálogo con el enfermo sobre sus deseos más próximos en el tiempo?¹⁶ Lo anterior sólo puede ser afrontado por una educación general a todos los niveles, lejos de la cual se está en países como México.

Justicia y Voluntades Anticipadas

Se trata de un tema poco reflexionado y de suma importancia en el contexto latinoamericano y caribeño, marcado por la injusticia. ¿Qué lugar tienen las VA ante la escasez de recursos y las grandes necesidades en salud?

14. MARTÍNEZ, VÍCTOR M, - OLMOS, ALEXANDRA. *Las voluntades anticipadas en México. Vivir la muerte con dignidad* (México: Editorial Porrúa, 2015), pp. 129-131.

15. MARCOS DEL CANO, ANA MARÍA. "Voluntades anticipadas" en Elizari Francisco Javier, *10 palabras clave ante el final de la vida* (Estella Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007), pp. 389-426.

16. Por lo mismo se recomienda más el tipo de VA combinadas, que asientan las preferencias en orden a la integridad física y moral al final de la vida, y que delegan la decisión conforme a las instrucciones dejadas, en un familiar o una persona próxima al paciente. Robertson John, "Second Thoughts on Living Wills", en *Hastings Center Report*, vol. 21, núm 6, 1991, pp. 6-9.



Foto: Perla Brambila

A nivel individual, entre otros intereses, las VA tienen que ver también con la reducción de costos (económicos y emocionales) para su familiares. Al respecto, las VA no se hicieron con la intención directa de ello, sino más bien de evitar las medidas heroicas o desproporcionadas intentando prolongar la vida. Como efecto indirecto pudiera acontecer una reducción de costos. Sin duda es un motivo loable el prever ser un motivo de carga económica insoportable para la familia en caso de tratamientos largos y extraordinarios. Pero en casos de poca solvencia económica, ¿qué tan válido es llenar unas VA por que no alcanza el presupuesto familiar? ¿Es legítimo que algunas personas tengan todo para tratamientos incluso fútiles, y grandes mayorías estén a expensas de lo que la medicina pública en el mejor de los casos o el

gasto catastrófico de bolsillo tendrán que afrontar? Sería un punto a atender como motivación para las VA.

Por otra parte las VA suponen una gran cantidad de gastos. Es necesaria la difusión de las VA dada la ignorancia y el desinterés general, lo cual cuesta mucho. Muchísimas personas no conocen la posibilidad de tener firmado un documento de este tipo. Semejante desconocimiento afecta sobre todo a pacientes y familiares, llegando incluso a profesionales sanitarios. Hay que formar a los profesionales para que puedan acompañar adecuadamente a las personas en el proceso que conlleva toda VA bien hecha. Esto supone una serie de requisitos que es necesario recabar, tanto legales, tal como es el registro ante notario o ante los testigos requeridos por la ley,¹⁷ como de contenido, por ejemplo, en el caso de que

17. ASAMBLEA LEGISLATIVA DEL DISTRITO FEDERAL, IV LEGISLATURA, “Ley de voluntad anticipada para el Distrito Federal”, en Diario Oficial de la Federación, 7 de enero de 2008.

el paciente tome parte en la definición de sus decisiones y asuma sus implicaciones, lo cual pide conocer sus convicciones y su forma de pensar. Lo anterior requiere dedicar tiempo a las personas que quieren firmar un documento de esta clase, el cual es escaso en nuestras instituciones de salud.

Hay quienes abogan por destinar recursos para interesar al público y profesionales de la salud en el tema. Sin embargo otros señalan la falta de conexión entre campañas de VA y el aumento sensible en su número. En España hay críticas de que las campañas dedicadas a la extensión de las VA rebasan los límites de lo razonable, sobre todo ante otras necesidades más imperiosas en materia de salud. Cálculos hechos por algunos estudiosos cifran estos gastos en cantidades importantes.

El apartado de costos, con sus dos caras, aumento y disminución, no tiene por qué ser marginado como algo indigno de ser tenido en cuenta al hablar de un instrumento concebido como signo de autonomía.¹⁸

¿Y qué decir de la muerte en los países de mediano o bajo ingreso? ¿Cómo hacer dialogar las VA con las grandes necesidades en salud, tales como el incumplimiento del derecho universal a la asistencia sanitaria? ¿qué decir desde la justicia social? Ante la muerte en condiciones indignas de tantas personas por falta de atención sanitaria, las VA parecen ser un instrumento para gente selecta, educada y bien informada. Antes que VA, lo que muchos pacientes hubieran querido seguramente sería tener suficiente atención médica con unos mínimos de dignidad. Luego entonces se está ante un tema

de distribución de recursos escasos que hay que priorizar adecuadamente. Sin duda hay asuntos mucho más importantes de salud pública que hay que preferir al destinar recursos, tales como la cobertura universal en salud o las campañas de vacunación.

Finalmente, las VA han sido objeto de diversa jurisprudencia que les da garantía su debida protección. La legislación existente sobre VA en México es un logro alcanzado. Sin embargo, es necesario preguntarse qué otros temas deberían tener la primacía en la agenda legislativa ante las grandes necesidades en salud que experimentan las mayorías, por ejemplo, la necesidad de legislar sobre una justa distribución de beneficios en las investigaciones patrocinadas por la Industria Farmacéutica, que son la mayoría.¹⁹

Solidaridad y Voluntades Anticipadas

El valor de la autonomía hay que combinarlo con el de solidaridad. La aportación clave de la sociedad para mejorar el momento de morir es la solidaridad, entendida como prácticas compartidas que reflejan un compromiso colectivo para llevar los “costos” -financieros, sociales, emocionales u otros- de asistir a otros.²⁰ Esto es más que la caridad, la empatía o el altruismo. Implica una decisión de asistir con calidad integral al moribundo, no sólo médica, sino en el encuentro interpersonal, a nivel de equipos capacitados para ello, y como política social de atención a la salud. La calidad de los cuidados prestados a los pacientes en su fase final es, sin duda su principal fuente de bienestar y debería constituir la prioridad social hacia ellos.

18. ELIZARI, FRANCISCO JAVIER. “El final de la vida y la eutanasia”, op.cit., p. 262.

19. PÁEZ, RICARDO. *Pautas bioéticas. La industria farmacéutica entre la ciencia y el mercado* (México: Fondo de Cultura Económica – UNAM – Programa Universitario en Bioética, 2015), pp. 239, 246 y 261.

20. PRAINSKAK, BARBARA - BUYX, ALENA. Solidarity. Reflections on an emerging concept in bioethics [monografía en internet]. London: Nuffield Council on Bioethics; 2011 [citado 12 marzo 2016]. Disponible en: http://nuffieldbioethics.org/wp-content/uploads/2014/07/Solidarity_report_FINAL.pdf

Cuando apareció en la conciencia social la sensación de que muchos mueren mal, se puso gran énfasis en la autonomía del paciente, en orden a corregir esta situación. Sin embargo, como fruto de la experiencia en otros países, puede afirmarse que la mayor contribución al bienestar del enfermo en la fase final de la vida no le llega por los mensajes de autonomía para decidir que le puedan transmitir la ética o las leyes. Los buenos cuidados, el acompañamiento adecuado, son para el paciente la gran fuente de sentirse mejor. La experiencia más viva de la dignidad de la persona tiene que ver con la autonomía, pero también la conciencia de ser una persona valiosa va unida al cariño, al buen trato y a los buenos cuidados.²¹

Morir con dignidad tiene varios significados, pero ante todo significa terminar la vida rodeado de las personas que se aman, pudiendo elaborar una despedida serena y grata; o tiene que ver con el proceso de reconciliación o con la vivencia de ritos simbólicos desde su particular concepción religiosa. Esto no se pelea con querer vivir con lucidez el trance que se está pasando. Morir indignamente es morir solo, abandonado, en un espacio inhóspito y anónimo. Morir sufriendo innecesariamente o atado a un artefacto que se acaba convirtiendo en el soberano de los últimos días. Morir rodeado de personas insensibles, especialistas sin alma, burócratas que desarrollan mecánicamente su labor profesional.

La solidaridad tiene que ver con ayudar a morir con dignidad. La petición de liberación de la vida que se considera que ya

no es digna de ser vivida es muchas veces el grito angustiado de petición de ayuda. Sólo se puede garantizar una cierta calidad de vida en el proceso final si se combate efectivamente el sufrimiento en todas sus múltiples expresiones. En la gran mayoría de los casos, el sufrimiento está en la raíz del deseo de morir, de poner punto final.

No creo que sea el dolor físico insostenible el que lleve a muchos o algunos pacientes con procesos de pronóstico fatal y a enfermos terminales a desear la muerte antes de seguir viviendo. Es generalmente, el desánimo, la depresión, la soledad y el sentimiento de 'ya no servir para nada salvo para estorbar' el que alimenta el deseo de morir. Es el silencio ante la realidad, o la palabra

Morir con dignidad
tiene varios
significados, pero
ante todo significa
terminar la vida
rodeado de las
personas que se aman.

vacía y la presencia huidiza de médicos y familiares cuando el pronóstico es fatal. Es la falta de preparación de los equipos que han de tratar a enfermos moribundos para abordar adecuadamente los aspectos no técnicos, la causa de que permanezca la angustia de la que los profesionales de la medicina son a la vez víctimas y agentes involuntarios. Es la falta de condiciones en los centros donde se atiende a enfermos terminales para poderlos atender adecuadamente llegado el momento. Es la angustia y la desazón lo que impulsa a muchos médicos a seguir tratando agresivamente la enfermedad de un paciente, hasta olvidar que su bien integral exige otra conducta. Es la ignorancia de quienes han seguido enormes progresos de la medicina pero que desconocen el riesgo y, a veces, el elevado precio del sufrimiento no deseado ni

21. ELIZARI, FRANCISCO JAVIER. "Presentación" en: Elizari Francisco Javier, *10 palabras clave ante el final de la vida* (Estella Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007), pp. 11-17.

pretendido, para entrar a formar parte de quienes el tratamiento resulta un éxito, la que hace más difícil la relación del familiar con el equipo médico. Y es la negligencia de informar adecuadamente la que incrementa la angustia y el dolor moral y convierte la relación médico-paciente y, sobre todo, la relación del entorno familiar con el médico en una espiral de creciente desconfianza.²²

La solidaridad en paliar de modo integral todos los dolores del paciente moribundo constituye una exigencia fundamental y un modo de potenciar su espacio de libertad. Esta última para ser tal, requiere condiciones de posibilidad. Ella misma es expresión de lo posible, no de lo necesario. La vida humana transcurre temporalmente dentro de situaciones variables, que ensanchan o angostan, a veces hasta límites extremos, el margen de lo posible, y por ende de la libertad. La inminencia de la muerte, la enfermedad, la vejez, la pobreza, el sufrimiento en general, son situaciones límite que reducen la condición humana al reino de lo fatal, coartando toda posibilidad de vida humanizada.²³

La calidad de vida depende estrechamente de las relaciones que se establecen con los otros. Un gesto de apoyo o un apretón de manos pueden transmitir lo que se siente por el otro y ser más elocuentes que mil palabras. La caricia tiene un papel muy importante como símbolo afectivo. La mano es el órgano por excelencia del tacto, de la caricia. Aunque sea la expresión de



Foto: Perla Brambila

un deseo, no es un acto calculado sino una acción efusiva, que puede ser reprimida sobre todo en el género masculino. Se trata de un gesto que indica, ante todo, respeto al otro, consideración de su persona, referencia a alguien que tiene valor en sí mismo y que no es simplemente un objeto.²⁴

Una manera de cuidar el modo de morir reside en los cuidados paliativos, los cuales tienen como objetivo prioritario, ayudar al paciente a afrontar humanamente el proceso de su propia muerte, logrando una mejora de la calidad de vida y confortabilidad en esta situación final. Dada su importancia para humanizar el morir deberían ser un rubro importante al que se asignen gastos en salud.²⁵ Si se tuviera garantía de contar con la posibilidad de cuidados paliativos al final de la vida, probablemente las peticiones de VA disminuirían.²⁶

22. ABEL, FRANCESC. *Bioética, orígenes, presente y futuro* (Barcelona: Mapfre Medicina Institut-Borja de Bioètica, 2001), p. 167.

23. GONZÁLEZ, JULIANA. *El poder del eros* (México: Paidós-UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2000), pp. 98 y 99.

24. TORRALBA, FRANCESC. "Calidad de vida" en: Elizari Francisco Javier, *10 palabras clave ante el final de la vida* (Estella Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007), pp. 115-153.

25. México continúa entre los países de la OCDE que menos recursos destina a la salud. OECD. *Health at a glance 2015*. OECD indicators [monografía en internet]. Paris: OECD publishing; 2015 [citado 4 abril 2016]. Disponible en: http://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/health-at-a-glance-2015_health_glance-2015-en

26. MARTÍNEZ, VÍCTOR M. - OLMOS, ALEXANDRA. *Las voluntades anticipadas en México...* Op., cit., pp. 173-188.

Conclusión

En general la valoración bioética de las VA es positiva. Se considera que la concreción de la voluntad del paciente cuando éste ya ha perdido la conciencia, es un importante paso en defensa de la autonomía del sujeto. Las VA garantizan la elección individual. Dicha elección debe presentar una finalidad: que el momento de la muerte sea lo más digno posible. La importancia moral de las VA se incrementará en el grado que coincidan con la decisión reflexiva, informada y contemporánea del paciente.

En el terreno de la justicia, las VA no dejan de ser un instrumento de valor para preservar la dignidad del muriente, pero quedan relativizadas frente a grandes necesidades en salud que piden una atención previa. La agenda legislativa debería tener en cuenta en función de orientar sus prioridades. Sin lugar a dudas, la solidaridad es el elemento que ha de cultivarse ante el final de la vida, dado que responde más a lo que de fondo necesita el muriente: el derecho a ser asistido y acompañado en el momento de morir.

Bibliografía

Abel, Francesc. *Bioética, orígenes, presente y futuro*. Barcelona: Mapfre Medicina Institut-Borja de Bioética, 2001.

Ara, José Ramón. “Fundamentos éticos de las voluntades anticipadas. La perspectiva del enfermo en el hospital” [monografía en internet]. Zaragoza: Hospital Universitario Miguel Servet. Instituto de Bioética, 2002.

Asamblea Legislativa del Distrito Federal, IV Legislatura. “Ley de voluntad anticipada para el Distrito Federal”, en *Diario Oficial de la Federación*, 7 de enero de 2008.

Comisión Nacional De Bioética. *Voluntades Anticipadas –Reflexiones bioéticas*

sobre el final de la vida- [monografía en internet]. México: Salud.

Elizari, Francisco Javier. “Presentación” en Elizari, Francisco Javier. *10 palabras clave ante el final de la vida*. Estella Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007.

Elizari, Francisco Javier. “Dignidad y eutanasia: conceptos” en Junquera de Estéfani, Rafael y de la Torre Javier. *Bioética, teología moral y sociedad*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Cátedra de Bioética No. 23, 2014.

Elizari, Francisco Javier. “El final de la vida y la eutanasia” en Junquera de Estéfani, Rafael y de la Torre Javier. *Bioética, teología moral y sociedad*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Cátedra de Bioética No. 23, 2014.

Escalante, Fernando. “El mexicano ahorita: Retrato de un liberal salvaje”, en *Nexos*, 1 de Febrero de 2011, pp. 42-49.

González, Juliana. *El poder del eros*. México: Paidós-UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

Jennings, Bruce. “Autonomy” en Steinbock, Bonnie. *The Oxford Handbook of Bioethics* New York: Oxford University Press, 2007.

Jennings, Bruce and Dawson Agnus. “Solidarity in the Moral Imagination of Bioethics”, en *Hastings Center Report*, vol. 45, núm. 5, 2015, pp. 31-38.

Marcos Del Cano, Ana María, “Voluntades anticipadas”, en Elizari, Francisco Javier, *10 palabras clave ante el final de la vida*. Estella Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007.

Martínez, Víctor M. y Olmos, Alexandra. *Las voluntades anticipadas en México. Vivir la muerte con dignidad*. México: Editorial Porrúa, 2015.

Páez, Ricardo. *Pautas bioéticas. La industria farmacéutica entre la ciencia y el mercado*. México: Fondo de Cultura Económica – UNAM – Programa Universitario en Bioética, 2015.

Páez, Ricardo. “La dimensión ética de la solidaridad”, en *Cuestión Social*. De próxima aparición.

Prainsak, Barbara y Buyx Alena. *Solidarity. Reflections on an emerging concept in bioethics* [monografía en internet]. London: Nuffield Council on Bioethics, 2011.

Robertson, John. “Second Thoughts on Living Wills”, en *Hastings Center Report*, vol. 21, núm 6, 1991, pp. 6-9.

Sánchez, José Antonio. “La voluntad anticipada en España y en México. Un análisis de derecho comparado en torno a su concepto, definición y contenido”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 131, 2011, pp. 701-734.

Urbina, Manuel. “Marco conceptual de los Determinantes Sociales de la Salud en México”, en *Gaceta Conbioética*, núm. 15, 2015, pp. 6-11.

Torralba, Francesc. “Calidad de vida”, en Elizari, Francisco Javier, *10 palabras clave ante el final de la vida*. Estella Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007.



Foto: Perla Brambila

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA DE SOKAL Y BRICMONT: UN MODESTO REALISMO CIENTÍFICO COGNITIVO

MARIO ALBERTO LOZANO*

* Mario Alberto Lozano es licenciado en Filosofía y psicología, así como maestro en lingüística aplicada. Es profesor del Instituto de Filosofía A. C. Así como de la Universidad de Guadalajara.

Resumen: Alan Sokal y Jean Bricmont son conocidos principalmente por su célebre e ingeniosa denuncia sobre el abuso de conceptos científicos en áreas de las humanidades y de las ciencias sociales, así como por sus críticas al relativismo epistémico subyacente a diversas tendencias más o menos actuales de las dos áreas, como el socioconstructivismo o las teorías de Kuhn y Feyerabend. Pero Sokal y Bricmont no se han detenido ahí, sino que han propuesto su propia filosofía de la ciencia, en un enfoque al que llaman “realismo científico cognitivo”. Tal enfoque se basa en una versión minimalista, pero sutil, del inductivismo. Aquí se expondrá esta filosofía y se le hará una breve valoración crítica.

Palabras clave: Realismo, objetivismo, confirmación, oportunismo epistemológico, cosmovisión científica

Recibido:
12 de septiembre
de 2015

Aceptado:
22 de noviembre
de 2015

Introducción

En el mundo académico es bien conocido el *Escándalo Sokal*. Alan Sokal y Jean Bricmont¹ llevaban varios años inquietos por la evolución intelectual posmodernista de algunos medios académicos norteamericanos, marcados por un discurso especioso, relativista, estrafalario y de falsa erudición científica. Por ello, en 1995, Sokal puso a consideración de la prestigiosa revista de estudios culturales *Social Text* un artículo paródico de título

rocamboloso: «Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica»; dicho artículo estaba plagado de absurdos y afirmaciones ridículas, pero expresados con jerga posmoderna de moda. ¿Lo aceptarían para publicarlo?

Para su gran sorpresa, en abril de 1996, *Social Text* publicó el mencionado artículo. Dos meses después, en el número de mayo-junio de la revista *Lingua franca*, Sokal explicó la trampa y el escándalo

1. Alan Sokal es un físico norteamericano ampliamente interesado por asuntos políticos. Jean Bricmont es un físico belga que también ha incursionado en temas sociales y políticos. Ambos tienden al pensamiento político de izquierda.

trascendió tanto en publicaciones académicas como en la prensa popular de muchas partes del mundo.

Ante la notoriedad del caso, fue necesario que en 1997 Sokal y Bricmont sacaran a la luz pública su obra conjunta *Imposturas intelectuales*² donde:

- a) Detallan aspectos de la parodia sokaliana,
- b) denuncian el uso abusivo e ignorante de conceptos científicos por parte de intelectuales destacados de las humanidades y las ciencias sociales,
- c) critican perspectivas filosóficas y sociológicas a las que subyace un relativismo epistémico insostenible, y
- d) describen partes fundamentales de su propia filosofía de la ciencia.

Las ideas de *Imposturas intelectuales* constituyeron una gran provocación para diversos círculos intelectuales, entre los que destaca la reacción presentada en 2003 con la obra colectiva *Imposturas científicas*³, donde se pretendió replicar a lo dicho por Sokal y Bricmont. Luego vendrían los libros *A la sombra de la Ilustración*⁴ (2003), de Jean Bricmont y Régis Debray, y *Más allá de las imposturas intelectuales*⁵ (2007), de Alan Sokal, donde se esclarecen, cuestionan y profundizan algunos temas del debate suscitado por *Imposturas intelectuales*.

Aquí describiré brevemente la filosofía de la ciencia o epistemología⁶ sokal-bric-

montiana, considerada por ellos como un “modesto realismo científico cognitivo”, al que unas veces lo expresan con fines descriptivos pero otras tantas con claros fines normativos. Dicha filosofía se encuentra principalmente, y más o menos dispersa, en *Imposturas intelectuales*, *A la sombra de la Ilustración* y en *Más allá de las imposturas intelectuales*. Se trata, a mi parecer, de una versión moderada y minimalista del inductivismo, basada en el sentido común, pero bien documentada y crítica, consciente de las limitaciones de la propia inducción.

Hay que decir que una lectura superficial puede hacerla parecer como una perspectiva filosófica que hace agua por diferentes lados. Sin embargo, de una consideración atenta a la misma surgen argumentos valiosos e interesantes sutilezas (su modo de defender al realismo, el oportunismo epistemológico, su recurrencia a continuos conceptuales y no a dicotomías, etcétera) que muestran su valor para el estudio y debate actuales en los estudios filosóficos de los fundamentos de las ciencias empíricas.

1. Fundamentos epistemológicos generales del realismo científico cognitivo

La filosofía sokal-bricmontiana de la ciencia oculta detrás de un discurso claro y una aparente simplicidad todo un complejo conjunto de conceptos, explicaciones y argumentos dignos de análisis. A mi juicio, sus tesis características serían las siguientes:

2. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales* (Barcelona: Paidós, 1999).
3. JURDANT, BAUDOIN (COORD.), *Imposturas científicas. Los malentendidos del caso Sokal* (Madrid: Cátedra, 2003).
4. DEBRAY, RÉGIS y BRICMONT, JEAN. *A la sombra de la Ilustración. Debate entre un filósofo y un científico* (Barcelona: Paidós, 2004).
5. SOKAL, ALAN. *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura* (Madrid: Paidós, 2009).
6. Claramente, entienden por epistemología una teoría del conocimiento en general y una teoría del conocimiento científico. Esto parece acorde con su visión continuista de la metodología y conocimientos ordinarios frente a la metodología y conocimientos científicos de que trataremos adelante.

1.1. Realismo

Existe un mundo externo; es decir, hay una enorme masa de datos extremadamente convincentes y diversos que apoyan la creencia de que el mundo externo ha estado ahí. Cualquier afirmación sobre un hecho podría precisarse de similar modo.⁷ Desde luego, no deben confundirse los hechos con afirmaciones sobre los hechos. “Para nosotros, y para la mayoría de la gente, un ‘hecho’ es algo que sucede en el mundo externo y que existe independientemente del conocimiento que tengamos (o no) de él y, en particular, de todo consenso o de toda interpretación”.⁸

Según los autores, los científicos asumen en su trabajo de investigación una actitud realista rudimentaria, una epistemología realista espontánea. Consecuentes con este enfoque, Sokal y Bricmont suscriben un criterio realista de verdad: el valor de verdad de cualquier afirmación científica estará determinado únicamente por la medida en que ésta se corresponda o no con la realidad.⁹

Sostienen que la meta de la ciencia es conocer las cosas tal como son, o descubrir aspectos de cómo son realmente las cosas. El objetivo de la ciencia de dar una descripción verdadera (o aproximadamente verdadera) de la realidad es alcanzable porque:

- a) Las teorías científicas son, bien verdaderas, bien falsas. (Su verdad –o falsedad– es literal, no metafórica; no depende en absoluto de

nosotros, de cómo las comprobemos, de la estructura de nuestra mente o de la sociedad en la cual vivimos, ni nada por el estilo).

- b) Es posible obtener pruebas que confirmen la verdad (o la falsedad) de una teoría. (Aunque es posible, sin embargo, que todas las pruebas respalden la teoría T y que T sea falsa).¹⁰

1.2. Objetivismo

Sokal y Bricmont suscriben la clásica distinción entre el conocimiento (creencia verdadera justificada) y las meras creencias, tanto en la filosofía como en el lenguaje cotidiano.¹¹ Y como consideran que existen verdades objetivas sobre el mundo, que pueden descubrirse,¹² entonces también creen que existen conocimientos científicos objetivos.¹³ La razón principal para creer en la veracidad de las teorías científicas o, por lo menos, de las mejor verificadas entre ellas, es que *explican la coherencia de nuestra experiencia* (es decir, explican todas nuestras observaciones, incluidas las de laboratorio). Aducen un típico argumento realista de los “no milagros” mediante el ejemplo del momento magnético del electrón. La electrodinámica cuántica predice que el valor del momento magnético del electrón es de:

$$1,001.159.652.201 \pm 0.000.000.000.030,¹⁴$$

7. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 284 y Sokal, Alan, *Más allá...*, op. cit., pp. 208 y 209 en nota al pie.

8. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 109

9. SOKAL ALAN, *Más allá...*, op. cit., pp. 300-302

10. *Ibid.*, pp. 302 y 321. En otra parte señalan que el objetivo último de la ciencia no es sólo predecir, sino comprender. SOKAL Alan y BRICMONT Jean, *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 145

11. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 148

12. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 284

13. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 217

14. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 69. No aluden los autores a las unidades físicas de medida, por considerarlo innecesario.

donde “±” designa las incertidumbres en el cálculo teórico, que contiene varias aproximaciones. Una experiencia reciente ha dado el resultado de:

$$1,001.159.652.188 \pm 0.000.000.000.004,$$

donde “±” designa las incertidumbres experimentales. Este acuerdo entre teoría y experimento sería un puro milagro si la ciencia no dijera algo verdadero o aproximadamente verdadero sobre el mundo.¹⁵

1. 3. Monismo materialista

La ciencia contemporánea no sigue el dualismo cartesiano sino un monismo materialista.¹⁶ Sokal y Bricmont ven esta tesis monista como un supuesto general del quehacer científico actual, y hay pasajes donde se señala explícitamente su adhesión a la misma. Hay que decir, sin embargo, que la forma de caracterizarla es demasiado parca y algo superficial; y a lo más que han llegado en este asunto es a declarar, como lo hace Bricmont, que el monismo materialista se funda en la continuidad entre lo inorgánico, la vida y el espíritu; pero el físico belga nunca aclara el sentido en que comprende cada uno de estos conceptos.¹⁷

1.4. Confirmacionismo moderado

Los dos autores tienen en muy alta estima el valor epistémico de la contrastación empírica de las teorías. Al criticar al falsacionismo popperiano destacan el valor de la inducción pues la credibilidad de las teorías científicas suele basarse en la confirmación de sus predicciones y las predicciones científicas se basan en alguna forma de inducción, es decir, en una “inferencia de lo observado a lo no observado”.¹⁸ Como se vio antes, la posibilidad de confirmar (o refutar) las teorías es una de las premisas que apoyan al realismo científico cognitivo. Para ellos, las confirmaciones experimentales de las teorías científicas más probadas, tomadas en su conjunto, dan fe de que realmente hemos adquirido un conocimiento objetivo de la naturaleza, aunque sólo sea incompleto y aproximado.¹⁹

El hecho de que una teoría formule repetidamente predicciones sorprendentes que se van confirmando *a posteriori* (en particular, si son de fenómenos novedosos) es una prueba fehaciente de que está “en el buen camino”, es decir, que es, al menos, aproximadamente correcta y que sus entidades teóricas “inobservables” existen realmente de una forma u otra. Si no, ¿qué otras entidades encajarían en unas predicciones tan “milagrosas”?²⁰

15. Los argumentos de los “no milagros” suelen utilizarse para apoyar la idea de que la ciencia describe a la realidad o se acerca a la verdad. Se parte del hecho de que hay muchas teorías poseedoras de entidades teóricas inobservables (campos, electrones, *quarks*, etcétera) que poseen un sorprendente éxito predictivo, incluso en casos inesperados. Esto es así o por casualidades milagrosas o porque dicen algo correcto de la realidad; y como no es razonable admitir casualidades milagrosas, dichas teorías son verdaderas. Una buena explicación de estos argumentos puede verse en OKASHA, Samir, *Una brevísima introducción a la filosofía de la ciencia* (México: Océano, 2007), pp. 91-96.

16. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 363

17. DEBRAY, RÉGIS y BRICMONT, JEAN. op. cit., p. 53

18. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., pp. 74-76

19. *Ibid.*, p. 70

20. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., pp. 312 y 313

Pero se encuentran lejos de una filosofía inductivista ingenua, pues reconocen el peso crítico de aspectos como la carga teórica de la observación²¹, el holismo confirmacional²² o la tesis de Duhem-Quine²³ sobre la subdeterminación de las teorías por los hechos. Y aceptan que la falta de unos criterios “absolutos” de la racionalidad científica implica, entre otras cosas, que no existe ninguna justificación general del principio de inducción. Simplemente, algunas inducciones son más razonables que otras, lo que depende de cada caso particular. Nunca se podrá demostrar literalmente ninguna afirmación sobre el mundo real, pero “a veces se puede demostrar más allá de toda duda razonable”.²⁴

La comunidad científica acabó convencida de la verdad de la mecánica newtoniana en algún momento entre 1700 y 1750 por factores históricos, sociológicos, ideológicos y políticos; pero también alguna parte de la explicación ha de ser ciertamente que los planetas y los cometas se mueven realmente (con un alto grado de aproximación, aunque no exactamente) como predecía la mecánica de Newton. La opinión de la mayoría de las comunidades científicas de Europa y Norteamérica pasó

del creacionismo al darwinismo a lo largo del siglo XIX también por factores históricos, sociológicos, ideológicos y políticos; pero ¿puede uno explicar plausiblemente este cambio sin ninguna referencia al registro fósil o a la fauna de las Galápagos?²⁵

1. 5. Racionalidad científica local

Ambos físicos sostienen que la justificación de las teorías científicas se debe efectuar racionalmente,²⁶ pero también aseguran que no hay criterios absolutos –es decir, independientes de las circunstancias– de la racionalidad científica: cada teoría científica se funda con sus propios argumentos, cuya racionalidad se aprecia al analizarlos caso por caso. Hay inferencias más racionales que otras según las circunstancias de cada caso; por ejemplo, de nuestra experiencia de ver el sol salir cada día y los actuales conocimientos astronómicos es más razonable inferir que el sol saldrá mañana, que inferir que saldrá dentro de diez mil millones de años.²⁷

No sólo creen que no hay, sino que dudan que pueda haber alguna codificación o sistematización completa de la racionalidad científica.²⁸

21. Es prácticamente un lugar común en filosofía de la ciencia la idea de que la observación de lo que puede llamarse “realidad” no es pura y, por tanto, no existe una total autonomía de los hechos, sino que lo percibido por nosotros está mediatizado por nuestras experiencias, conceptos, cultura y expectativas. Cada enunciado observacional presupone una carga teórica que lo determina en gran medida. Para más detalles, consúltese HANSON Norwood, R., *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación* (Madrid: Alianza, 1977)

22. El holismo confirmacional es la perspectiva filosófica que sostiene que no es posible contrastar empíricamente las proposiciones científicas, una a una, sino como parte de una amplia malla de enunciados (o la totalidad de enunciados de la ciencia) de cuya verificación o refutación se sigue que hayan de redistribuirse los valores veritativos en los enunciados correspondientes de la malla. Si se desea profundizar, consúltese QUINE W.V. O., “Dos dogmas del empirismo”, en QUINE, W. V. O., *Desde un punto de vista lógico* (Barcelona: Paidós, 2002), pp. 61-91

23. La tesis de Duhem-Quine se refiere al hecho de que el conjunto de nuestros datos experimentales es finito, pero nuestras potenciales teorías contienen un conjunto infinito de aserciones. Siempre hay un número infinito de teorías compatibles con los mismos datos, pero varias de ellas resultan incluso incompatibles entre sí. ¿Cómo podemos saber cuál es la teoría que explica correctamente esos datos? El holismo confirmacional se encuentra en parte incluido en la tesis de Duhem-Quine. Para una exposición más didáctica, véase DÍEZ José Antonio y MOULINES Ulises, *Fundamentos de filosofía de la ciencia* (Barcelona: Ariel, 1997), pp. 394-407

24. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., pp. 72

25. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 213

26. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 91

27. *Ibid.*, pp. 70-72

28. *Ibid.*, p. 70

Así como no hay justificaciones racionales generales de la ciencia, no caben tampoco las críticas generales a la ciencia. Los autores recomiendan distinguir con sumo cuidado entre dos tipos de críticas de la ciencia: las que se oponen a una teoría concreta en función de argumentos específicos, y las que repiten, bajo una u otra forma, los argumentos tradicionales del escepticismo radical. Las primeras pueden ser interesantes, aunque también pueden ser refutadas, mientras que las segundas son irrefutables, pero carentes de interés, justamente por su universalidad.²⁹

La racionalidad científica local sokal-bricmontiana no debe verse como un relativismo epistémico o cognitivo, al cual se oponen los autores. Por relativismo epistémico entienden a toda filosofía que pretende que la veracidad o falsedad de una afirmación de hecho es relativa a un individuo o a un grupo social. Dicha filosofía entra en contradicción con la idea que los científicos tienen de su propia práctica.³⁰ Adoptar una actitud relativista cognitiva entraña abandonar el propósito de conseguir un conocimiento objetivo, como el que busca la ciencia.³¹

1. 6. Oportunismo epistemológico

Una epistemología “razonable” tiende a ser oportunista; es decir, combina una actitud realista de base con otras opciones epistemológicas, según sea el caso. Aunque no tenemos nada seguro en qué basar nuestro conocimiento, se asume que podemos obtener cierto conocimiento fidedigno de la realidad. Pero también reconocen Sokal y Bricmont que hay parte de razón en doctrinas como el instrumentalismo

(por ejemplo, cuando afirman que el significado de afirmaciones sobre entidades inobservables como los *quarks* guarda una relación parcial con las consecuencias que tienen tales afirmaciones en la observación directa), o el convencionalismo (como cuando afirman que algunas “opciones” científicas, como la preferencia por los sistemas de referencia inerciales sobre los no inerciales se escogen en virtud de motivos pragmáticos más que objetivos). Sólo que ninguna de estas epistemologías puede tomarse como una doctrina rígida que sustituya al realismo.³²

La justificación de la validez objetiva de las teorías científicas radica en argumentos empíricos y teóricos específicos. Pero no hay una justificación epistemológica general y sistemática de la ciencia, lo que no es gran problema pues el conocimiento científico no necesita tal justificación externa³³. En la búsqueda de explicaciones sobre el funcionamiento y éxito de las ciencias deben evitarse dos errores frecuentes:

- a) Creer que si falla una explicación (la positivista lógica, la popperiana, etc.), tiene que haber otra explicación alternativa que funcione: quizá no exista tal explicación.
- b) Pensar que nuestra incapacidad para explicar en términos generales el éxito de la ciencia hace que ésta pierda fiabilidad u objetividad. No confundamos explicación con justificación. “Einstein y Darwin argumentaron sus teorías, y esos argumentos no eran en absoluto todos erróneos; por eso, aunque las epistemologías de Carnap y Popper hubieran ido totalmente

29. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 208

30. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 64

31. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 319

32. *Ibid.*, pp. 320 y 321

33. *Ibid.*

desencaminadas, no habrían arrojado dudas sobre la teoría de la relatividad o la de la evolución”.³⁴

2. La ciencia y la cosmovisión científica desde el realismo científico cognitivo

2. 1. El concepto de ciencia

Aunque Sokal y Bricmont suelen referirse a la ciencia como si sólo se tratara de una búsqueda cognoscitiva esforzada del conocimiento objetivo del mundo exterior,³⁵ reconocen la polisemia del concepto de ciencia. Éste tiene como mínimo cuatro significados comúnmente utilizados:

- a) Un empeño intelectual que aspira a una comprensión racional del mundo natural y social,
- b) un *corpus* de conocimiento sustantivo aceptado comúnmente,
- c) la comunidad de científicos, sus costumbres y su estructura social y económica, y,
- d) la ciencia aplicada y a la tecnología.³⁶

De estos cuatro, ambos pensadores utilizan con mayor frecuencia el primer y el segundo sentidos.

2. 2. Criterios de cientificidad y pseudociencias

Los dos físicos habían sugerido algunos criterios epistemológicos y metodológicos generales que ayudan a distinguir a la ciencia de otros discursos³⁷:

- a) *Principios epistemológicos generales*. Desconfiar de los argumentos apriorísticos, de la revelación, de los textos sagrados y de los argumentos de autoridad.
- b) *Principios metodológicos generales que se pueden justificar con argumentos racionales*. Repetir las experiencias, utilizar controles, probar los fármacos con procedimientos doblemente ciegos, etc.

Años después, tanto Sokal como Bricmont hablan desde sus perspectivas personales ampliamente coincidentes entre sí sobre el tema de las pseudociencias. En el caso de Sokal, él piensa que no hay –ni quizá pueda haber– ninguna codificación completa de la racionalidad científica; por ello infiere que tampoco hay criterios estrictos de demarcación entre ciencia y pseudociencia. Más bien debe decirse que hay un continuo ciencia-pseudociencia que puede basarse en la solidez de la metodología empleada y el grado de verificación empírica. Señala el físico norteamericano que usará el término *pseudociencia* para designar cualquier conjunto de pensamientos (junto con sus justificaciones y apologías asociadas) que:

- a) haga afirmaciones sobre fenómenos reales o supuestos, o sobre relaciones causales reales o supuestas, que la corriente dominante de la ciencia considera justificadamente del todo inverosímiles [criterio sociológico], y
- b) pretenda apoyar esas afirmaciones mediante argumentaciones o da-

34. *Ibíd.*, p. 322

35. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 295

36. *Ibíd.*, p. 336. Hay una exposición con muy ligeras variantes de tales sentidos en SOKAL ALAN y BRICMONT JEAN, *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 220.

37. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 70

- tos que no cumplen los requisitos lógicos y probatorios de la ciencia dominante [criterio epistemológico]. Eventualmente, una pseudociencia también:
- c) dice ser científica, e incluso relaciona sus afirmaciones con la ciencia genuina, en particular, con los descubrimientos científicos de vanguardia,
 - d) no se refiere a una creencia aislada, sino a un sistema complejo y lógicamente congruente que “explica” una amplia variedad de fenómenos (o supuestos fenómenos),
 - e) tiene profesionales que pasan por un largo proceso de formación y acreditación.

La distinción entre ciencia y pseudociencia “no atañe tanto al tema tratado como a la calidad de los métodos empleados y a la fiabilidad del conocimiento (o del presunto conocimiento) obtenido”.³⁸ Las pseudociencias, en particular, carecen del espíritu crítico y del robusto apoyo empírico de la ciencia.³⁹

Aunque no hay criterios de demarcación estrictos, se puede distinguir entre ciencia genuina y pseudociencia mediante criterios que, tomados en conjunto, ayuden a colocar las teorías a lo largo del continuo ciencia-pseudociencia propuesto por Sokal. Aquí el físico norteamericano ve necesario que filósofos e historiadores de la ciencia analicen minuciosamente los criterios que podrían servir para colocar a cada teoría en el lugar correspondiente de dicho continuo.⁴⁰

Continuo sokaliano de ciencia-pseudociencia (basado en el apoyo de los datos empíricos y la solidez de la metodología empleada)⁴¹

Teoría atómica	Oscilaciones de los neutrinos	Teoría de cuerdas	Fusión fría	Homeopatía	Astrología, creacionismo, judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo
Ciencia Bien Asentada	Ciencia Puntera	Ciencia Dominante Especulativa	Ciencia De mala Calidad	Pseudociencia	

38. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 338

39. *Ibid.*, p. 340

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 341

Tanto Sokal como Bricmont incluyen a las religiones entre las pseudociencias. Para Sokal, la mayor y más potente de las pseudociencias es la religión organizada.⁴² De esta manera, “[...] el cristianismo, el islam y el hinduismo son las pseudociencias más extensamente practicadas hoy día en el mundo”.⁴³

2.3. El método científico: continuidad epistemológica con la actitud racional cotidiana

Según ambos autores, el método científico no es radicalmente distinto de la actitud racional en la vida corriente o en otros ámbitos del conocimiento humano. Todos los seres humanos (historiadores, detectives, fontaneros, etc.) utilizan los mismos métodos básicos de inducción, de deducción y de evaluación de los datos que los físicos o los bioquímicos. La diferencia radica en que la ciencia moderna emplea estos métodos de manera más cuidadosa y sistemática.⁴⁴

Hay, entonces, una continuidad epistemológica y metodológica entre la actitud racional de la vida cotidiana y la ciencia, por lo que todos de vez en cuando hacemos ciencia –en el sentido de que hacemos investigaciones con actitud racional para obtener un conocimiento preciso de cuestiones fácticas– y pseudociencia.⁴⁵

La inexistencia de diferencias metafísicas fundamentales entre la epistemología de la ciencia y la epistemología de la vida cotidiana es utilizada por los autores para rechazar posiciones epistemológicas extremas (como los relativismos, cons-

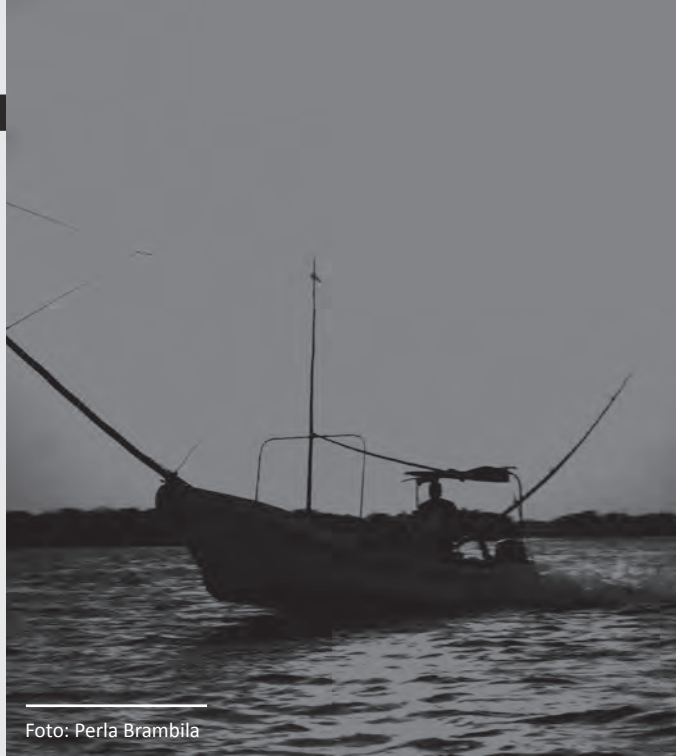


Foto: Perla Brambila

tructivismo, etcétera). Cualquier filosofía o sociología de la ciencia que se muestre rotundamente errónea cuando se aplica a la epistemología de la vida cotidiana forzosamente ha de descansar en un grave error.⁴⁶ Por ejemplo, en la vida cotidiana nadie acepta el escepticismo radical en el sentido de que dude que proviene del vientre de su madre o que exista el vaso de agua que hay en su mesa.⁴⁷

La ciencia contemporánea es el refinamiento máximo, hasta la fecha, de la actitud racional aplicada a la investigación de cualquier pregunta respecto al mundo.⁴⁸

Creo que aquí conviene añadir otro continuo, no descrito gráficamente por los autores, pero sí expresado con claridad: el que va de la actitud racional cotidiana hasta el método científico. Dicho continuo se basaría en el nivel de cuidado y la forma sistemática de aplicación de sus métodos respectivos.

42. *Ibíd.*, p. 22. BRICMONT también habla del tema en DEBRAY RÉGIS y BRICMONT JEAN, *op. cit.*, p. 105

43. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, *op. cit.*, p. 436

44. SOKAL, ALAN y BRICMONT JEAN. *Imposturas intelectuales*, *op. cit.*, p. 68

45. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, *op. cit.*, p. 338 y 435

46. *Ibíd.*, p. 215

47. *Ibíd.*, p. 234

48. *Ibíd.*, p. 301

Continuo sokal-bricmontiano entre actitud racional cotidiana y ciencia

<p>ACTITUD RACIONAL EN LA VIDA CORRIENTE (inducción, deducción, evaluación de datos)</p>	<p>MÉTODO CIENTÍFICO (inducción, deducción, evaluación de datos más cuidadosas y sistemáticas, mediciones más precisas)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Pero sería ingenuo llevar demasiado lejos esta conexión entre conocimiento ordinario y conocimiento científico: la ciencia introduce conceptos que son difíciles de captar intuitivamente o de conectar directamente con nociones de sentido común.⁴⁹

El método científico implica acumular datos o hacer experimentos para examinar una teoría (o varias teorías alternativas), pero no para probarla. Es cierto que se requieren algunas presuposiciones teóricas para traducir los datos sensoriales brutos en presuntos hechos, pero estas presuposiciones teóricas no necesitan, ni deberían necesitar, incluir la teoría que se está poniendo a prueba; es más, en caso de requerirse, esas presuposiciones pueden someterse, al menos en parte, a comprobaciones experimentales independientes.⁵⁰

El método científico sirve principalmente a aquellos que lo adoptan como filtro para discernir las proposiciones verdaderas de las falsas, las verosímiles de las inverosímiles y, en general, para evaluar proposiciones y teorías según el grado de garantía racional de que disfrutaban a la luz de los datos disponibles [...] Si se quita o se debilita ese filtro [...] no sólo se desborda la corriente principal de la ciencia, sino que afluye en ella la pseudociencia.⁵¹

2.4. *Invención y justificación de teorías científicas*

Hay una radical diferencia epistemológica entre inventar una teoría y justificarla: la invención se apoya en criterios pragmáticos y la justificación en criterios racionales.

El proceso de invención de teorías científicas admite todos los métodos, en principio (la deducción, la inducción, la analogía, la intuición e incluso la alucinación), y el único criterio real es el pragmático. En cambio, la justificación de las teorías tiene que ser racional; si no, simplemente no estaríamos haciendo ciencia.⁵²

Dado que las teorías científicas son creaciones de la mente humana y casi nunca están “escritas” en los datos experimentales, la intuición desempeña un papel de primer orden en este proceso creativo de invención de teorías. Sin embargo, la intuición no puede desempeñar ninguna función explícita en los razonamientos que constituyen la verificación (o falsación) de las teorías propuestas, ya que este proceso debe ser siempre independiente de la subjetividad individual de los científicos.⁵³

49. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 69

50. SOKAL ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 394

51. *Ibid.*, p. 413

52. *Ibid.*, p. 395

53. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 147

2. 5. Consistencia y progreso

La ciencia busca ser compatible o consistente con datos diversos y con otras ciencias. Sokal y Bricmont aluden a lo que algunos autores llaman convergencia⁵⁴, consistencia⁵⁵ o consiliencia⁵⁶ en estos términos:

[...] las teorías confirmadas de las ciencias más veteranas están respaldadas por un entramado sólido de datos que provienen de fuentes distintas; es raro que se apoyen exclusivamente en un único 'experimento crucial'. Además, el progreso científico tiende a articularlas en un esqueleto unificado, de manera que (por ejemplo) la biología debe ser compatible con la química, y la química, con la física (2009: p. 337).

Hay un progreso epistémico en la actividad científica, una aproximación cada vez mayor a la verdad o al conocimiento de las cosas; aunque esa meta nunca se alcanzará por completo, y el realismo modesto de Sokal y Bricmont es consciente de los obstáculos principales para esa meta.⁵⁷ La base del avance científico es un escepticismo que difiere mucho del escepticismo radical o del solipsismo.⁵⁸

De lo dicho por ambos físicos se desprende que el progreso científico se da en términos de incorporación de la antigua teoría (confirmada) a la nueva teoría (confirmada), donde la vieja teoría es una apro-

ximación válida y derivable, aunque menos precisa, de la nueva teoría.⁵⁹ Según parece, los autores creen que es posible distinguir entre ontologías. Algunas son más actuales y correctas, pero otras no; sea porque son erróneas, o sea porque son correctas pero menos afinadas o menos fundamentales.

[...] la ontología no fundamental de la vida cotidiana (la de sólidos y fluidos) puede considerarse una especie de aproximación macroscópica 'poco afinada' a la ontología más fundamental, microscópica, de los quarks y los electrones; de hecho, la primera debería derivarse (en principio, al menos) de la teoría subyacente, más fundamental, como una consecuencia lógica. Una relación análoga se establece entre teorías físicas del mismo campo, confirmadas sucesivamente.⁶⁰

Como ninguna teoría física actual es una teoría final, es razonable conjeturar que ninguna de las entidades teóricas de nuestras teorías actuales –quarks, electrones, campos– sea verdaderamente fundamental; así, cabe esperar que tales entidades serán entidades derivadas en teorías futuras.⁶¹ También hay progreso en filosofía, al menos en filosofía de la ciencia. Dicho progreso está ligado al progreso de las ciencias, que ahora nos permite distinguir mejor entre conocimiento verdadero e ilusión.⁶²

54. BUNGE, MARIO. *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento* (Barcelona: Gedisa, 2004), p. 343

55. Como ejemplos de uso de tal concepto consúltense MOSTERÍN Jesús, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana* (Madrid: Alianza, 2008), p. 141; y BUNGE MARIO, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía* (México, D.F.: , 2007), p. 384

56. WILSON, EDWARD. (1999). *Consilience. La unidad del conocimiento* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999)

57. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., pp. 295 y 321

58. DEBRAY, RÉGIS y BRICMONT, JEAN. op. cit., p. 29

59. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., pp. 323-326

60. *Ibid.*, p. 323

61. *Ibid.*, p. 326

62. DEBRAY, RÉGIS y BRICMONT, JEAN. op. cit., p. 47

2.6. La actitud y cosmovisión científicas

Sokal y Bricmont destacan en reiteradas ocasiones lo que llaman *visión científica del mundo*, *cosmovisión científica* o *actitud científica*. Entienden por cosmovisión científica al respeto por la evidencia y la lógica, y por la incesante confrontación de teorías con el mundo real; en resumen, la actitud científica se caracteriza por el respeto por la argumentación razonada frente al pensamiento condicionado por los propios deseos, la superstición y la demagogia.⁶³ Antes ya habían hablado de la actitud científica como el respeto por la claridad y la coherencia lógica de las teorías y la confrontación de las mismas con los datos empíricos.⁶⁴ Sokal dice que la ciencia es una innovación cultural muy reciente, de apenas cuatrocientos años, y la actitud científica ante el mundo es minoritaria, incluso en los países industrializados y avanzados:

En muchos sentidos, la ciencia va en contra de los principios de la psicología humana, tanto en lo que se refiere a los métodos como a los resultados; la pseudociencia podría resultar más “natural” para nuestra especie. Para mantener una perspectiva científica se requiere una lucha intelectual y emocional constante contra las ilusiones; el pensamiento teleológico y antro-

pomórfico; las apreciaciones erróneas de la probabilidad, la correlación y la causalidad; la concepción de modelos inexistentes, y la tendencia a buscar la confirmación más que la refutación de nuestras teorías favoritas.⁶⁵

No deben confundirse la cosmovisión científica y el científicismo, entendido como la ilusión de que determinados métodos simplistas, pero supuestamente “objetivos” o “científicos”, nos permitirán resolver problemas muy complejos. Mientras la visión científica es una actitud epistémica de respeto por la evidencia y la lógica, el científicismo es una ilusión ingenua que atribuye capacidades desproporcionadas a las ciencias.”Hay un abismo [...] entre la afirmación caricaturesca de que la

La ciencia
contemporánea es el
refinamiento máximo,
hasta la fecha, de la
actitud racional aplicada
a la investigación de
cualquier pregunta
respecto al mundo.

ciencia no conoce límites y la idea modesta según la cual aquello que podemos efectivamente conocer lo conocemos por medios científicos”.⁶⁶

Para Bricmont la actitud científica, bien entendida, cuestiona al poder y al argumento de autoridad.⁶⁷ Sokal, por su parte, considera que la moderna visión científica del mundo conduce directamente al ateísmo (o al menos, a un deísmo inocuo o a un panespiritualismo).⁶⁸ Sokal ha destacado recientemente como tema central la importancia, no tanto de la ciencia, sino de esta visión científica del mundo en la toma colectiva de decisiones por la humanidad.

63. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p.145

64. SOKAL, ALAN y BRICMONT, JEAN. *Imposturas intelectuales*, op. cit., p. 211

65. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 434

66. DEBRAY, RÉGIS y BRICMONT, JEAN. op. cit., p. 42

67. *Ibid.*, p. 32

68. SOKAL, ALAN. *Más allá...*, op. cit., p. 437



Foto: Perla Brambila

Está persuadido de que el pensamiento claro, combinado con el respeto por la evidencia son de la máxima importancia para la supervivencia de la especie humana en el siglo XXI.⁶⁹

Consideraciones finales

Es fácil armar toda una batería de críticas que pueden hacerse a los planteamientos filosóficos sokal-bricmontianos. A modo de botones de muestra, aludamos brevemente a algunas.

Por ejemplo, a su pensamiento sobre la ciencia se le ha tildado de ser una epistemología positivista “académicamente descalificada”.⁷⁰ De su posición realista

se ha dicho que identifica la realidad con la realidad física⁷¹, que es corto de miras, pues “[...] la cuestión no reside tanto en decir o en asegurar que la realidad existe, como en saber de qué manera captamos esa realidad, de qué manera los seres humanos podemos juzgar esa realidad”.⁷² Cabe preguntar, desde luego, qué entienden por mundo externo y por la propia noción de realidad.

En cuanto a su criterio correspondentista de verdad, hay que decir que resulta problemático juzgar a nuestras teorías por el grado en que describen al mundo tal como realmente es, simplemente porque no parece que tengamos acceso a ese presunto mundo, debido a la ya aludida carga teórica de la observación.

La concepción individualista clásica del conocimiento como un tipo de creencia (una creencia verdadera justificada) no está exenta de críticas. Una de ellas es la referente al retroceso infinito de las razones: si quiero justificar la ley galileana de caída de los cuerpos, puedo hacerlo mediante enunciados de la mecánica newtoniana, que a su vez deben justificarse con enunciados observacionales, que a su vez habrán de justificarse con otros enunciados (sobre la fisiología de la visión, sobre la óptica, etc.), y no parece haber fin.⁷³

Los criterios sokalianos de pseudocientificidad parecen insuficientes por cuanto parecen aplicarse también a disciplinas no científicas que no pretenden pasar por científicas, como la filosofía. Sin embargo, Sokal reconoce que la posmodernidad no es pseudociencia. ¿Quizá percibe que no todo lo que no sea ciencia es pseudocien-

69. *Ibid.*, p. 13

70. TRAIMOND, BERNARD. “Los intersticios de los cultural studies” en JURDANT, BAUDOIN. (coord.), *Imposturas científicas. Los malentendidos del caso Sokal*, op. cit., p. 139

71. STENGERS, ISABELLE. “La guerra y las ciencias: ¿y la paz?” en JURDANT Baudoín (coord.), *Imposturas científicas. Los malentendidos del caso Sokal*, op. cit., p. 267

72. DALMEDICO, AMY DAHAN y PESTRE, DOMINIQUE. “¿Cómo hablar hoy de las ciencias?” en JURDANT Baudoín (coord.), *Imposturas científicas. Los malentendidos del caso Sokal*, op. cit., p. 80

73. CHALMERS, ALAN. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (México: Siglo XXI, 1984), p. 160

cia, es decir, puede haber no-ciencia, como la filosofía? Además, ¿dónde queda la ciencia de la vida cotidiana en el continuo que va de la ciencia a la pseudociencia? ¿La fontanería o la investigación policial son ciencias genuinas o pseudociencias? ¿La racionalidad cotidiana sería ciencia de mala calidad, como la fusión fría?

Debo decir finalmente que no obstante estos, y muchos otros cuestionamientos, yo tiendo a creer que el realismo científico sokal-bricmontiano es profundo e interesante, y de ningún modo puede verse como una filosofía obsoleta o académicamente descalificada. Además de ser la presupuesta por muchos científicos, es también defendida sistemáticamente y con argumentos robustos por varios pensadores actuales, que tienen perspectivas similares (Bart Kosko o Mario Bunge, por ejemplo).

Considero que se trata de una epistemología en ciernes, con aspectos insuficientemente articulados. Falta aclarar y profundizar aspectos clave como, por ejemplo, su oportunismo epistemológico (es decir, la connivencia del realismo con posiciones no realistas en ciencia), los criterios para identificar pseudociencias o la aceptación de una racionalidad local –casi relativista– según la cual cada teoría particular se defiende con sus propios argumentos.

Es dable esperar desarrollos posteriores que desarrollen y articulen mejor las distintas partes de estos planteamientos, así como una clarificación entre las posiciones de Sokal y de Bricmont que vayan más allá de las grandes coincidencias que prevalecen entre ambos hasta ahora.

Bibliografía

Bunge, Mario. *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*. Barcelona: Gedisa, 2004.

_____. *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*. México: Siglo XXI, 2007.

Chalmers, Alan. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* México: Siglo XXI, 1984.

Debray, Régis y Bricmont Jean. *A la sombra de la Ilustración. Debate entre un filósofo y un científico*. Barcelona: Paidós, 2004.

Dalmedico, Amy Dahan y Pestre Dominique. “¿Cómo hablar hoy de las ciencias?” en Jurdant Baudoin (coord.). *Imposturas científicas. Los malentendidos del caso Sokal*. Madrid: Cátedra, 2003.

Díez, José Antonio y Moulines Ulises. *Fundamentos de filosofía de la ciencia*. Barcelona: Ariel, 1997.

Hanson, Norwood, R., *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Madrid: Alianza, 1977.

Jurdant, Baudoin (coord.). *Imposturas científicas. Los malentendidos del caso Sokal*. Madrid: Cátedra, 2003.

Mosterín, Jesús. *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza, 2008.

Okasha, Samir. *Una brevísimas introducción a la filosofía de la ciencia*. México: Océano, 2007.

Quine, W.V. O., “Dos dogmas del empirismo”, en Quine, W. V. O., *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós, 2002.

Sokal, Alan y Bricmont Jean. *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós, 1999.

Sokal, Alan. *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura*. Madrid: Paidós, 2009.

Stengers, Isabelle. “La guerra y las ciencias: ¿y la paz?” en Jurdant Baudoin (coord.). *Imposturas científicas. Los malentendidos del caso Sokal*. Madrid: Cátedra, 2003.

Traimond, Bernard. “Los intersticios de los cultural studies” en Jurdant Baudoin (coord.). *Imposturas científicas. Los malentendidos del caso Sokal*. Madrid: Cátedra, 2003.

Wilson, Edward. *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999.

SOBRE LA UTILIDAD DEL ANÁLISIS HISTÓRICO DEL CONSERVADURISMO

Laura García Navarro*

* Polítoóloga por la Universidad de Guadalajara, en la actualidad estudia la Maestría en Ciencias Sociales en la misma institución.

Recibido:
08 de diciembre de 2015

Aceptado:
14 de marzo de 2016

Resumen: La idea que predomina en torno al conservadurismo es en la mayoría de las ocasiones prejuiciosa y limitada. Se tiende a encasillar el pensamiento conservador a la premisa de resistencia al cambio perdiendo de vista su complejo sistema de valores, su concepción sobre la política y la vida social. Para que el concepto “conservador” pueda ser útil a la comprensión de problemas políticos contemporáneos, es necesario hacer un análisis histórico de sus bases, sus matices y sus contradicciones, con la finalidad de conocer la influencia que tiene esta corriente de pensamiento, en las acciones de los sujetos políticos.

Palabras clave: Conservadurismo, escuela de pensamiento, teoría política, valores, naturaleza humana.

Introducción

Desde su aparición en la prensa francesa de 1818¹, el concepto “conservador” ha migrado más allá del pensamiento político en el que surgió. Actualmente es un adjetivo común en el lenguaje cotidiano, que, aunque ha ayudado a mantener su vigencia, también ha limitado su contenido a una serie de características asociadas a las nociones de reaccionario, privilegiado, tradicional o, coloquialmente, *mocho*.

El vaciamiento del concepto “conservador” también se debe en gran medida a su participación en la arena de competencia política. La disputa histórica entre liberales y conservadores ha provocado que la noción predominante de “con-

servador”, sea aquella que deriva de los discursos y la propaganda política, ya sea a favor, o principalmente, en contra de esta idea. Difícilmente podría ser de otra manera, si consideramos que el concepto surge con intenciones políticas, como observaremos más adelante. Sin embargo, como observa Erika Pani respecto al caso mexicano, sucede que los conservadores son históricamente los malos del cuento, causantes del freno al progreso del país y protectores de las grandes fortunas. Por lo tanto, continúa Pani, debido a que existe una evidente tendencia a contar la historia de los ganadores, o de aquellos que nos gustaría que hubiesen ganado², el conservadurismo como campo de estudio presenta mucho camino por recorrer.

1. KANOSSI, DORA. *Ensayo sobre el conservadurismo* (México: Plaza y Valdés, 1994), p. 23.
2. PANI, ERIKA. *Conservadurismo y derechas en la historia de México* (México: FCE, 2009).

El estudio del conservadurismo presenta algunos errores analíticos importantes. Uno de los más comunes tiene que ver con la tendencia desfavorable de ver el concepto de “conservador” como una etiqueta ahistórica que se aplica a priori a aquellos sujetos que presentan las características (peyorativas la mayoría de las veces) que enumeramos anteriormente. Otro error es limitar el pensamiento conservador a la noción de resistencia al cambio. El primero ha generado que el concepto de “conservador” se convirtiera en una “camisa de fuerza”³ que encasilla a los sujetos en estereotipos la mayoría de las veces peyorativos, estáticos a través del tiempo, lo que dificulta comprender los cambios, las contradicciones y las continuidades del conservadurismo en la historia, al caracterizar de la misma manera a Lucas Alamán, a Manuel Gómez Morín y a Felipe Calderón.

Un tercer error tiende a invisibilizar los numerosos postulados y sistemas de valores que el conservadurismo como corriente de pensamiento ha propuesto desde que Edmund Burke en 1790 estableciera sus bases. Concebir el conservadurismo como una corriente política que se caracteriza por la resistencia a los cambios nos llevaría a pensar que no hay elementos en común entre la experiencia conservadora en Inglaterra, en España o en Estados Unidos, más allá de su búsqueda de la continuidad. Este error también dificulta un análisis empírico que pretenda encontrar voces similares en los conservadurismos de distintas latitudes, y explorar el porqué de sus disonancias.

Hacer un estudio que respete las transformaciones históricas del conservadurismo, sin disolver los aspectos que se han mantenido y que funcionan como el adhesivo de una corriente de pensamiento

que ha existido desde finales del siglo XVII, no es un reto menor. Construir el conservadurismo como una categoría de análisis que permita encontrar las continuidades entre distintos sujetos históricos, sin caer en la caricaturización y el constreñimiento de los mismos, es fundamental no solo para una mejor comprensión de la historia, sino para una investigación sobre actores políticos que considere en el análisis su subjetividad, su propuesta moral y en general, su forma de comprender el mundo.

Consciente de mis limitantes tanto de tiempo como de espacio, no pretendo encontrar en el presente trabajo la solución a estos y otros problemas que las investigaciones sobre esta corriente de pensamiento y sus actores enfrentan; sí es objetivo de estas páginas, establecer algunas directrices básicas para un estudio del conservadurismo que se plantee los retos que mencionamos anteriormente. Haciendo un análisis de las obras *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* y *Consideraciones sobre Francia* de Edmund Burke y Joseph de Maistre respectivamente, obras fundamentales para el conservadurismo, así como de estudios sobre esta corriente, en una primera parte plantearé de manera sucinta los aspectos más importantes de la historia del pensamiento conservador, con el objeto de ayudar a comprender el contexto en el que éste toma forma. En la segunda parte, con fines didácticos, expondré la propuesta que el conservadurismo realiza en torno a tres esferas medulares: el ser humano, el Estado y la sociedad y los valores. Más que una guía, considéresele a este ejercicio una invitación para: a) hacer una lectura histórica de esta escuela y sus actores y b) en dicha lectura encontrar las propuestas que sobre la vida individual, la sociedad y su gobierno, y los valores se han sostenido a través del tiempo.

3. *Ibidem*: p. 20.

No busco realizar aquí una defensa del conservadurismo. No mueve a este artículo la intención de conocer a “los enemigos de la doctrina política y social que rige nuestra patria”, una de las razones de Alfonso Noriega para la creación de *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*⁴. La razón de esta propuesta se encuentra en la necesidad de construir categorías que den cuenta de la influencia que tienen las diversas corrientes de pensamiento en las acciones de los sujetos políticos. En la introducción de la obra *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* de Isaiah Berlin, Roger Hausheer cuestiona la capacidad de las ciencias sociales para capturar en sus análisis lo que los seres humanos piensan de sí mismos y de lo que los rodea, sus aspiraciones y sus sentimientos; dichas ciencias tienden a restar importancia a un aspecto central de la naturaleza humana: “los hombres son definidos precisamente por su posesión de una vida interior, de propósitos e ideales, y de una visión o concepción, así sea confusa o implícita, de quiénes son, de dónde han venido, y qué están haciendo”⁵. Esta es pues, una invitación a observar en el sujeto que se nombra conservador, las ideas que dan forma a las aspiraciones políticas, sociales o morales que motivan su acción; las contradicciones entre los discursos y las estrategias; sus memorias y sus proyectos futuros.

Burke y el nacimiento del conservadurismo

Existe un consenso en ubicar el surgimiento del conservadurismo como respuesta a

la revolución francesa de 1789 y a partir de la obra *Reflections on the Revolution in France* de Edmund Burke publicada al año siguiente, la cual plantea una severa crítica a los revolucionarios, así como recomendaciones que establecerían las bases de una nueva corriente de pensamiento. El adjetivo “conservador no surgiría sino hasta 1818 en el periódico de René de Chateaubriand en el que promovía la Restauración borbónica en Francia”⁶.

Edmund Burke nació en Dublín, Irlanda en 1729, estudió hasta 1743 en el Trinity College de la misma ciudad, y en 1750 comenzó a cursar leyes en Londres. En 1765 se convierte en el secretario privado de Lord Rockingham, quien recientemente había sido nombrado primer ministro. Pronto sería el principal propagandista de los *whigs*⁷ de Rockingham. En 1782 y 1783 Burke fue pagador de las Fuerzas. Siete años después, se publicó su más famosa obra *Reflections on the Revolution in France* que le traería conflictos tanto con sus colegas *whigs*⁸ como con defensores de la Revolución Francesa. *Reflections* expondría una crítica al exceso de abstracción de los ideales revolucionarios, que poco consideraban a su parecer, las particularidades del ser humano. Además, la ruptura de los franceses con las instituciones del antiguo régimen, representaba un riesgo para la sociedad y el dogma religioso, así como el desconocimiento de su historia, aspectos fundamentales para el pensamiento de Burke. La discusión más celebre sería la sostenida con el ideólogo de la democracia, Thomas Paine. En 1791 salió del partido *whig* y en 1794 salió del parlamento. Murió en 1797.

4. NORIEGA, ALFONSO. *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, Vol. 1 (México: UNAM, 1972), pp. 6, 7.
5. HAUSHEER, ROGER. Introducción. En Berlin, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (México: FCE, 1992), p. 17.
6. KANOSSI, DORA. *op.cit.*, p. 23.
7. Los *whigs* eran una facción política, y posterior partido político, opuesta a los *Tories*, de los parlamentos de Gran Bretaña, Inglaterra, Escocia y Reino Unido entre los años 1678 y 1859.
8. MILLER, DAVID. (director), *Enciclopedia del pensamiento político* (España: Alianza Editorial, 1989), p. 63.



La influencia de las ideas de Burke en el pensamiento posterior a la publicación de *Reflections* es incuestionable. Para Robert Nisbet, el político irlandés cambió la “perspectiva individualista” que surgiera con las obras de Hobbes, Locke y Rousseau, quienes ponían el acento en el individuo. En cambio el análisis de Burke se enfoca en las instituciones y su estabilidad⁹. La aceptación de los principios de Burke continuó una generación después, con un grupo importante de críticos a la Ilustración, compuesto por Coleridge y Southey en Inglaterra; Savigny y Hegel en Alemania y Chateaubriand y de Maistre en Francia¹⁰. Este último sentía una profunda admiración por el irlandés, de quien escribió en una carta a su amigo Henri Costa de Beauregard¹¹: “Estoy encantado, y no sé cómo decirte cómo él ha reforzado mis ideas antidemocráticas y anti-galicanas”¹². Joseph de Maistre sería también uno de los principales teóricos del conservadurismo en Francia, quien al igual que Burke, realizaría una crítica a la Revolución Francesa en la obra *Consideraciones sobre Francia* (1797).

El conservadurismo encontró otro periodo particularmente prolífico con la revolución industrial, en la que conservadores como Disraeli, Coleridge, Southey y Blake observaban un fortalecimiento del individualismo que rompía los lazos sociales del hombre para concentrarse únicamente en su responsabilidad hacia la fábrica. Además la posibilidad del ascenso social a través del trabajo podía poner en riesgo el sistema de estatus que para los conservadores, que apoyaban la desigualdad social, representaba un profundo riesgo al orden y la tradición¹³. Otros periodos de gran auge del conservadurismo se originaron con el surgimiento del metodismo y el utilitarismo de Jeremy Bentham¹⁴.

El Diccionario de Ciencia Política ubica en los finales del siglo XIX un segundo periodo del conservadurismo durante el proceso de organización del capitalismo, que llevó a los conservadores a plantear un cambio de “adversario”, es decir, si antes se pronunciaban en contra de la revolución industrial por el riesgo que representaba para la estabilidad, ahora los enemigos de

Foto: Perla Brambila

9. NISBET, ROBERT. *Conservadurismo* (España: Alianza Editorial, 1986), pp. 14, 15.

10. *Ídem*.

11. LEBRUN, RICHARD A. (editor), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected studies*, McGill-(Canada: Queen's Press, 2001), p. 153.

12. Traducción propia.

13. NISBET, ROBERT. *op.cit.* pp. 26-29.

14. *Ibidem*, 31, 32.

mayor peligro eran el socialismo y el movimiento obrero. El conservadurismo en este periodo también radicalizó sus postulados hasta promover el rechazo hacia el semitismo, el parlamentarismo, la democracia, con lo que contribuirían al establecimiento del régimen nazi en Alemania, y que tuvo como consecuencia en este país la reorganización de la propuesta conservadora después de la Segunda Guerra Mundial¹⁵.

Después de 1945, uno de los principales aspectos del conservadurismo que debió modificarse fue su rechazo a la democracia. Luego de su participación en regímenes autoritarios, el pensamiento conservador aceptó la formación de gobiernos democráticos por ser ésta mejor alternativa al totalitarismo, que la aristocracia que en un principio proponían. Sin embargo también se dio en este periodo una serie de transformaciones que entraban en abierta contradicción con algunos de sus planteamientos originales. Tal es el caso de su postura hacia el desarrollo en un contexto en el que la ciencia con sus principios de objetividad y universalidad predomina en los análisis económicos y sociales, cuando tradicionalmente el conservadurismo cuestionaba el exceso de abstracción. Aunque se oponía al secularismo y a la idea de historia ideterminada, terminaron por hacer suyos estos valores de la modernidad.¹⁶

En una época del conservadurismo repleta de contradicciones, es indispensable para su análisis tomar en consideración los principios básicos de esta corriente. Encontrar su grado de evolución y observar el apego o el distanciamiento de las diferentes experiencias conservadoras en

el mundo con el núcleo de su pensamiento político y social, es fundamental para un estudio de esta corriente. A continuación, a manera de notas, exploramos esta vía para la comprensión del conservadurismo.

Notas para comprender el pensamiento conservador

La naturaleza humana

En la base de la escuela conservadora se encuentra una visión cosmológica teocéntrica: Dios “es la medida de todas las cosas”¹⁷. Esta máxima tiene un impacto fundamental en la forma en que se concibe al ser humano: dado que sólo Dios es perfecto, entonces la naturaleza humana es imperfecta. En la obra *El pensamiento conservador*, William R. Harbour afirma que una de las fuentes de la noción de la imperfección humana se encuentra en el cristianismo. La idea del pecado original concibe al hombre como un ser con defectos que tiende a sucumbir a sus debilidades. Para muchos conservadores, la historia se ha encargado de confirmar dicha concepción en múltiples ocasiones. Esta lectura de la naturaleza humana, continúa Harbour, tiene dos consecuencias fundamentales: por un lado, provoca que el conservadurismo se aleje del pensamiento utópico, debido a que todo proyecto que emprenda el hombre con el fin de mejorar la condición humana, desde el principio, está condenado al fracaso. Por otro, sirve de sostén a la estrecha relación entre religión y conservadurismo: debido a que solo en la divinidad se puede encontrar “la perfección total y la bondad plena”, el

15. NOHLEN, DIETER. *Diccionario de Ciencia Política: Teorías, Métodos, Conceptos* (México: Porrúa, 2006), pp. 260, 261.

16. BOBBIO, NORBERTO. Matteucci Nicola y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de política*, vol. 1 (México: Siglo XXI Editores, 2005), pp. 322, 323.

17. HARBOUR, WILLIAM R., *El pensamiento conservador* (Argentina: Grupo Editor Latinoamericano, 1985), p. 14.

hombre debe vivir una existencia apegada al dogma religioso, para poder acercarse, en la medida de su imperfección, al bien¹⁸.

La imperfección humana no sólo moldea su moral, sino su capacidad de razonamiento. La razón del hombre es limitada, por lo que, de acuerdo con Dora

Kanoussi, una premisa fundamental del pensamiento conservador es “la aceptación de la realidad prerracional, sea ésta una revelación, un mito u otra forma de verdad trascendental”¹⁹. La concepción conservadora de la razón humana está profundamente relacionada con su visión cosmológica: si solo Dios posee una sa-

biduría perfecta, entonces el conocimiento de la realidad escapa a las capacidades humanas. Por lo tanto, una comprensión del mundo que derive de un proceso cognitivo, no puede ser verdadera.

En el prólogo de *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, de Edmund Burke, Carlos Mellizo proporciona otra lectura que abona a la comprensión de los límites de la razón desde el conservadurismo. Para esta escuela de pensamiento, afirma Mellizo, la naturaleza humana reposa “en convicciones y prejuicios²⁰ adquiridos por vías no necesariamente racionales”²¹. Este autor encuentra similitudes entre Burke, con David Hume al respecto, en

el sentido de que ambos consideran que en la comprensión del mundo predomina el instinto, el mito y la costumbre, por encima de la razón.

Sin embargo, todas las limitaciones con las que el conservadurismo concibe al hombre y sus posibilidades, pueden ser re-

sarcidas en cierta medida cuando el ser humano participa en una empresa más grande que él mismo, siempre y cuando ésta se realiza bajo los preceptos de la divinidad. Así lo creía De Maistre, cuando afirmaba que no obstante las debilidades, carencias y defectos del hombre, cuando éste producía una “institución cualquiera

en nombre de la Divinidad (...) participa de alguna manera en la omnipotencia, de la cual se ha hecho instrumento”²². De ahí que a) la voluntad humana alcanza hasta donde el plan de Dios permite²³ y b) el carácter religioso es fundamental para la vida pública.

Podemos resumir con fines ilustrativos, las características de la naturaleza humana desde el conservadurismo de esta manera: moral imperfecta, razón limitada y carácter religioso. Estos tres aspectos tendrán un profundo impacto en la manera en que el pensamiento conservador concibe otras esferas, como lo es la organización social y el Estado.

Podemos resumir con fines ilustrativos, las características de la naturaleza humana desde el conservadurismo de esta manera: moral imperfecta, razón limitada y carácter religioso.

18. *Ibidem*, 42, 43.

19. KANOUSI, DORA. *op.cit.*, pp. 17, 18.

20. Cursivas en el original.

21. MELLIZO, CARLOS. Prólogo. En Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (España: Alianza Editorial, 2003), p. 17.

22. DE MAISTRE, JOSEPH. *Consideraciones sobre Francia* (España: Tecnos, 1990), pp. 53, 54.

23. Refuerza esta idea, la siguiente afirmación hecha por De Maistre en la misma obra: “Libremente esclavos, operan a la vez voluntaria y necesariamente: hacen realmente lo que quieren, pero sin poder perturbar los planes generales”. *Ibidem*, 3.

Estado y sociedad

De acuerdo con Sheldon S. Wolin, posterior a la publicación de la obra de Thomas Hobbes, se da un nuevo interés en el análisis de las sociedades, misma que tomó dos caminos diferentes, uno tomado por los liberales, utilitaristas y los economistas clásicos, y otro más diverso compuesto que juntó a Burke y a De Maistre con Comte, Tocqueville y Montesquieu. Estos autores, prosigue Wolin, privilegiaron un análisis de la sociedad enfocado en “el sistema de las gradaciones sociales, el complejo de ‘prejuicios’ irracionales que predisponían a los hombres a la obediencia y la subordinación”.²⁴

El énfasis colocado en las gradaciones sociales derivó de una premisa medular para el pensamiento conservador: la desigualdad social. Edmund Burke lo sostiene refiriéndose a la experiencia de los revolucionarios franceses, a quienes acusó de sembrar falsas esperanzas de una igualdad, que en su opinión, funciona únicamente “para agravar y hacer más amarga esa indiscutible desigualdad que nunca puede evitarse y que el orden de la vida civil ha establecido, tanto para beneficio de aquellos que ha destinado a permanecer en un estado humilde, como de aquellos otros a quienes les da la posibilidad de elevarse a una condición más espléndida, si bien no más feliz”²⁵. Para los conservadores los seres humanos no son todos iguales, por lo que su papel en la sociedad es seleccionado en función de dicha diferencia. La esfera política se guarda para los mejores hombres.

Este planteamiento representa uno de los principales conflictos que tuvieron Burke y de Maistre con el pensamiento

derivado de la revolución francesa. Dado que los hombres son diferentes entre sí, aunado a la desconfianza que tenían de la razón humana, incluso de la de los mejores, el principio de la soberanía popular fue objeto de severas críticas por parte del conservadurismo, que se apejó a una noción del poder político que “se asigna por una legitimación trascendental (desde arriba) y no por la delegación de abajo”²⁶.

El rechazo de la soberanía popular y la confianza en una política hecha por los “mejores hombres”, trajo consigo el apoyo por parte del conservadurismo de la aristocracia como forma de gobierno, por encima de la democracia, con la cual ha mantenido una relación problemática, incluso contradictoria. Clinton Rossiter en su clásica obra *La teoría política del conservadurismo norteamericano* sostiene que, si bien los conservadores dudan de los planteamientos de la democracia, se encuentran convencidos de que es ésta la “única alternativa real al totalitarismo”, lo cual reduce su tendencia antidemocrática. Aunque uno de los valores sociales más importantes del conservadurismo es el orden, no se trata de un orden a cualquier costo, debido a otro de sus principios fundamentales, la protección de la libertad. Más que elegir entre uno u otro, los conservadores, sostiene Rossiter, se preocupan por que la esfera política garantice una “libertad ordenada”. Por esto, el pensamiento conservador “brega por conseguir el manejo del gobierno popular con ayuda del constitucionalismo y la tradición”²⁷. Incluso en la actualidad, con la predominancia mundial de la democracia como forma de gobierno, Rossiter afirma que el

24. WOLIN S. SHELDON. *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, (México: FCE, 2012), p. 340.

25. BURKE, EDMUND. *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, (España: Alianza Editorial, 2003), p. 72.

26. KANOUSI, DORA. *op. cit.*, pp. 15, 16.

27. ROSSITER, CLINTON. *La teoría política del conservadurismo norteamericano* (Argentina: Grupo Editor Latinoamericano, 1986), pp. 30, 31.

conservadurismo mantiene su convicción de formar instituciones políticas compuestas por los mejores hombres.

Para una mejor comprensión de la concepción conservadora de la sociedad y el Estado, es primordial poner énfasis en la importancia de los principios de “tradicición” y “orden”, dado que impregnan toda la propuesta política del conservadurismo. Sobre el primer principio escribió Edmund Burke, refiriéndose a las instituciones que surgieron de la revolución francesa:

“Podrías haber reparado aquellos muros; podrías haber construido sobre aquellos cimientos”²⁸. Los conservadores en general desconfían de los cambios, y las instituciones que surgen de ellos si éstas no mantienen una cierta continuidad con el pasado. Debido a que el ser humano tiende al error en sus acciones, es necesario que considere en sus decisiones las lecciones que la historia le brinda. Una transformación que pretende borrar el pasado para comenzar de nuevo está condenada al fracaso, de ahí que Burke cuestionaba a los revolucionarios por no haber mantenido la constitución y las instituciones del antiguo régimen, que mejoradas, podían servir como los “cimientos” de su nuevo orden social.

Los conservadores, concientes de que no existe sociedad que se mantenga estática a lo largo del tiempo, están de acuerdo con el cambio, siempre y cuando sea producto de una evolución lenta y continua. Además, el cambio debe tener dos objetivos: preservación y restauración²⁹. Una de

las características del antiguo orden que buscan restaurar con mayor fuerza es el papel preponderante de la religión en las esferas social y política. El establecimiento de un orden moral superior basado en el dogma religioso podría dotar de orden a la sociedad y de estabilidad a las instituciones. De Maistre estaba convencido de que las instituciones “Son fuertes y duraderas en la medida en que están divinizadas”³⁰. Burke incluso afirmó que ““Sabemos, y lo que es mejor, lo sentimos interiormente,

que la religión es la base de la sociedad civil, y la fuente de todo bien y todo bienestar”³¹. Si consideramos que desde el conservadurismo sólo Dios es perfecto, la única manera en que las instituciones y la sociedad pueden acercarse a la perfectibilidad es ape-gándose a sus designios.

Como puede observarse, el principio del orden se encuentra estrechamente vinculado al respeto por la tradición. Conscientes de la inevitabilidad del cambio social, es menester que éste se realice ordenadamente. De ahí que la postura del conservadurismo hacia la revolución como fuente del cambio sea de abierto rechazo. Las causas de dicho rechazo son numerosas. La desconfianza del conservadurismo hacia las utopías es una de ellas: las revoluciones que buscan mejorar la humanidad son inútiles dado que es imposible que exista en la realidad una sociedad perfecta. Para Harbour, otra causa se encuentra en que la incertidumbre y la inestabilidad del control representan para los conservadores un costo muy elevado. Además,

La libertad es uno de los valores más representativos del conservadurismo, pero también uno de los que más se prestan a contradicciones.

28. BURKE, EDMUND. *op. cit.*, p. 71.

29. ROSSITER, CLINTON. *op. cit.*, p. 41.

30. DE MAISTRE, JOSEPH. *op. cit.*, p. 51.

31. BURKE, EDMUND. *op. cit.*, p. 148.

continúa el autor, el revolucionario se obsesiona tanto con el ideal de salvar a la humanidad de un sistema social vicioso, que es capaz de sacrificar numerosas vidas para alcanzarlo. Harbour cita la famosa máxima de Burke: “por odiar demasiado a los vicios, terminan por amar muy poco a los hombres”³².

Para ser respetuoso del orden social, el cambio debe provenir de reformas consensadas, que tomen en consideración el pasado y protejan la estabilidad de las instituciones. El papel de estas últimas en la búsqueda del cambio es fundamental, debido a que, como mencionábamos anteriormente, el conservadurismo rechaza el principio de la soberanía popular. El cambio se da de “arriba hacia abajo” y no al revés.

Sistema de valores

El sistema de valores conservador es particularmente conocido. Es a partir de los valores predominantes de esta escuela de pensamiento que las personas, incluso fuera del ámbito académico, cuentan con una noción general de lo que es el conservadurismo. Esto se debe en gran medida a que sus valores más representativos se han mantenido hasta nuestros días sin mayores modificaciones. Se trata principalmente de la protección de la vida, la libertad y la propiedad privada.

Debido a la influencia del dogma religioso en el pensamiento conservador, la vida es un valor sumamente preciado para éste. Debido a que el hombre es una creación de Dios, hecha a su imagen y semejanza, la vida es sagrada. Rossiter afirma que para el conservadurismo, este valor

“se funda en la eterna verdad de que el hombre es un fin y no un medio”³³. Como podemos recordar, es la protección de la vida uno de los principios que sostienen su postura antirrevolucionaria: no importa la nobleza de la causa de la revolución, no vale el sacrificio de la vida humana. Este valor es también uno de los motivos de divergencia con el feminismo y su búsqueda de la libertad de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos. Para el pensamiento conservador, esta idea es un ejemplo más del individualismo egoísta que predomina en nuestra época³⁴.

La libertad es uno de los valores más representativos del conservadurismo, pero también uno de los que más se prestan a contradicciones. ¿Qué es más valioso, garantizar la libertad o mantener el orden? Para Harbour, el pensamiento conservador considera que el hombre necesita de libertad para vivir de acuerdo con su naturaleza; sin embargo, su tendencia al defecto puede llevarles a ocasionar daño a ellos mismos, a los demás y a su entorno, situación que genera tensión entre libertad y orden. ¿Cómo superar dicha tensión? Este autor considera que la clave se encuentra en el fomento de la virtud, que lleve al ser humano a elegir el bien sobre el mal³⁵. De esta manera, virtud, libertad y orden se convierten en una tríada fundamental para el desarrollo del hombre y la estabilidad de la sociedad.

Al buscar el conservadurismo una libertad ordenada, a la par que desconfía profundamente de la razón humana, como hemos analizado anteriormente, este pensamiento rechaza la tesis individualista. La libertad del individuo alcanza hasta donde la autoridad estatal permite. “La libertad

32. HARBOUR, WILLIAM R., *op. cit.*, p. 136.

33. ROSSITER, CLINTON. *op. cit.*, p. 41.

34. HARBOUR, WILLIAM R., *op. cit.*, p. 95.

35. *Ibidem*, 106, 107.

36. KANOSSI, DORA. *op. cit.*, pp. 15, 16.

del individuo es derivada, no hay emancipación sino el servicio a la totalidad u organismo”³⁶, escribe Dora Kanoussi. El papel preponderante del Estado en el ejercicio de la libertad se ve reflejado también en la postura que el pensamiento conservador sostiene ante el individualismo económico. En particular el *laissez faire* y la idea de un mercado regulado por la oferta y la demanda provocan la desconfianza de los partidarios de esta escuela de pensamiento³⁷. Una economía sin el control de la autoridad estatal puede provocar el desorden que tanto rechazan.

La protección de la propiedad privada es tan importante para el pensamiento conservador que en su famosa obra *The Meaning of Conservatism*, Roger Scruton, uno de los principales exponentes del conservadurismo británico contemporáneo, afirmó que la propiedad privada “era el principal fetiche del conservadurismo”³⁸. Para Edmund Burke, quien consideraba que la propiedad desigual de la tierra era un elemento propio del desarrollo de la sociedad, uno de los crímenes más grandes de la revolución francesa fue la nacionalización de los bienes del clero, al considerarlo un riesgo para la estabilidad de las instituciones que más buscaban proteger, como la iglesia y la aristocracia. Burke desconfiaba que los futuros dueños de los bienes incautados fuera más rectos que los anteriores, o que el fruto de esta riqueza fuera más provechoso en otras manos.

En la actualidad, con relaciones económicas complejas y difusas, la postura ante la propiedad privada se ha transformado.

Debido a la influencia del dogma religioso en el pensamiento conservador, la vida es un valor sumamentepreciado para éste.

Harbour considera que en el conservadurismo predomina una postura, producto de la influencia que el pensamiento liberal clásico ha tenido en otras corrientes de pensamiento. Mientras que la postura de Burke era feudal y familiar, e incluso el conservadurismo de la época había desconfiado del surgimiento del capitalismo, la visión contemporánea de la propiedad privada es industrial, individual (a pesar de las críticas conservadoras al individualismo) y defensora del capitalismo. Esta postura “liberal” del conservadurismo no

transformó sólo la concepción que tienen sobre la propiedad privada, sino todo el sistema de valores conservador. Harbour afirma que para esta facción, una de las consecuencias más favorables de la sociedad industrial es el desarrollo de la vida individual,

e incluso la creatividad y ambición del empresario son admirados por encima de la prudencia, una de las virtudes más apreciadas por el conservadurismo. Incluso existe una transformación en la relación de los conservadores con el pasado. Si siempre había existido un anhelo de regresar a las sociedades antiguas, autores como Ludwig von Mises sostienen que el orden preindustrial tenía mayores inconvenientes como la pobreza y la enfermedad³⁹. Con la defensa del capitalismo, también vino una revisión desde el conservadurismo del papel que el Estado debe tener en la economía y la sociedad, así como de la magnitud de su intervención en dichas esferas.

La transformación de las relaciones productivas, de la división del trabajo, del

37. ROSSITER, CLINTON. *op. cit.*, p. 53.

38. OLIVET PALA, ALBERTO. “Aproximación al conservadurismo británico contemporáneo: Michael Joseph Oakeshott y Roger Scruton”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n° 85, abril/junio 1994, pp. 217-236.

39. HARBOUR, WILLIAM R., *op. cit.*, pp. 158-168.

Estado-nación, y el predominio del liberalismo como ya observábamos o la legitimidad de la democracia como forma de gobierno, entre tantas otras causas, han provocado modificaciones importantes a la propuesta conservadora, así como el grado de aceptación de ésta. Sirvan las características antes analizadas como herramienta para comprender la evolución del pensamiento conservador a lo largo de la historia.

Conclusión

El conservadurismo es una corriente de matices que dificultan la formulación de una definición general. Si el pensamiento conservador rechaza el totalitarismo porque representa una amenaza a la libertad ¿por qué ha apoyado el establecimiento de gobiernos de corte autoritario en diferentes momentos de la historia? O ¿Hasta qué punto su respeto por la religión se contraponen con el ejercicio de las libertades que tanto promueve? Las dificultades se incrementan cuando buscamos utilizar la noción de conservadurismo como concepto para comprender fenómenos contemporáneos, como la influencia de valores conservadores, en particular la protección de la vida, en la condena del aborto. ¿Este concepto proporciona mayor claridad sobre dicha problemática? ¿Es pertinente incluso pensar en la actualidad el conservadurismo cuando se habla de un posible ocaso de éste, debido a la crisis de valores que atraviesa⁴⁰?

A pesar de ello, es evidente la presencia del concepto “conservador” en los discursos contemporáneos, tanto a favor como en contra, o como caracterización de actores políticos inmersos en problemas actuales. Por lo tanto, el estudio del conservadurismo debe permanecer tan vigente como antes. Es necesario conti-

nuar los análisis históricos del mismo, para ello, la historia de las ideas sigue siendo una herramienta de suma importancia. Esta tesis es contraria a las preocupaciones de politólogos como David Easton quien en *The Decline of Modern Political Theory*, afirmaba que el estudio de la historia de la teoría política, vivía “parasitariamente del pasado” en lugar de crear un marco de referencia para el presente⁴¹. lo cierto es que el uso ahistórico de los conceptos difícilmente puede apoyar a la comprensión del momento en que vivimos.

Bibliografía

Bobbio, N., Matteucci N., y Pasquino, G. *Diccionario de política, vol. I*. México: Siglo XXI Editores, 2005.

Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. España: Alianza Editorial, 2003.

Cansino, César. *Historia de las ideas políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos*. México: Ediciones Cepcom, 1998.

De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. España: Tecnos, 1990.

Harbour, William R. *El pensamiento conservador*. Argentina: Grupo Editor Latinoamericano, 1985.

Hausheer, Roger. “Introducción”. En *Berlin, Isaiah, Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México: FCE, 1992.

Kanoussi, Dora. *Ensayo sobre el conservadurismo*. México: Plaza y Valdés, 1994.

Lebrun, Richard A., ed. *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected studies*, Canadá: McGill-Queen's Press, 2001.

40. BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA Y PASQUINO, GIANFRANCO. *Diccionario de política, op. cit.*, p. 323

41. CANSINO, CÉSAR. *Historia de las ideas políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos* (México: Ediciones Cepcom, 1998), p. 23.

Mellizo, Carlos. "Prólogo". En Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. España: Alianza Editorial, 2003.

Miller, David, dir. *Enciclopedia del pensamiento político*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Nisbet, Robert. *Conservadurismo*. España: Alianza Editorial, 1986.

Nohlen, Dieter. *Diccionario de Ciencia Política: Teorías, Métodos, Conceptos*. México: Porrúa, 2006.

Noriega, Alfonso. *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano, Vol. I*. México: UNAM, 1972.

Oliet Pala, Alberto. "Aproximación al conservadurismo británico contemporáneo: Michael Joseph Oakeshott y Roger Scruton", *Revista de Estudios Políticos Nueva Época* 85 (1994): 217-236.

Pani, Erika. *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. México: FCE, 2009.

Rossiter, Clinton. *La teoría política del conservadurismo norteamericano*. Argentina: Grupo Editor Latinoamericano, 1986.

Wolin, S. Sheldon. *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. México: FCE, 2012.



Foto: Perla Brambila

ANDY WARHOL: DE LA TRANSGRESIÓN DEL ARTE O DEL CARÁCTER PARADÓJICO DEL OBJETO ARTÍSTICO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Rommel Navarro Medrano*

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

Recibido:
04 de enero de 2016

Aceptado:
28 de abril de 2016

Resumen: La receptividad de la obra de Andy Warhol, al interior del universo artístico contemporáneo, está rodeado de un carácter tan polémico que es capaz de suscitar las críticas más variadas en el marco del significado de su función enunciativa. El presente artículo establece algunas líneas generales del *efecto Warhol* desde el punto de vista de la filosofía del arte del aclamado crítico y filósofo analítico Arthur Danto. Los conceptos de *transfiguración* y de *transgresión* permitirán identificar el conflicto filosófico en torno a la ontología de la obra de arte: indiscernibilidad de la obra artística.

Palabras clave: Arte, obra artística, Avant Garde, Pop Art, indiscernibilidad, transfiguración

*Nitimur in vetitum semper cupimusque
negata; sic interdictis imminet aeger aquis*
P. OVIDI NASONIS
Amores 3, 17-18

El universo artístico contemporáneo, al menos en lo referente a la teoría del arte después del *Avant-Garde*, se ha convertido en un escenario que ha dado lugar a grandes descentramientos de la expresión del arte y del ejercicio de su comprensión. Pareciera como si la noción misma de arte hubiese permitido ser interpretada a un extremo tal que, más que ofrecernos

la precisión de su objeto, nos permitiera justificar su multiforme posibilidad de experiencia; por otra parte, pareciera como si la función que debería de cumplir el juicio estético, referido a la experiencia estética de dichos objetos de representación, hubieran sido tan altamente deliberados que ya nada pudiese determinar los posibles límites de comprensión para poder hablar de arte en general.

La selección de nuestro objeto de estudio se encuentra enmarcado a través de un eje temático general: Arte y Posmodernidad; no obstante, la precisión de nuestro objeto exige un momento de delimitación aún mayor para caracterizar adecuadamente el modelaje de la enunciación del problema: el Pop Art y el panorama contemporáneo de la pregunta por el significado de *obra de arte* (ya no desde el punto de vista estético sino del rigorismo analítico de la filosofía del arte, en nuestros días), dicho en otras palabras, la receptividad crítica del *efecto Warhol* a través de las páginas del filósofo norteamericano Arthur C. Danto y, de manera aún más concreta, la dilucidación en torno al carácter aparentemente fundacional de una filosofía del arte a partir de la experiencia de la exposición en la galería Stable, en los primeros años de los años sesenta, a través de la exhibición de sus legendarias *Brillo boxes*.

El llamado Pop Art, siendo una de las diversas tendencias de expresión artística de aquellas décadas, se modela bajo una cierta idea de la cultura pop designada como *expresión para designar los productos de los medios de comunicación de masas y no las obras de arte* (Honnef, 2006: 6), llevando al paroxismo la circunstancia de su expresión, es decir, mediante la ridiculización de las formas clásicas del llamado *gran arte*, se intentaría manifestar su propia circunstancia mediante un ejercicio irónico al mostrar los objetos más comunes en un medio específico para representar la exaltación de lo que, en términos clásicos, un objeto llamado *artístico*, lo sería únicamente en tanto que designa el ideal de representación de la belleza. De esta manera, el carácter insurrecto del Pop Art, tiene como referente la enunciación de un objeto artístico al margen de la determinación de un concepto adecuado de belleza surgiendo de aquel correlato crítico la tesis principal de su enunciación crítica,



perfectamente reflejada en las palabras de Danto: *si el arte no tiene la necesidad de ser bello, ¿qué tiene que ser, para ser arte? A mi modo de ver, Warhol llevó la cuestión de ¿qué es arte? a la fase siguiente* (Danto, 2011: 73). Esta circunstancia anunciada por el Pop Art, surgida especialmente en New York durante los primeros años de la década de los sesenta, más allá de la aparente superficialidad e ironía de sus principales muestras artísticas (Richard Hamilton, Jasper Johns, Roy Lichtenstein, James Rosenquist, entre otros), permite alojar tres circunstancias contundentes que hemos de trabajar con mayor detenimiento en las siguientes páginas: exaltar la reflexión crítica hacia la ins-

Robert
Mapplethorpe
ANDY WARHOL
(1986)
Robert
Mapplethorpe
Foundation

tauración de una pregunta originariamente ontológica “¿Qué es el arte?, ¿qué permite a un objeto ser llamado arte?”; por otra parte, de manera intrínseca, escinde brutalmente una distinción que si bien siempre ha existido, nuestro devenir reflexivo no ha querido mantener de forma separada: la posibilidad del arte sin una determinación estética (en sentido clásico); y tercero, el paroxismo de la exuberante simplicidad en la muestra artística: la indiscernibilidad de los objetos cotidianos y los objetos artísticos.

Andy Warhol es un artista norteamericano cuya popularidad estaba igualmente presente al hablar de su trabajo, así como de su vida, es decir, su fama popular dependía tanto de la forma virulenta de consumo de su obra, así como de la característica personalidad del personaje en relación a su vida cotidiana. Se podría insinuar que Warhol mismo no es una artista sino una obra de arte viviente y que su obra representa la cristalización de su crítica intelectual a la cultura de consumo y masas, es decir, una crítica expuesta mediante la sobre identificación de su propio objeto. Él mismo, en algún momento afirmó que su arte, para ser comprendido, tenía que ser leído como una manifestación que rebasa el llamado arte óptico y debería de ser concebido como una manifestación de *arte intelectual*. Dicho en palabras del filósofo Arthur Danto: “desde una perspectiva internacional, en cierto modo, Warhol trascendía los temas de su obra. Los intelectuales europeos interpretaban su arte como una crítica a la cultura de masas norteamericana y de los productos del capitalismo estadounidense, como la sopa Campbell’s” (Danto, 2011: 12). El principal temor del autor era que su obra fuese reducida a un mero acto de frivolidad, ya que perdería rotundamente la dirección principal del carácter crítico que su obra habría de reflejar, y esto lo llevó a mostrarse a sí mismo no tanto como un intelectual del arte sino como un ícono

en los Estados Unidos. Esta aparente confusión le permitió mantener un desenvolvimiento virulento a través de las formas de expresión que hacían de sus propios lugares de trabajo un centro de gravedad para concentrar en una *fascinante dinámica*, esculpida por una retroactiva relación entre arte y sociedad, el principio rector del escenario de su producción.

Las manifestaciones artísticas hasta antes de 1960 eran contrarias a la cultura cotidiana, especialmente expresada en la sociedad de consumo, tanto de sus prácticas como de sus objetos. Warhol tomó de aquel cotidiano universo el material para la creación de su más atrevida producción, los *Brillo boxes*. La singular cotidianidad de los llamados *Brillo boxes* era prácticamente excesiva, estos recipientes no eran otra cosa sino los objetos más populares que pudiéramos imaginar en aquel momento, no eran otra cosa sino los recipientes gratuitos de cartón que servían para transportar las compras hechas en el mercado. Podríamos pensar que el punto de interés artístico de aquellas cajas se encontraba en los luminosos colores del diseño de la serigrafía empleada para su producción, sin embargo, aquel diseño era hasta cierto punto meramente circunstancial haciendo que el valor artístico de aquel material que Warhol tomaría para diseñar su obra radicaba en su emblemática masificación: eran objetos tan populares, en todo el sentido, que representaban el epítome del consumo en la sociedad norteamericana. La producción de esas cajas no era artesanal sino industrial y se podría asegurar que todos los norteamericanos tenían una en casa. En una exposición montada por primera vez en 1962, y después repetida en 1964, Andy Warhol lleva a cabo una exhibición que rebasaría la popularidad del diseño de las latas de sopa Campbells, diseñando tres *Brillo boxes* hechas de materiales sumamente costoso y manufacturadas

manualmente que montará junto con otras cajas aparentemente iguales y que, apiladas entre sí, volvían imposible su diferencia en todos los sentidos, es decir, su diferencia de manufactura (solo tres de ellas habían sido hechas artesanalmente), de costos (tres de ellas eran altamente costosas por los materiales en los que estaban realizadas) y de diseño (el diseño en serigrafía empleado en las cajas tradicionales había sido modificado en las tres cajas producidas por Warhol, alterando así el principio de su producción, logrando en su realización un trabajo único e irrepetible que sirviera de firma original del autor).

El punto de atención en esta exhibición, como exhibición artística, consistía en un ejercicio de *transfiguración*¹, un momento de transformación del significado de un objeto que de su circunstancia cotidiana pasa a ser un objeto artístico. Con ello, Warhol libraba una de los más radicales *performances* que en el terreno de la crítica se movía por lo menos por un triple territorio: cuestionaba la crítica contemporánea, en el periodo de los sesenta, ante la falta de distinción en la consideración objeto cotidiano *versus* objeto artístico; manifestaba el estatuto de arte ante la paradójica circunstancia de su proyección, es decir, siguiendo literalmente los lineamientos del canon (producción única, original cuyo significado era dictado por una interpretación que se libraba más allá de su mera representación material, etc.) producía un objeto artístico al margen de la determinación de la categoría de belleza clásico; y finalmente, presentaba la pregunta que rebasaría el ámbito de lo puramente artístico (Historia del Arte) ponderando la cuestión en un universo incluso Metafísico (Filosofía del Arte): ¿qué es el arte?, ¿a qué le llamamos obra



de arte?, ¿cómo discernir entre un objeto cotidiano y un objeto artístico?

Pareciera que Warhol se burla de nosotros con esa muestra de aparente frivolidad, expuesta en la exhibición de las *Brillo boxes*, sin embargo, entre más pensamos el caso se recrudece el carácter crítico de su manifestación artística. Por una parte, desde un punto de vista puramente expresivo, el *performance*, hizo que el objeto artístico rompiera sus fronteras de la singularización de su manifestación. Lo que se quiere decir es que el objeto artístico se difundió simultáneamente a través de por lo menos tres medios: la exhibición misma (vista como *performance*), las instantáneas que guardaron la imagen del autor al lado de su obra (fotografía), y la tentación de conservar individualmente cada una de las

Robert
Mapplethorpe
ANDY WARHOL
(1986)
Robert
Mapplethorpe
Foundation

1. Un término que sirve al propio Danto para titular su obra mayor, *La transfiguración del lugar común*, en el que se presenta la cuestión fundamental para deliberar la pregunta por la circunstancia crítica que esgrime hoy en día la filosofía del arte.

cajas *fetichizadas* de la instalación (escultura/arte objeto)². En cuanto a la versión fotográfica de aquel momento, se planteaba la indiscernibilidad no solo de las cajas mismas, las *Brillo boxes*, sino también del artista, ya que la fotografía capturaba a un individuo (posiblemente un trabajador de bodega del supermercado) entre algunas cajas populares que no permitían distinguir aquella imagen de una exhibición artística y su autor. En pocas palabras, con aquel acto, Andy Warhol lograba establecer una de las más radicales críticas al estatuto del arte, especialmente al arte contemporáneo, exhibiendo la condición más incierta detrás del concepto de arte que pudiera diferenciar los objetos cotidianos de los objetos artísticos. El mensaje cifrado ante la expresión *ahora todo es arte y cualquiera puede ser artista* expresa más bien la irónica circunstancia de la falta de criterio para la designación de lo que pudiese ser llamado formalmente Arte en general.

Desde una perspectiva analítica del arte, el conflicto del llamado *efecto* Warhol, permite generar algunas consideraciones para seguir indagando desde una perspectiva filosófica la pregunta por el arte. Autores como Noël Carroll y Arthur Danto, coinciden en vislumbrar un ámbito específico de cuestión: si los objetos llamados arte, son objetos de los que suponemos que expresan “algo” en particular, es tanto como decir que, dichos objetos, están dotados de propiedades intencionales. El planteamiento de esta cuestión tiene como trasfondo la pregunta ¿cómo podemos atribuir propiedades intencionales a los obje-

Las manifestaciones artísticas hasta antes de 1960 eran contrarias a la cultura cotidiana.

tos llamados obras de arte? Dicha pregunta contiene por lo menos dos supuestos; el primero de ellos, la intención atribuida a una obra solo es posible identificarla en función a la manifestación de la obra y sus productos en función a su acción (cfr. Danto, 2002: 190); y por otra parte, el segundo supuesto, consiste en cifrar la obra en un medio metafórico de su significado en el que la expresión designada refiera una intención comunicativa específica. Ambos supuestos representarían una idea de obra de arte sucinta a la consideración emergente de su circunstancia obligando a que su interpretación dependa directamente de un conocimiento de circunstancia para lograr la comprensión del significado artístico detrás de aquellos objetos.

Si he decidido titular esta pequeña reflexión *Andy Warhol: de la transgresión o del carácter paradójico del objeto artístico en el mundo contemporáneo*, más allá del dictado analítico ofrecido por las posibilidades reflexivas de la filosofía del arte de Arthur Danto, es porque no solamente me atrevería a hablar de *transfiguración*, sino de *transgresión*, en tanto que la intención fallida de proyectar la originalidad de un objeto (las *Brillo boxes* de Andy Warhol), como objetos artísticos, dependen necesariamente de la consideración de un elemento capital presente en el canon del arte, me refiero a la exigencia de *autonomía* de la obra en cuestión. En este caso, el sentido proyección de significado, bajo la pauta de lo que Warhol llamaba *arte intelectual*, depende necesariamente de un rebasamiento a un concepto dado por la tradición para

2. Muchas personas, incluyendo al propio Warhol, fetichizaron las cajas expuestas en aquel momento y que, sabiendo que la gran mayoría de ellas (exceptuando tres) no eran sino las cajas comunes y corrientes conseguibles en cualquier mercado de la ciudad, suponían un valor agregado por haber sido las cajas de cartón que el propio autor había utilizado para su exhibición.

ver lograda, bajo la pauta del interdicto, la condición de su manifestación. En otras palabras, al margen del canon, expuesto como explícita prohibición, la autonomía de la nueva obra jamás sería lograda como si fuese una obra originalmente auténtica, de ahí lo paradójico de su circunstancia: solo existe en tanto que afirma negativamente aquello que está negando (pero del cual, al final de cuentas, necesariamente depende). Esto es lo que lo vuelve a dicho objeto una expresión del más puro carácter posmoderno.

Bibliografía

Carroll, N. *Philosophy of art: a contemporary introduction*. London: Routledge, 1999.

Danto, A. *Transfiguración del lugar común. Una filosofía del arte*. Barcelona: Paidós, 2002.

Danto, A. *Más allá de la caja brillo. Las artes visuales desde la perspectiva posthistórica*. Madrid: Akal, 2003.

Danto, A. *El abuso de la belleza. La estética y el concepto del arte*. Barcelona: Paidós, 2005.

Danto, A. "Tres Cajas de Brillo: cuestiones de estilo". En Arthur C. Danto et al., eds. *Estética después del fin del arte. Ensayos sobre Arthur Danto*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2005.

Danto, A. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Barcelona: Paidós, 2010.

Danto, A. *Andy Warhol*. Barcelona: Paidós, 2011.

Danto, A. *Qué es el arte*. Barcelona: Paidós, 2013.

Dufour, D. *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Barcelona: Paidós, 2007.

Gombrich, E. *Tributes. Interpreters of our cultural tradition*. Oxford: Phaidon, 1984.



Gombrich, E. *Gombrich esencial. Textos escogidos sobre arte y cultura*. Madrid: Phaidon, 1997.

Honnef, K. *Pop Art*. Barcelona: Taschen, 2006.

Honnef, K. *Andy Warhol*. Barcelona: Taschen, 2015.

Julius, A. *Transgressions. The Offences of Art*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Ketner, J. *Andy Warhol*. New York: Phaidon, 2013.

Liessmann, K.P. *Filosofía del arte moderno*. Barcelona: Herder, 2006.

Liotard, J. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 2004.

Podro, M. *Los historiadores del arte críticos*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2001.

Wölfflin, H. *Principles of Art History. The Problem of the Development of Style in later Art*. United States: Dover, 1950.

Andy Warhol
Brillo Soap Pads
Box (Stockholm
Type) (1964)
Private Collection

RAÍZ ANTROPOLÓGICA Y TEOLOGAL DE UN SÍMBOLO PARADÓJICO. JERUSALÉN

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. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía, A. C.

Resumen: La ciudad de Jerusalén puede ser comprendida como un símbolo de la humanidad, de una humanidad dividida y, al mismo tiempo, convocada a la unidad, de ahí su carácter paradójico. Este trabajo tiene como propósito explorar las raíces de esta ambivalencia partiendo de la naturaleza del símbolo, particularmente del símbolo religioso. Por su referencia histórica así como por la presencia de los monoteísmos en dicha ciudad, la fuerza simbólica -tanto del significante como del significado- nos lleva a reconocer una doble fuente, tanto de su significación como de su ambivalencia.

Palabras clave: Símbolo, paradoja, significado, corazón del hombre, Misterio agraciante.

Recibido:

12 de enero de 2016

Aceptado:

20 de abril de 2016

*Si me olvido de ti, Jerusalén, que se me paralice la mano derecha.
que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de ti,
si no pongo a Jerusalén en la cumbre de mis alegrías*
Salmo 136

Introducción

El origen del símbolo últimamente se remonta, más allá de sus peculiaridades lingüísticas, históricas o contextuales, a la profundidad de la vida humana. ¿Cómo es posible que en ella se gesten símbolos de una significación paradójica, si no es que contradictoria? Tal es el caso, entre otros,

de la ciudad de Jerusalén. En un trabajo anterior presentamos la tesis según la cual la ciudad de Jerusalén tiene una peculiaridad quizá única, la de ser símbolo y al mismo tiempo sacramento de una humanidad dividida y unificada o llamada a la unidad.¹ Ahí nos hemos preguntado de qué manera

1. Cf. AGUILAR SAHAGÚN, LUIS ARMANDO. "Jerusalén, sacramento de Paz y símbolo del la división. Reflexiones de un peregrino", en Revista PIEZAS en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas, Núm. 21, Diciembre 2015, pp. 27-40.

lo es y cómo es posible que lo sea, y hemos intentado mostrarlo apelando al testimonio de eminentes pensadores y, al menos por un tiempo, habitantes de la ciudad santa, que han descifrado el enigma de esta antigua ciudad. “Crear en la luz en la Jerusalén de tinieblas”² es el título de una reflexión hecha por el P. M. J. Dubois (1982), gran estudioso de la Filosofía y promotor del diálogo entre judíos y cristianos en Tierra Santa durante muchos años. La desoladora paradoja de la Jerusalén cristiana se presenta al mundo como símbolo de la desunión. El Santo sepulcro, el lugar mismo que los cristianos comprenden como el lugar en el que se realiza la unidad entre los hombres por su victoria sobre la muerte y sobre todo pecado y endurecimiento, se enfrentan los monopolios, cerrados en su buena conciencia, endurecidos por el conservadurismo, viviendo de las grandezas pasadas, exasperados por reflejos de defensa.³

En nuestro análisis nos ha salido al paso el dato ineludible de las diferencias en la significación de la Jerusalén que va de su fundación a su ruina tras la conquista de Roma en el año 70 de nuestra Era, y la Jerusalén “renacida” tras la fundación del Es-

tado de Israel y, más particularmente, de la Guerra de los seis días (1976). La paradoja señalada no puede atribuirse, pensamos, a los distintos horizontes temporales en los que dicha ciudad ha sido no solo habitada por seres humanos concretos, sino por los sentidos y significados que se le han atribuido tanto entonces como a lo largo de los siglos hasta la fecha. La densidad de significación se ahonda por el hecho de que en ella conviven representantes de las llamadas “religiones abrahámicas” (Louis de Masillac), cada una de las cuales ha ido haciendo de Jerusalén, por así decirlo, un “depósito de sentidos”.

La rica y compleja historia de Jerusalén presenta distintos puntos tanto de continuidad como de discontinuidad, según los ángulos de análisis y los presupuestos de lectura y comprensión. La paradoja no desaparecería, nos parece, mediante una comprensión puramente histórica.⁴ El historiador con mirada “científica” puede advertir acontecimientos y atribuirles una significación completamente distinta de la que le puede atribuir un teólogo creyente. El ejemplo de la manera en que el rabbi Abraham Joshua Heschel, el Cardenal católico Carlo María Martini, por una parte, y la

2. “DUBOIS, MARIE-JEAN. “Croire la Lumiere dans la Jerusalem des tenebres” en Íd., *L’Exil et La Demeure. Journal de bord d’un chretien en Israel* (Jerusalén: Editions de L’Olivier-Maison Saint Isaie, 1982), pp. 251-257. Hya una traducción al español: *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), pp. 201-223.
3. “La situación misma de la Iglesia de Jerusalén basta para resumir de forma ejemplar las tensiones, las contradicciones, los conflictos que desgarran al próximo Oriente, y amenazan a la paz del mundo entero”. El P. Dubois examina el enfrentamiento que se vive en la ciudad de Jerusalén a nivel político, en razón de diversas concepciones de la justicia y de la manera en que cada grupo comprende su pertenencia respectiva. Se dan otras contradicciones al interior de la Iglesia de Jerusalén, que aquí no me detendré en enumerar. Baste mencionar que, para Dubois, por sus mismas contradicciones “Jerusalén es el signo de la Presencia [...] y será signo de contradicción a lo largo de toda la historia del mundo. Será necesario guardar la esperanza” *op. cit.* pp. 256-25).
4. *Yesushalem*, tras ser conquistada por David (s. X) la ciudad cananea Urushalim (“Fundación del dios Salem”) constituyó el núcleo de la unidad nacional judía. La tradición bíblica ve en ella la ciudad de Melquisedec e identifica su emplazamiento con el monte Moria, donde Abraham ofreció su sacrificio. Morada de Yahvé desde el traslado del arca y la construcción del templo, es la Ciudad santa, el centro espiritual del pueblo, hasta el punto de que su historia representa el destino de Israel. Por su idolatría, debió sufrir el juicio de Dios: fue tomada e incendiada (s. VI); después del exilio vuelve a convertirse, gracias al templo reconstruido, en el lugar de la presencia divina, prefigurando, según la profecía, la ciudad de la paz (*Yesushaleim*, de *shalom*, “paz”), donde se celebrará el juicio escatológico y donde se ofrecerá alegría a todos los pueblos. *Cfr.* LEON-DUFOUR XAVIER, *Diccionario del Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad), pp. 260-261.



Foto: Perla Brambila

de un historiador judío secularizado como Schlomo Sand o un crítico de la literatura y de la historia Palestina como Edward Said, por otra, ponen en evidencia la importancia del factor fe en la comprensión de dicha ciudad. Dicho de otro modo, si se prescinde de la mirada creyente, la ciudad de Jerusalén puede aparecer meramente como el escenario de la fanatización de las creencias, de la su manipulación política y, utilizando la expresión del filósofo norteamericano William James, de “variadas formas de la experiencia religiosa”. La lectura “creyente” de la historia de esta ciudad puede variar no solo desde el ángulo de las distintas confesiones que, al hacerlo, inscriben la historia de la ciudad en el

contexto más amplio de una “Teología de la historia”. En nuestro trabajo anterior se han puesto de manifiesto algunas de estas “lecturas”. Jerusalén es, nos parece, un símbolo inevitablemente paradójico.

Lo que ahora nos parece oportuno es ahondar en la naturaleza del símbolo religioso en el intento de llegar a la raíz más profunda de la paradoja, de naturaleza tanto antropológica –“el corazón del hombre”– como teológica, el “misterio agraciante” al que está religado. Hablar del corazón es ya echar mano de un símbolo muy denso.⁵ Pensamos que este símbolo tiene su fuente en el centro de la persona, al mundo de su interioridad, vivida, muchas veces como contradictoria⁶ como del mundo interper-

5. María Zambrano ha ahondado en este símbolo con gran agudeza. Cfr. ZAMBRANO, María, *Hacia un saber del alma* (Madrid: Alianza, 2000); También, desde una mirada psicoanalítica y marxista, FROMM, Erich, *El corazón del hombre*, (Madrid: F.C.E, 1977).

6. Entendemos aquí la paradoja como contradicción aparente, que se resuelve al esclarecer el sentido de los términos en su contexto semántico y contextual. Esto no puede ocurrir, en ningún caso, con la auténtica contradicción.

sonal y social caracterizado por la concordia, la responsabilidad y la justicia, es decir, del tipo de relación propiamente ética. Lo ambiguo y paradójico de sus símbolos nace de las relaciones que adolecen de ese carácter. En este ensayo proponemos sustentar esta tesis. Para ello nos ha parecido oportuno ahondar en la naturaleza del símbolo, particularmente de los símbolos religiosos, así como en la raíz antropológica de la paradoja mencionada. Partimos de la afirmación de que Jerusalén es símbolo de la humanidad, de una humanidad dividida y, al mismo tiempo, convocada a la unidad. Omitiremos aquí la presentación de datos históricos y contextuales que contribuyen a poner esto de manifiesto. Nos parece oportuno concluir señalando algunas vías que lleven del símbolo a la realidad, y que sean capaces de abrir en ella caminos para salir del laberinto de la violencia, rompiendo así la ambivalencia simbólica de la realidad a la que hacemos referencia.

El símbolo, raíces y alcance significativo

El símbolo es parte del mundo humano de sentido. El ser del símbolo consiste en significar “lo otro” al espíritu humano, sin agotarse en ello. La realidad, por sí misma, queda como opaca hasta que no descubrimos su significación. Cuanto más rica es una realidad tanto más denso es su significado. Esta significación puede no ser agotada en el lenguaje puramente descriptivo, axiomático o narrativo. El símbolo viene en ayuda de nuestra necesidad de remitir a eso que ya no puede ser simplemente dicho o explicado.

El símbolo es parte del mundo humano de sentido. El ser del símbolo consiste en significar “lo otro” al espíritu humano, sin agotarse en ello.

El Diccionario filosófico de Lalande define al símbolo como “todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir”⁷, y Durand como “signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esa inadecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación.”⁸ Se trata de una representación que hace aparecer un sentido oculto, como “la epifanía de un misterio”.⁹ El signo, la parte visible del símbolo, es el significante; la parte invisible o inefable, aquello a lo que remite o evoca, el significado. Lo propio del símbolo es unir ambos aspectos, el elemento de expresión y el elemento de contenido. Deseo subrayar el carácter inadecuado, in-objetivable de su contenido cognitivo. El símbolo jamás alcanza su objeto, aunque lleva en su interior el mensaje inmanente el mensaje de algo que trasciende lo sensible y lo racional en su sentido tradicional.¹⁰

Por su parte, el filósofo Paul Ricoeur ha hecho una muy valiosa aportación en la explicación de este fenómeno. De su análi-

7. Citado por AMENGUA L., GABRIEL. *Antropología Filosófica* (Madrid: B.A.C. 2007), p. 124. El autor señala que Sería más exacto hablar de una relación cultural, convenida. En lo convenido habrá motivos o afinidades.

8. Cf. *La imaginación simbólica*, p. 21, citado por Amengual, op. Cit. P. 125. El reciente libro del Dr. Mauricio Beuchot ofrece importantes claves de comprensión del hombre en clave de hermenéutica analógica. Cfr. BEUCHOT, MAURICIO. *La hermenéutica y el ser humano* (México: Paidós, 2015).

9. Íd.

10. Cf. AMENGUAL. op. cit., p. 126.

sis podemos aprender grandes lecciones.¹¹ La función simbólica vivifica los signos materiales y los “hace hablar”. El lenguaje simbólico abarca todo el ámbito religioso, desde las expresiones primarias de los creyentes (de confesión, cúltricas, narrativas, proféticas, apocalípticas, sapienciales); las de “segundo grado” o relatos míticos, y las de “tercer grado” o especulativas, reflexivas o teológicas. La diferencia entre estos grados viene dado por la mayor o menor inmediatez de la expresión y de creciente mediación reflexiva. Según Ricoeur el habla religiosa suele proceder, en primer lugar, adoptando vocablos o modelos de las experiencias cotidianas. Luego se tensa o tuerce el sentido original de las expresiones modificándolo o calificándolo hasta producir un sentido nuevo. El resultado es una innovación de sentido a través de la transgresión semántica del habla cotidiana. La referencia literal es puesta a un lado para llevar o apuntar hacia realidades trascendentes. Este es el modo en que se comporta la metáfora, núcleo semántico del símbolo. La metáfora es la superficie lingüística del símbolo. Las raíces del símbolo se hunden en la experiencia humana y su enorme potencialidad, de carácter pre-lingüístico.¹² El nuevo sentido de las expresiones originales las arranca de su contexto y les proporciona un sentido extraño respecto a lo cotidiano, conduciéndolas hacia una nueva universalización significativa.

El lenguaje simbólico ofrece una *verdad metafórica*. Su función principal no es descriptiva, sino de alcanzar, mediante la descripción, el sentido de la realidad y

de la existencia. La configuración poética abre el acceso a lo más profundo y radical del ser humano y la realidad, su núcleo ontológico en el que se ubica también lo sagrado, que sólo puede ser evocado, referido mediante una semejanza que conlleva una desemejanza aún mayor.¹³ La verdad metafórica produce la apertura a un sentido que permite *vivir, habitar* el mundo de forma distinta; abre a un horizonte que permite ver y experimentar la realidad de forma distinta, en su totalidad y profundidad, con todas las implicaciones que esto conlleva respecto de los distintos ámbitos de la vida humana.

El símbolo penetra toda la vida como las obras del hombre. Los momentos significativos, como las fiestas, los aniversarios, los acontecimientos que cobran mayor trascendencia; las acciones morales que apuntan a lo que rebasa el lenguaje, como los actos de bondad, de heroísmo como también los de maldad y perversión; las obras humanas, como es el caso del arte, en las que queda plasmado el ser de quien las realiza, y que piden ser descifradas, pensadas y comprendidas de otro modo que con la significación unívoca de lo que las nombra o describe son ejemplos de la presencia de lo simbólico, que ineludiblemente piden de una interpretación cada vez más rica, por la que se nos van revelando el o los sentidos de las cosas. Los lugares, como los tiempos y momentos, tienen también la fuerza de lo simbólico. Al tratarse de lugares, tiempos y momentos “sagrados” los símbolos cobran una nueva densidad. Aquí haremos referencia a la “ciudad” y, más particularmente, a la “ciudad santa”, que

11. Cf. RICOEUR, PAUL. “Simbólica del mal” en *Íd., Finitud y culpabilidad* (Madrid: Taurus, 1986), pp. 174-182; MARDONES, José María, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* (Santander: Sal Terrae, 2003). Seguimos aquí básicamente la exposición de Mardones.

12. *Cfr.* RICOEUR, PAUL. *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 82

13. En este sentido observa Mardones que esto es lo que solemos expresar con el lenguaje comparativo, como cuando se afirma: “es como”, “se parece a”, que contiene al mismo tiempo la tensión de lo paradójico, del ser y del no ser. Esta es la referencia metafórica propia del lenguaje simbólico: dice “lo que es” diciendo “como qué” sobre todo en relación a las últimas cosas, a aquello a lo que se asemejan.



es tanto lugar como ámbito de habitación, convivencia y conflicto.

Fuerza simbólica del lenguaje religioso

El símbolo y religión son fenómenos que muestran que el anhelo del hombre va más allá de este mundo. El lenguaje religioso sirve para expresar experiencias límite que conciernen al ser humano en su totalidad y lo que sea su sentido radical. De ahí que los símbolos digan relación a todo hombre en su ser limitado, contingente, necesitado de salvación o liberación (de las amenazas de la existencia). Es por eso que posee un carácter revelador y orientador de la existencia.

Vivimos en un mundo de símbolos y, como decía Paul Claudel, la religión “es un bosque de símbolos”. El hombre, quien los crea, es también quien se ve movido, urgido, a interpretarlos. En ese “bosque” las imágenes simbólicas pueden remitir a lo

sagrado, al Misterio y a la salvación que el hombre espera encontrar. Este hecho puede ser visto como un testimonio de la necesidad originaria de ese Dios que irrumpe en la vida de los pueblos. Con Coreth pensamos que el símbolo capta aquello que se dice en esa trascendencia, su punto último de llegada. Lo que el hombre ha intentado captar por el pensamiento es enunciado por el símbolo.¹⁴ ¿En qué modo Jerusalén entra en este universo? Diremos que la paz que promete, el Shalom, tiene un sentido de salvación total. El hombre, que lo produce y hace de ella la meta de sus aspiraciones, vive la desgarradura y la contradicción, justamente, en medio de la violencia.

Soy testigo de violencia y altercado en la ciudad;

Rondan de día y de noche

En torno a sus murallas.

(Salmo 55 [54], 10).

Preguntamos ¿Cómo es esto posible?

Foto: Francisco E. Gómez Flores

14. Cf. CORETH, EMMERICH. *¿Qué es el hombre?* (Barcelona: Herder, 1984), p. 344.

Algunas ambigüedad simbólicas de la Jerusalén actual

El símbolo, de suyo, abre a lo trascendente. Particularmente, el símbolo religioso. Remite a la trascendencia virtual del hombre, por cuando convoca a la salida de sí en el reconocimiento y el amor. Remite también a la trascendencia absoluta de Dios, misterio agraciante¹⁵ y personal, cuya “presencia” instauro la “santidad” del lugar.

Jerusalén se presenta como símbolo de paz, por la capacidad de evocar promesas que desde tiempos remotos se conservan en los textos sagrados del Judaísmo respecto a la vocación del pueblo de esa ciudad, capital y “lugar” elegido por Dios para habitar como “rey” de todos los pueblos. Es una vocación abierta a la universalidad, no solo una promesa de paz para el pueblo en el exilio o en la diáspora.

Jerusalén es también símbolo de la discordia y del desgarramiento de una humanidad que alberga en su seno a hombres y mujeres que en su historia se han comprendido a sí mismos como objeto de un amor privilegiado por parte del Creador. Las grandes religiones monoteístas representan, en Jerusalén, esa “condescendencia” divina; al mismo tiempo, representan la lucha y la disputa por el poder, por la

auto-afirmación a toda costa, del afán de conquista, religiosamente legitimada, de una historia de actos unilaterales y de sometimiento recíproco. Jerusalén se convierte en un símbolo ambiguo, desgarrado al grado de la contradicción. El valor sacramental, como signo y poder eficaz de abrir al misterio –en este caso, el misterio de la presencia del Dios salvador- lleva a convertir a la realidad referida en anti-sacramento, como ha mostrado Dubois.¹⁶

El símbolo está expuesto a ser pervertido, es decir, a perder el poder evocativo que tiene en un determinado contexto, o que se pretende darle.¹⁷ Podríamos decir que una de las raíces de su posible perversión está en la posible equivocidad de la significación. Paz y división, Shalom y discordia ¿Pueden ser ambas significadas por la misma realidad? Si, tanto hoy como en tiempos del Rey David. En el año 1967, pareciera repetirse la historia, el triunfo de Israel contra sus enemigos fue interpretado como confirmación de que Dios está con su pueblo, como un acto de creatividad, como se difunde en la actualidad mediante símbolos conmemorativos, de orgullo nacional que convoca a permanecer unidos, por ejemplo, frente a las amenazas del grupo extremista del Estado Islámico, que en Octubre de 2015 difundió en un video el proyecto

15. Adoptamos esta expresión para nombrar al Dios único del monoteísmo, como lo sugiere José Gómez Caffarena. Su comprensión permite contraponerlo al mundo de las “hierofanías” particulares que han dado origen al politeísmo como al Misterio impersonal, como el misterioso Brahman en el Hinduísmo o el Nirvana del Budismo, “quizá la aparición más desnuda del Misterio que conoce la historia de las religiones”. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ. *Razón y Dios* (Madrid: Fundación Santa María, 1985), pp. 24-25.

16. Cfr. Nota 2, supra. Fue en Jerusalén donde el rabbi de Nazaret padeció la máxima violencia por parte de propios y ajenos. Y es así mismo ahí donde sus seguidores reivindican el “topos” que marca el inicio definitivo de la gran reconciliación universal. El antisemitismo no tiene ya excusa alguna. No obstante, sigue presente, por desgracia, entre muchos creyentes. El germen de la violencia late en esos modos de desprecio sutil que fácilmente pueden incubarse en quienes buscan la raíz de la violencia en clave étnica o religiosa.

17. La perversión puede tener varias raíces. Se puede pretender, por ejemplo, que se da la adecuación plena entre el significante y el significado. O bien, porque los actos mediante los cuales se busca corregir su inadecuación fundamental (redundancias míticas, rituales, iconográficas) entran en un proceso de desgaste, haciendo posible que lo inabarcable, el misterio, se difumine, o bien, que esos actos entren en plena contradicción con lo significado. Los aspectos que el símbolo une dejan de estar unidos.

de destruir Jerusalén.¹⁸ Este es el quizá el factor más visible y más violento que viene a insertarse en la ya lacerada situación del conflicto de Israel y el mundo árabe y palestino. En este contexto, Jerusalén puede, seguir siendo un símbolo de la paz plena no obstante su ambigüedad. Esto es así, pensamos, no por razón de sus monumentos, ni siquiera de su memorable historia, sino de “las piedras vivas” que, desde su fundación, dan vida a la ciudad trabajando y orando por la justicia y la unidad en clave universal, como los grandes profetas.

Símbolo y sacramento. Raíz antropológica de la contradicción

No nos parece exagerar que Jerusalén es un ícono del hombre reconciliado de manera total: consigo mismo, con todos los demás hombres, con todo el mundo creado y, así, con Dios mismo. El carácter escatológico de esta significación hace que tenga un valor perdurable a pesar de todas las con-

tradiciones históricas a las que ha estado y seguirá estando expuesta. Jerusalén es símbolo del hombre, de su *inhumanitas*, de su *ferocitas*, de una sacralidad a medias, excluyente, “la nuestra” frente a ustedes “los otros hombres”. La Teología y la historia de la religión tendrían mucho que decir aquí. La violencia se instala en el hombre que procede desconociendo el valor eminente –sacralidad¹⁹- del otro como prójimo, como “otro que yo y, éticamente, siempre *más que yo*” (Lévinas, Cohen).²⁰

El mismo ícono de la paz jerusalemitana es el hombre, que experimenta la incapacidad de alcanzarla por sí mismo. Lo habitan otros impulsos –“el mal impulso”, la maldad, “la divergencia, confusión, aquello que aliena al hombre del hombre, al hombre de Dios, la pugna, la falta de unidad -en tanto que el bien es convergencia, comunión, unión.²¹“El impulso del corazón” (Cf. Gen 8:21), “un extraño dios”- como se le llama en la tradición rabínica- que sin cesar trata de apoderarse del hombre y

18. En un video de Octubre del año pasado, un soldado del ejército de dicho movimiento aparece hablando en hebreo, con el rostro cubierto y un arma en la mano, haciendo una advertencia perentoria: “Haced lo que os dé la gana hasta que os alcancemos. Entonces, será cuando os haremos pagar todo lo que habéis hecho multiplicándolo por diez [...] todos los crímenes que hicisteis. Os prometemos que *pronto no quedará un solo judío en Jerusalén* ni en el país”, añadió definiendo a los judíos como “enfermedad”. Para el terrorista de IS, el conflicto árabe-israelí “es religioso”, y, por su parte, ya ofreció su apoyo a los palestinos que cometieron más de 30 ataques (en su mayoría, con arma blanca) contra israelíes en lo que el grupo islamista Hamas pretende que sea la “Tercera Intifada”. Una escalada iniciada el 1 de octubre de 2015 con el asesinato de un matrimonio israelí cerca de una colonia en Cisjordania [...] “Pensad un momento lo que os pasará cuando pronto, *inshalá* [...] Decenas de miles de todo el mundo vendrán para degollaros y tiraros a la basura sin posibilidad de regreso [...] no son palabras lanzadas al aire ya que miles se acercan hoy hacia vosotros desde el norte y el sur, el Sinaí y Damasco. “En los últimos años, se cree que varias decenas de árabes musulmanes radicales en Israel han viajado a Siria para integrarse en las filas del grupo de Abu Bakr al Bagdadi. <http://www.elmundo.es/internacional/2015/10/23/562a52c0e2704eef1e8b45d9.html>. Consulta el 11/02/2016

19. Su origen religioso da al hombre un valor sagrado.

20. Fue cerca de Jerusalén donde el rabbi de Nazaret, poco antes de su muerte en las afueras de la Ciudad Santa, “lloró” por ella, justo, por la fuerza asesina que parece su signo (“Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados [...]” Cfr. *Evangelio de Mateo*, Cap. 23, 37). Pareciera que el lugar más sagrado, es al mismo tiempo el más expuesto al endurecimiento, a la esclerosis de sus modos de vida, sus normas y sus instituciones. Sentir a Dios tan cercano y a nuestro favor, pareciera, expone al olvido de la trascendencia de “la divina majestad” y, como consecuencia, a una falsa seguridad que puede presumir de disponer del misterio para legitimar los propios caminos.

21. HESCHEL ABRAHAM, JOSHUA. *El hombre no está solo* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1973), p. 121..

El aporte a la comprensión de la alta dignidad del hombre que encontramos en la Biblia es patrimonio común de la humanidad.

matarlo y si Dios no lo ayudara el hombre no podría resistir [...]”²² “los hombres tienen un poderoso deseo de lograr fines malignos, mientras que son negligentes en la persecución de cosas nobles [...]”.²³ Es, pues, el mismo hombre quien toca la paz y la capacidad de trabajar por ella, desde un corazón desgarrado, en lucha sin cuartel consigo mismo. Heschel hace notar que el único de los diez mandamientos que se repite dos veces y con el cual concluyen es: No codiciarás. La codicia es, sin duda, una raíz de la violencia. En una línea parecida, en la visión del hombre que podemos advertir en Jesús de Nazaret, podría decirse que la violencia tiene su raíz en “los pensamientos del corazón”, de los que hace un largo listado²⁴.

Si el “corazón” es símbolo de lo más íntimo del ser humano, podemos afirmar que en esa intimidad se encuentran, de forma difícilmente discernible, la raíz de la unidad tanto como de la discordia. ¿Cómo es posible, en efecto, que “del corazón del hombre” salgan, como afirma Jesús de Nazaret, todos los crímenes y, al mismo tiempo, que sea capaz de proyectar una ciudad “fortificada”, un ideal de ciudad

(Carlo M. Martini) en la que los hombres se encuentran y conviven como hermanos?

Raíz teologal de la fuerza simbólica de una paz plena

Jerusalén es “símbolo de la presencia de Dios” más que “en” “entre” los hombres. Su ambigüedad radica, a mi modo de ver, en el olvido del sentido de la predilección del Dios de Israel por su pueblo: La predilección gratuita por los más débiles y oprimidos, para abrir el camino de su liberación es una predilección para la comunión universal. Podríamos decir que la fuerza simbólica de la ciudad Santa proviene de los hombres que en ella o en torno de ella – de su historia, no solo de su geografía- han vivido la cercanía del Misterio agraciante, del Dios en quien hacen la “prueba” de una paz muy distinta de la que pueden prometer las armas, las dominaciones, o incluso los acuerdos y armisticios. Paz que toca al ser humano en lo más hondo, y que atraviesa el mundo del pensamiento, de la voluntad y de los afectos en la relación del hombre consigo mismo, con los demás y con todo el mundo creado. Una paz que ya ha sido experimentada en distintos momentos y lugares y que abre al reconocimiento del otro como hermano, sin distinciones.

En esos atisbos, es plausible suponer que el hombre experimenta en sí mismo una fuente más honda, “más íntima que su propia intimidad”, un venero en el que se descubre capaz de abreviar. Para hacerlo, no necesita proponerse difíciles caminos de

22. SHABAT 105 b, citado por HESCHEL ABRAHAM JOSHUA en, *Dios en búsqueda del hombre* (Buenos Aires: Seminario Rabínico de Buenos Aires, 1974), p. 466.

23. HESCHEL (1974) recuerda que, aunque el hombre esté penetrado por el espíritu de lo sagrado durante todos los días de su vida, un solo momento de descuido es suficiente para hundirlo en el abismo. “Apenas hay un paso entre mí y la muerte” (1 Samuel 20: 3). La experiencia humana es, pues, de un campo de batalla en el que debe luchar constantemente con el “mal impulso”. Íd. p. 467.

24. “Lo que sí mancha al hombre es lo que sale de dentro; porque del corazón del hombre salen las intenciones malas, las fornicaciones, los robos, los homicidios, los adulterios, las codicias, las injusticias, los fraudes, el desenfreno, las envidias, la difamación, el orgullo y la frivolidad. Todas estas maldades salen de dentro y manchan al hombre”. Cf. Evangelio de Marcos 7, 14-23.

ascesis, como ocurre en otras tradiciones religiosas y ascéticas de Oriente. El Shalom es vivido como aquello en que, como diría Emmanuel Kant, “me cabe esperar” como un don gratuito de dimensiones siempre mayores. Y dado que la historia presenta una amplitud tan grande como sus contradicciones, espera la paz como algo final, escatológico. Le será dada solo en la gratuidad por el Misterio. Entre tanto, se descubre así mismo invitado a colaborar de forma activa, se siente llamado a ser “partner” de Dios.²⁵

Del símbolo a la realidad

El aporte a la comprensión de la alta dignidad del hombre que encontramos en la Biblia es patrimonio común de la humanidad. Para que esta imagen del hombre como un ser de valor supremo no sea afirmada en exclusiva como modo de autoafirmación de lo judío o de lo cristiano frente a otros hombres de otros credos o razas, contamos ya con una fórmula que ha logrado su traducción secular: “Obra de tal modo que uses *la humanidad*, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.²⁶ Si la imagen “del hombre” que se propone se hace depender de la imagen bíblica, como sugiere Heschel, sin inclusión de lo que sea el aporte de valor universal de la comprensión del hombre de las otras religiones con las que coexisten los judíos en tierra santa, se abre el camino del resentimiento, del odio, del deseo de venganza, todo acompañado de la acentuación de algún aspecto de la auto-comprensión del



Foto: Perla Brambila

25. Es este un rasgo característico de las religiones proféticas, en contraste con las místicas, que aspiran a la paz profunda por vía de ascética y meditación, hasta que, también por gracia, ocurra la iluminación y la realidad se muestre tal cual es.

26. KANT, MANUEL. Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Madrid: Espasa-Calpe 2ª, 1963), p. 84. Es ilustrativo, a este respecto, el respetar a todos, como la base de la *humanitas*, según Cicerón. Lo opuesto, la *immanitas* es sinónimo de *ferocitas*, ferocidad, violencia y crueldad.



Foto: Francisco E. Gómez Flores

hombre que también anida en los miembros de los otros grupos religiosos. Se trata de un universalismo frágil, que se fortalece en la medida en que mira al hombre, a todo hombre, como el “recordatorio de Dios” en todas partes del mundo. Tanto más desconcertante resulta que el pasmo ante el hombre como *res sacra homini* quede negado por hombres religiosos, incluso, en nombre de la defensa religiosa. La defensa de “mi” o de “nuestra” sacralidad, contra el otro. En ese “contra” está implícita la negación de su sacralidad. Toda sacralización que, por principio, excluye al otro, es falsa.

Lo que logre unir no simbólica, sino realmente “cielo y tierra”, al significado con el significativo, pasa por la auto-comprensión del hombre. “¿Quién es el hombre?” pregunta Heschel en su bello libro. Y responde diciendo:

Un ser puesto a trabajar, 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.²⁷

Esta sublime invitación y tarea no está dirigida en exclusiva ni a judíos ni a cristianos, sino al hombre que la experimente en su interior como una resonancia que lo mueve a su propia humanización.

Conclusión

El hombre es en cierto modo un “jerusalémita”, anhelo de unidad, santidad y justicia, y morada de reivindicaciones egoístas, rebelde a la incondicionalidad de lo que advierte su conciencia como lo justo y recto, expuesto a la pasión de la codicia, la soberbia, la negación y la exclusión del otro. Al mismo tiempo, la persona aparece como una interioridad “habitada” por una alteridad, un “Otro” que hombres y mujeres profundamente religiosos han llegado a identificar con Dios; habitada, así mismo, por los múltiples rostros y voces por los que el “misterio agraciante” se hace presencia y demanda histórica. “Más interior que mi propia intimidad; mayor que lo más

27. Cf. HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA. *Who is man?* (California: Standford University Press 6a, 1978), p. 119.



elevado” como lo ha formulado magistralmente el Obispo de Hipona. Presencia en la interioridad que tiene su expresión en la relación lograda –ética-, la propiamente humana. En esos atisbos, podemos decir, el hombre experimenta en sí mismo una fuente más honda, “más íntima que su propia intimidad”, un venero en el que se descubre capaz de abreviar. El Shalom es vivido como un don gratuito de dimensiones siempre mayores. Y dado que la historia presenta una amplitud tan grande como sus contradicciones, espera la paz como algo final, escatológico. En este contexto resulta plausible la creencia según la cual le será dada solo en la gratuidad por el Misterio.

Bibliografía

Aguilar Sahagún, Luis Armando. “Jerusalén, sacramento de Paz y símbolo de la división. Reflexiones de un peregrino”. *Revista PIEZAS en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas* 21 (2015): 27-40.

Amengual, Gabriel. *Antropología Filosófica*. Madrid: BAC, 2007.

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica y el ser humano*. México: Paidós, 2015.

Coreth, Emmerich. *¿Qué es el hombre?* Barcelona: Herder, 1984.

Dubois, Marie-Jean. “Croire la Lumière dans la Jerusalem des tenebres”. *L’Exil et La Demeure. Journal de bord d’un chretien en Israel*. Jerusalén: Editions de L’Olivier-Maison Saint Isaïe, 1982.

Fromm, Erich. *El corazón del hombre*. Madrid: FCE, 1977.

Gómez Caffarena, José. *Razón y Dios*. Madrid: Fundación Santa María, 1985.

Heschel Abraham, Joshua. *El hombre no está solo*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1973.

_____. *Dios en búsqueda del hombre*. Buenos Aires: Seminario Rabínico de Buenos Aires, 1974.

_____. *Who is man?* California: Stanford University Press, 1978.

Kant, Manuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe 2ª, 1963.

Leon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad.

Mardones, José María. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae, 2003.

Ricoeur, Paul. “Simbólica del mal”. En *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1986.

Foto: Francisco E. Gómez Flores

ENTRECRUCES LITERARIO-FILOSÓFICOS: UNA REFLEXIÓN EN TORNO A LA JUSTICIA A PARTIR DE *LOS JUSTOS* DE ALBERT CAMUS.

LUIS FERNANDO SUÁREZ CÁZARES*

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

Resumen: Desde Platón, que utilizó el mito como recurso literario para ejemplificar algunas de sus posturas teóricas, hasta Gabriel Marcel, para quien su literatura se encontraba en estrecha relación con su postura filosófica, la literatura y la filosofía han mantenido siempre una relación cordial. El presente ensayo busca explorar el tema de la justicia y la rebeldía a partir del pensamiento del filósofo y escritor argelino-francés Albert Camus. Para ello, tomamos como centro la obra de teatro *Los justos*.

Palabras clave: vida, justicia, absurdo, rebeldía y revolución.

*Partiendo piedras en la prisión,
Luché contra la ley y la ley ganó,
Luché contra la ley y la ley ganó.*

Loquillo y los Trogloditas.

Recibido:
05 de octubre
de 2015

Aceptado:
17 de febrero
de 2016

En su obra *El príncipe*, Nicolás Maquiavelo expone las líneas generales sobre la figura del principado: ¿Qué es? ¿Cuántas especies existen? ¿Cómo se administra el poder? Y ¿Cuáles son los deberes del príncipe respecto del pueblo que gobierna? En el capítulo número XIV, Maquiavelo pasa revista sobre el uso de las armas y sobre los deberes y relaciones con la milicia. Este capítulo ha servido como base para la famosa frase: “el fin justifica los medios”. La

conclusión maquiavélica, años más tarde, tendrá una relectura en el pensamiento camusiano. Si para Maquiavelo el fin puede justificar los medios; para Camus será lo contrario: los medios nunca justifican el fin. Esta idea es central para entender la dinámica entre los personajes de Stepan y Kaliayev en la obra *Los justos*.

Ambos personajes comparten un objetivo común: la revolución. Sin embargo, el modo de entender ésta e incluso las

personalidades son diferentes. Stepan, quien estuvo preso durante tres años, es un hombre rígido, solitario, que sólo vive para los ideales de la Organización. En cambio, Kaliayev es lo contrario, un poeta que ama la vida. La tensión, desde el primer encuentro, es evidente entre ambos personajes. Para Stepan, el revolucionario no puede ser poeta. Lo poetas son burgueses, cobardes, indignos de confianza. Los amantes de la vida no sirven a la revolución, y la revolución debe triunfar a cualquier costa. El siguiente fragmento ofrece alguna muestra de lo antes dicho:

Stepan: ¿Quién arrojará la primera bomba?

Kaliayev: Yo. Y Voinov la segunda.

Stepan: ¿Tú?

Kaliayev: ¿Te sorprende? Luego, no confías en mí.

Stepan: Hace falta experiencia.

Kaliayev: ¿Experiencia? Sabes muy bien que sólo se arroja la bomba una vez y luego...Nadie la ha arrojado dos veces.

Stepan: Se necesita mano firme.

Kaliayev: Mira ¿Crees que me temblará? No temblará. ¿Voy a vacilar teniendo al tirano delante? ¿Cómo puedes pensarlo? Y aunque mi brazo temblara, tengo un medio infalible para matar al tirano.

Stepan: ¿Cuál?

Kaliayev: Arrojarle a los cascos de los caballos.

...

Stepan: Para suicidarse hay que amarse demasiado. Un verdadero revolucionario no puede amarse a sí mismo.

Kaliayev: ¿Un verdadero revolucionario? ¿Por qué me tratas así? ¿Qué te he hecho yo?

Stepan: No me gustan los que entran en la revolución porque se aburren.

....

Kaliayev: ¿Por qué me ofendes? ¿Quién te ha dicho a ti que yo me aburría?

Stepan: No lo sé. Cambias las señas, te gusta el papel de buhonero, quieres lanzarte a los cascos de los caballos y, ahora, el suicidio...no tengo confianza en ti.

Kaliayev: No me conoces, hermano. Amo la vida. No me aburro. He entrado en la revolución porque amo la vida.

Stepan: Yo no amo la vida, sino la justicia que está por encima de ella.¹

En este largo diálogo aparecen ya dos elementos centrales en el pensamiento, tanto literario como filosófico, de Albert Camus: la vida y la justicia. Ambos conceptos se encuentran entrelazados no sólo en la obra del autor sino también en su biografía. Camus, tanto el premio Nobel de literatura como “el niño que vivía en un barrio pobre”,² se ha esforzado constantemente en hacer de la vida un lugar más justo: “Siento un fuerte deseo de ver cómo disminuyen los infortunios y las amarguras que envilecen a la humanidad”.³ Pero, ¿qué es la vida?, ¿qué puede entenderse por justicia? Y más importante, ¿en qué punto ambas se entrecruzan?, ¿es posible hablar de “vida justa”? Reflexionemos sobre ello.

La génesis del concepto vida nos lleva por fuerza a situarnos en la filosofía griega. Los griegos han utilizado dos palabras para referirse a la vida. Por un lado, encontramos al *byos*. Con éste, los griegos identificaban a cualquier ser viviente que habitara en la naturaleza (*physis*). Así, hombres, animales y plantas contenían un *byos*, una vida, que los fusionaba, en el movimiento, con la naturaleza orgánica. El *byos* es la

1. CAMUS, ALBERT. “Los Justos” en *Obras completas*, T. I. (México: Aguilar, 1959), pp. 1085-1088.

2. ZARETSKY, ROBERT. *Albert Camus. Elementos de una vida* (España: Biblioteca Buridán, 2010), p. 21.

3. CAMUS, ALBERT. Cit. por., ROBERT, ZARETSKY. *op. cit.*, p. 31.



Foto: Francisco E. Gómez Flores

vivificación de todo ser animado: plantas, animales y hombres. En cambio, los griegos destinaron el *zoé* solamente para los vivientes animados, es decir, los animales y dentro de éstos al ser humano. El *byos* y el *zoé* están articulados por medio del alma, *psyché*, la cual debe ser entendida como aquello para que el viviente está destinado al modo de una teleología.

Así, el ser humano, que posee un alma racional está destinado teleológicamente para la vida en sociedad y el pensamiento: animal político, *zoé politikon*, y animal racional, *zoé logoin*, serán las definiciones de hombre que Aristóteles ha dejado para la posteridad. La vida humana, para los griegos, entonces, se ha de entender como

un acto de ser, una sustancia, *ousia*, que está actualizándose, *entelequia*. Pero ¿cuál es esta actualización? Siguiendo a Aristóteles, el alma humana es fundamentalmente racional.⁴ De modo que la actualización que ésta ha de realizar será la de la sabiduría, tanto teórica: *sophia* (sabiduría), como práctica: *phrónesis* (prudencia).⁵ La vida feliz será, para el estagirita, la búsqueda de la sabiduría. El plus, gracias al pensamiento racional, que el ser humano posee frente a los animales y los vegetales estriba en que su vida no es sólo movimiento o nutrición, sino virtud (*areté*). El hombre virtuoso es, según la exposición de Aristóteles, el hombre feliz. Para el griego, la vida entonces es movimiento tendente hacia la virtud.

4. Cf. ARISTÓTELES. *De anima*, 412a-414a

5. Cf. ARISTÓTELES. *tópicos*, VII, 6.

Los filósofos medievales, en cambio, han reflexionado sobre la vida desde otro encuadre metafísico. El horizonte del pensamiento metafísico ya no es el del movimiento, sino el de la creación: *creatio ex nihil*.⁶ La creación desde la nada supone un primer motor, un ser necesario, del cual brota la vida de todo tipo en el mundo. Este ser necesario, en la tradición judeocristiana, se ha nombrado Dios quien se muestra como verdad, vida y camino: “Yo soy el camino, la verdad y la vida: nadie va al Padre si no es por mí”.⁷ Este triple momento: vida, verdad y camino (moral) será el sustento para entender el esquema judeocristiano de la siguiente manera: un Dios creador que ha hecho todo lo que conocemos. Pero que entre las creaturas ha configurado al hombre a su imagen y semejanza. Pero que además este Dios no sólo se ha manifestado en la creación del cosmos, sino también ha dicho la “palabra” verdadera sobre el cosmos y ésta ha sido dispuesta a los hombres por medio de los profetas. Y que esta verdad profética, también anuncia una serie de preceptos morales. Grosso modo, la vida, en el mundo medieval, puede ser considerada, siguiendo el esquema alfa-omega, como nacimiento-creación y fin de los tiempos-reconciliación con Dios.

Por su parte, la modernidad ha roto con la concepción de vida (y de paso con la de fe, fides) del período medieval. Para los modernos, particularmente los llamados continentales, la Razón será el único criterio válido de conocimiento. El dualismo propuesto por René Descartes llevó a la modernidad a plantearse dos formas de entender el concepto de vida. La primera, expuesta en las *Meditaciones metafísicas*,

la modernidad ha roto con la concepción de vida (y de paso con la de fe, fides) del período medieval.

como pensamiento, psiquismo, alma o cogito. Pero, por otro lado, también surgió el concepto de vida mecánica, expuesto por el mismo Descartes en su *Tratado sobre el hombre*. Con el concepto de vida mecánica, Descartes engloba a los movimientos del cuerpo, a modo de máquinas y autómatas. El planteamiento cartesiano, propio de su dualismo ontológico, condujo al surgimiento de dos escuelas: mecanicistas, para los cuales la vida era resultado de una determinada organización físico-química del cuerpo; y los espiritualistas quienes consideraban que la vida misma es un proceso del cogito o del espíritu. Hegel afirmará en su *Fenomenología del espíritu* que el espíritu absoluto es la vida misma que se descubre y reconoce dialécticamente: “[...] del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud”.⁸

¿Pero qué tienen que ver estas formas de concebir la vida con Albert Camus? A primera vista, nada. Mas viendo un poco más de cerca encontramos que las visiones expuestas tienen un principio ordenador, una cierta lógica: En los griegos, la razón, en los medievales, Dios, y en los modernos el cogito o el espíritu. La vida tiene un sentido que puede ser descubierto. Sin embargo, para Albert Camus, la vida es absurda. ¿Qué quiere decir con esto Albert Camus?

Hacia la primera mitad del siglo XX, Europa estaba sumida en uno de los momentos más álgidos de su historia: la segunda guerra mundial y el posterior clima

6. Cf. ZUBIRI, XAVIER. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid: Alianza editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2008), pp. 71-79.

7. *Juan*: 16, 4.

8. HEGEL G. W. F. *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2002), p. 473.



Foto: Perla Brambila

de postguerra fueron el caldo de cultivo de un movimiento, anunciado ya por la filosofía de Kierkegaard, pero que llegará a su madurez con Martin Heidegger, el existencialismo. El análisis del ser planteado por Heidegger partirá de su peculiar reflexión en torno a la existencia humana, *dasein*.

En líneas generales, Heidegger, aplicando el método fenomenológico, sostenía que el hombre es un ser caído (*yectum*) en el mundo. Desde esta situación de caída el hombre se preguntaba por su propia existencia y el sentido (*sinn*) del ser que en ella acontecía. Según Heidegger, existen diversos modos de ser del hombre. A estos

modos los llamó existencialistas. Existen dos existencialistas o modo de ser que nos interesan en este momento: la existencia propia o auténtica y la existencia impropia o inauténtica. En la primera, el hombre se apropia de su libertad en forma de proyecto existencial. En el segundo caso, el hombre se masifica, alejándose de su propio poder-ser y de su libertad, para ser subsumido por lo impersonal (*das Mann*). Estas ideas fueron claves para todo el existencialismo europeo.

En Francia, el existencialismo corre de la mano de dos personajes: Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Si bien Camus

cuenta con textos de corte filosófico (El mito de Sísifo y El hombre rebelde) debemos de señalar que su pensamiento no traza una serie de elementos ontológicos sistemáticos, al modo de Heidegger o del mismo Sartre. Sin embargo, Camus retraduce de forma literaria algunas de las ideas principales de Heidegger y Sartre. Esto es importante tenerlo en cuenta si queremos entender su concepto de absurdo. Al igual que Heidegger y Sartre, pero también que Nietzsche y Dostoievski, Camus parte de un nihilismo: Dios ha muerto.

Si bien la afirmación sobre la muerte de Dios en Nietzsche y Dostoievski tenía contenidos metafísico-morales: Si Dios ha muerto, ya todo está permitido; y en Sartre y Heidegger era consecuencia del método fenomenológico: estado de caída, en Camus la muerte de Dios es producto de una consecuencia lógica, en primer momento, y, en segunda, de una opción personal, las cuales se sintetizan en la fórmula: Existen el mal y la injusticia. Pero Dios, como creador bueno de un mundo, ¿ha creado también el mal? Esto, a los ojos de Camus, es imposible. Por ello, un Dios que permita que los inocentes sufran no puede existir. Por lo tanto, Dios no puede ser.⁹

La vida es absurda porque no existe un principio de razón suficiente que ordene lógicamente el mundo: “Un mundo que podemos explicar, aunque con malas razones, es un mundo familiar. Pero en cambio en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero. Es un destierro sin remedio, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Ese divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo”.¹⁰ Esta tensión será expuesta en varios de los personajes

de las diferentes obras de Camus, tales como Calígula, el despiadado emperador para quien: “Los hombres mueren y no son felices”; o bien, para Martha y su madre en El malentendido quien sufriendo la pobreza terminan por asesinar a Jan, hermano e hijo. Pero el planteamiento del absurdo metafísico de Camus no termina ahí. Dicho planteamiento conlleva un posicionamiento existencial: la vida se vuelve absurda en sí misma debido a la monotonía, al destino invencible que conlleva la muerte y a la desesperación. La figura de Sísifo condenado a cumplir una tarea inútil representa el caso más extremo. Si tenemos que vivir de este modo, ¿qué sentido tiene la vida? Este es el colofón de la gran pregunta camusiana: el suicidio.

Lo expuesto hasta este momento parecería estar desconectado totalmente de la noción de justicia: armonía. Camus acepta esto sólo en parte. En su análisis, Camus muestra que la vida no es sólo desesperación. También existen momentos de alegría, de goce intenso: el mar, el sol, la brisa, la justicia, el arte y sobre todo el amor, son figuras que Camus utiliza para librarse del absurdo: “La miseria y grandeza de este mundo: no ofrecer verdades, sino sólo objetos de amor. Lo absurdo es el rey, pero el amor nos libra de él”.¹¹ La tarea del hombre consistirá, como Sísifo, en encontrar sentido en su tarea inútil, de modo que al final de la jornada Sísifo será feliz:

En ese instante sutil en que el hombre se vuelve sobre su vida, Sísifo, regresando hacia su roca, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierte su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado con su muerte. Así, persuadido del origen plenamente humano de cuanto es

9. Cf. PRINI, PIETRO. *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy* (Barcelona: Herder, 1992), pp. 221-226.

10. CAMUS, ALBERT. *El mito de Sísifo* (Madrid: Alianza/biblioteca Camus, 2010), p. 16.

11. cit., por., ROBERT, ZARETSKY. *op. cit.*, p. 73.

humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha. La roca sigue rodando.

¡Dejo a Sísifo al pie de la montaña! Uno siempre recupera su fardo. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. También el juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin dueño no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esa piedra, cada fragmento mineral de esa montaña llena de noche, forma por sí solo un mundo. La lucha por llegar a las cumbres basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz.¹²

Debemos preguntarnos ahora, ¿cómo es posible que vida, ontológicamente absurda, y justicia se unen en el pensamiento de Camus? Para ello debemos recurrir al concepto de rebeldía. Camus se pregunta ¿qué es un hombre rebelde? A lo cual responde: “Una persona que dice “no”. Pero si niega, no renuncia: es también un hombre que dice que sí desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden”.¹³ El “no” de la cita anterior significa aquí “que las cosas han durado demasiado tiempo”.¹⁴ Mientras que el “sí” de ese primer movimiento significa “[...] con obstinación que hay en él algo que vale la pena”.¹⁵ La rebeldía es entonces obstinación, ruptura con el orden establecido, para afirmar algo nuevo. El hombre, en su individualidad, según Camus, transgrede así un orden metafísico: la rebeldía es, en primer lugar, de orden metafísico. Pero la dinámica del hombre rebelde exige también la práctica social:

el rebelde exige un cambio en el orden político, social, económico, establecido, aun sabiendo que tal vez este cambio no se logre. La rebeldía, en este sentido, es testimonio y solidaridad con el otro:

La rebeldía no es un movimiento egoísta; nace de la propia conciencia de la opresión y de la opresión del otro. Es, por ende, un acto de solidaridad nacido de la necesidad de luchar contra las cadenas de la esclavitud. Por eso, el verdadero acto de rebelión exige la identificación con la persona o el colectivo oprimido y tomar partido por ellos.¹⁶

La rebeldía, desde lo señalado, tiene tres componentes: a) un rechazo metafísico al absurdo de la vida, b) un reclamo de un cambio y c) la acción colectiva que busca transformar el orden establecido. La rebeldía busca ser revolucionaria. En este punto hemos de volver al análisis de la obra *Los justos*.

En *Los justos*, Camus quiere representar la situación política que se vivía en la Revolución rusa de 1905 a través de un grupo de revolucionarios. La injusticia, el despotismo y presumiblemente la pobreza son las consecuencias de una ideología, representada en la figura de El gran duque (referencia a Sergéi A. Romanov, asesinado por Iván Kaliayev, revolucionario, miembro del Partido Social Revolucionario en 1905). Frente a la tiranía, un grupo de revolucionarios (Stepan, Dora, Kaliayev, Vonia y Boria) se plantan la tarea de liberar Rusia del despotismo. La revolución surge. Empero, ¿cómo entender la revolución? Dos son las visiones que la obra nos ofrece, nuevamente representadas en los polos de

12. CAMUS, ALBERT. *El mito de Sísifo*, pp. 159-160

13. CAMUS, ALBERT. *El hombre rebelde* (Buenos Aires: Losada, 2003), p. 17.

14. *Loc. cit.*

15. *Loc. cit.*

16. TAMAYO, JUAN JOSÉ. *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica* (España: Fragmentos, 2013), p. 144.

Stepan y Kaliayev. Ambos convergen en un punto: la revolución acabará con la tiranía. Se trata de una revolución profética. Sin embargo esto no los hace iguales. Stepan es realista, crudo, implacable, sabe que la revolución conlleva muerte: “He venido para matar a un hombre, no para querer a otros, ni para contemplar su distinción”.¹⁷ En cambio, Kaliayev representa la visión idealizada de la revolución: el héroe que se sacrifica por un ideal sin el derramamiento de sangre inocente: “[...] matamos para edificar un mundo donde ya nadie más matará. Aceptamos convertirnos en criminales para que, al fin, la tierra se pueble de inocentes”.¹⁸

No obstante, surge una pregunta ¿quién es el culpable y quién el inocente? ¿Acaso el verdugo no es un ser humano? Recordemos que Albert Camus, influenciado por Simone Weil y Emmanuel Mounier, reconoció que: “Siempre hay en el hombre algo más de admiración que de desprecio”.¹⁹ Camus se opuso, por este motivo, fuertemente a la pena de muerte ya que consideró que un hombre, muy cercano al postulado sartreano, nunca se reduce a la suma de sus actos. Esta idea es recogida en la obra de *Los justos* por Dora, quien cuestiona a un Kaliayev, convencido de que no mata a un hombre sino al despotismo, lo siguiente:

Dora: Pues bien, el atentado, el patíbulo, morir dos veces, eso es lo más fácil. Pero la primera fila...En primera fila vas a verle.

Kaliayev: ¿A quién?

Dora: Al gran duque.

Kaliayev: Un segundo, apenas.

Dora: Un segundo en el cual le mirarás. ¡Yanek, debes saberlo, tiene que estar

¿cómo es posible que vida, ontológicamente absurda, y justicia se unen en el pensamiento de Camus?

prevenido! Un hombre es un hombre. Quizá el gran duque tenga ojos compasivos. Le verás rascarse la oreja o sonreír gozosamente. Quien sabe, acaso lleve una cortadura de navaja. Y si en ese momento te mira...

Kaliayev: No es a él a quien mato, sino al despotismo.

Dora: Desde luego. Hay que matar al despotismo. Probaré la bomba y al sellar el tubo, ya sabes, en el momento difícil, cuando los nervios se crispan, sentiré, sin embargo, una extraña felicidad en el corazón. Pero yo no conozco al gran duque y me sería menos difícil si, durante todo ese tiempo, estuviera sentado delante de mí. Tú vas a verle de cerca. De muy cerca...²⁰

Kaliayev sigue su convicción, matará al gran duque. Todo está dispuesto. La bomba está lista. Todos están en sus posiciones. El sonido estremecedor de la explosión no llega. ¿Qué ha sucedido? ¿Habrán capturado a Kaliayev? El resto del grupo se reúne en el departamento de Boria Annekov. Kaliayev entra: “Hermanos, perdonadme. No he podido”.²¹ La tensión dramática aumenta cuando los miembros de la organización le preguntan sus motivos a Kaliayev. Particularmente, el diálogo llega a su punto más intenso cuando interviene Stepan.

17. CAMUS, ALBERT. “Los Justos” en *Obras completas*, T. I., p. 1088.

18. *Ibid.*, p. 1091.

19. Cf. DÍAZ, CARLOS. *Decir la persona* (Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2004), p. 44.

20. CAMUS, ALBERT. “Los Justos” en *Obras completas*, T. I., pp. 1095-1096.

21. *Ibid.*, p. 1101.



Foto: Francisco E. Gómez Flores

Annekov: Yanek, ¿has tenido miedo?

Kaliayev: Miedo, no. ¡No tienes derecho a decirme eso!

Annekov: ¿Qué?

Stepan: Había niños en la carroza del gran duque

Annekov: ¿Niños?

Stepan: Sí. Los sobrinos del gran duque.

Annekov: El gran duque debía ir solo, según Orlov.

Stepan: También estaba la gran duquesa. Era demasiada gente, supongo, para nuestro poeta. Por suerte, los moscones no han visto nada.

Kaliayev: Yo no podía adivinar. Niños, los niños sobre todo. ¿Has mirado a los niños? Esa mirada grave que tienen, a veces... Nunca pude sostener esa mirada...Un segundo antes, sin embargo,

en la oscuridad, en un rincón de la plazuela, me sentía dichoso. Cuando los faroles de la carroza han empezado a brillar, a lo lejos, mi corazón se puso a latir de gozo, ¡te lo juro! Latía más fuerte cada vez, a medida que se acercaba. Sonaba tanto como sus rodadas. Tenía ganas de saltar. Me parece que decía: “sí, sí”. ¿Comprendes? Corrí hacia ella. En ese instante los vi. Ellos no reían. Se mantenían rígidos y miraban al vacío ¡qué aspecto tan triste tenían! Perdidos dentro de su traje de gala, con las manos sobre los muslos, el busto tieso junto a cada portezuela. No he visto a la gran duquesa. Sólo les vi a ellos. Si me hubieran mirado, creo que habría arrojado la bomba. Al menos para extinguir esa mirada triste. Pero miraban

fijos, hacia adelante. Entonces, no sé lo que pasó. Mi brazo se volvió débil. Mis piernas temblaron. Un segundo después ya era demasiado tarde.²²

Cada uno de los miembros de la organización entienden los motivos de Kaliayev, excepto Stepan: “¿os dais cuenta de lo que significa esa decisión? Dos meses de vigilancias, terribles peligros corridos y evitados, dos meses perdidos para siempre. Egor detenido, para nada. Rikov ahorcado, para nada. ¿Y habrá que empezar de nuevo?”.²³ Frente a esta reacción interviene Dora: “¡Aguarda! ¿Podrías, Stepan, tirar sobre un niño a quemarropa, con los ojos abiertos?”.²⁴ La respuesta de Stepan hela a todos: “Podría, si lo mandara la Organización”.²⁵ Los miembros de la organización, en voz de Dora, censuran a Stepan: la revolución se volverá tiranía si los inocentes muren: “Ese día, la revolución será odiada por toda la Humanidad”.²⁶ La idea camusiana de fondo está en esto: la revolución sin límites desemboca en despotismo.

Al final de la obra, el gran duque será asesinado por Kaliayev. Éste será ahorcado por Foka al negarse a entregar a los miembros de la organización. El sistema ha logrado matar al héroe revolucionario, pero éste ha dejado su testimonio: no mancharse las manos con sangre inocente, pero el costo ha sido alto: Kaliayev sacrifica su vida, pero también una relación amorosa con Dora y quizá para nada, quizá vengan nuevos tiranos. Sin embargo, hay que imaginarse a Kaliayev feliz.

Bibliografía

Camus, Albert. “Los Justos”. En *Obras completas*, T.I. México: Aguilar, 1959.

_____. “Calígula”. En *Obras completas*, T.I. México: Aguilar, 1959.

_____. “El malentendido”. En *Obras completas*, T.I. México: Aguilar, 1959.

_____. *Cartas a un amigo alemán*. México: Tusquets Col. Fábula 265, 2012.

_____. *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada, 2003.

_____. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza. Biblioteca Albert Camus, 2010.

Urdanoz, Teófilo. *Historia de la filosofía*, T.VI. Madrid: BAC, 1988.

Prini, Pietro. *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*. Barcelona: Herder, 1992.

Moreno, César. *Fenomenología y filosofía existencial, T. II.*, Madrid: Síntesis, 2000.

Tamayo, Juan José. *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica*. España: Fragmenta, 2013.

Zaretsky, Robert. *Albert Camus. Elementos de una vida*. España: Biblioteca Buridán, 2010.

Robert Zaretsky, *Albert Camus. Elementos de una vida*, Biblioteca Buridán, España, 2010.

22. *Ibid.*, pp. 1102-1104.

23. *Ibid.*, pp. 1105-1106.

24. *Loc. cit.*

25. *Loc. cit.*

26. *Loc. cit.*

LA NECESARIA LIBERACIÓN DEL AMOR BREVE EXORDIO PARA CONFRONTAR LA CÁLIDA ARMONÍA DE SABERSE AMADO

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ*

* (México, 1976). Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Cd. de México. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores en el CONACYT (Nivel 1). Es profesor e Investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del CUValles, de la Universidad de Guadalajara.

Resumen: El presente artículo aborda uno de los apegos cotidianos al que menos se ha puesto objeción en el mundo contemporáneo: la fijación a amar y ser amados. El objetivo de este texto es, por tanto, demostrar que centrados en una concepción alternativa de tales constructos es posible liberarse de ellos. En ese sentido, si no hay un yo sustantivado ni un amor que vivir como experiencia, lo que resta es una actitud filosófica de apertura a todo y a todos, en la cual se comprenderá que la ruptura y la pérdida constituyen experiencias ineludibles en la vida.

Palabras clave: Amor, Liberación, Yo, Vacío, Apego.

Introducción

El amor, se nos ha dicho, es todo lo que necesitamos para una vida feliz. Se nos ha repetido una y otra vez en nuestras conciencias que el amor puede dar un sentido a la vida. No obstante, el amor es también un apego e, incluso, la fuente de muchos apegos, por lo que se erige como el más fuerte de los apegos luego del apego al yo. El tema es de importancia fundamental para el debate y el diálogo, no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en el de las ciencias sociales. Por supuesto, está vinculado a otras áreas de la cultura y de las manifestaciones artísticas. Sirva el

presente texto para fomentar la actividad pensante y reflexiva en quienes están dispuestos a no saberlo todo.

1. Sobre la relatividad de las ideas del amor

Si cada persona vive el amor y lo experimenta de diferentes maneras, así como lo entiende y *siente* de diversos modos, termina siendo algo muy específico y relacionado siempre al individuo que dice amar. Se rompe con ello el sentido unívoco del amor, pues no hay una sola manera de con-

Recibido:

27 de noviembre de 2015

Aceptado:

05 de marzo de 2016

cebirlo al no haber una expresión común del amor debido a los interminables matices contenidos en la palabra “amor” y a las formas de expresarlo que cada individuo vive. De ahí que no exista *el* amor, sino sólo el término que utilizamos para conceptualizar cosas que pensamos o sentimos sobre alguien. Desde luego, la utilización de la palabra “amor” supone una uniformidad innecesaria de los distintos modos posibles en que cada persona entiende lo que siente y percibe. No hay amor sino sólo personas que dicen amar, personas que utilizan el concepto para expresarse y para dignificar lo que sienten mientras aprovechan el consenso de que “el amor es bueno”. El amor, por tanto, puede estar relacionado a dos conceptos supuestamente unívocos: el Bien y Dios. Lo revisaremos enseguida.

2. Sobre la supuesta bondad natural del amor

Primeramente, se le atribuye al amor una bondad natural que en sí misma no tiene, pues no hay bondades naturales y tampoco hay un sustantivo Amor que exista y sea de manera independiente a los humanos. Por otro lado, cuando se afirma que “Dios es amor”, por ejemplo, se está asumiendo que el amor *es*, aun sin la existencia del hombre; pero como la idea de Dios depende del hombre, con mayor razón debe reconocerse que del mismo hombre depende aquello que hemos supuesto relacionado intrínsecamente a tal Dios. El amor es sólo una más de las construcciones a las cuales debemos desapegarnos para entender mejor el misterio que la vida supone en conexión a algo mayor de lo que comprendemos.

Nos hemos creído que el amor, al ser derivado de un Bien supremo, es bueno por sí mismo. Esto no coincide con las experiencias de algunos individuos que dicen sufrir por amor, cosa que quizá hayamos hecho nosotros mismos alguna

vez. El amor, dicen otros, es algo que ha de entenderse correctamente para no errar en la manera de amar; sin embargo, si la cuestión es entenderlo en forma correcta entonces debe implicarse que cuando hablamos del amor nos enfrentamos a una cuestión simbólica construida en continua relatividad, puesto que, incluso conceptualmente, no hay un consenso sobre su “correcto entendimiento”.

Construir la vida en función del amor es apegarse a un sinsentido terrible e insano. ¿Quién de nosotros podría afirmar lo que es el amor sin convertirse, por ello mismo, en un falsificador? El amor es producto de un ejercicio valorativo sostenido por una jerarquía particular que cada individuo elabora. No hay valores absolutos por el hecho de que todos los valores dependen del valorador y tal valorador dista mucho de ser absoluto.

El amor es una más de las falacias que impiden el reconocimiento de nuestros vacíos. Si el amor es algo que se siente, entonces se puede dejar de sentirlo; si es algo que se piensa, entonces puede dejar de ser pensado tal como se le piensa en un momento determinado; si el amor es una convicción, no puede ser unívoco; si el amor es una reacción emocional, menos aún puede estar cimentado sólidamente; si el amor es un sentimiento es todavía más variable y contingente que si fuese cualquiera de las anteriores; si el amor es una decisión, entonces, al igual que el resto de las decisiones está supeditado al caos y al cambio natural y cultural.

Se me dirá hasta aquí: “hay personas que se han amado toda la vida”; esto último tendríamos que delimitarlo mejor y distinguir que existen personas que “han vivido juntas toda la vida”, pero que estas mismas personas digan que se han amado no garantiza que así haya sido realmente, pues puede que su unión tenga muchos otros motivos que quizá no tengan que ver con



Foto: Francisco E. Gómez Flores

el amor. Uno de tales motivos es el apego al amor, el cual se adhiere al apego sobre la persona que se supone nos da amor o nos permite ser individuos que aman y son amados. Las relaciones pueden cimentarse en la mutua utilización perpetua; en tal caso no se trata de amor infinito o una incondicionalidad altruista, sino sólo de una romántica manera de usarse mutuamente. El amor nace del provecho personal, no hay amor sin condiciones, éstas siempre están presentes; con conciencia o sin ella, la utilización es obvia.

3. La contingencia implícita del amor

Todo acto amoroso, al igual que todos los actos, es contingente; con esto me refiero a que está sujeto a una serie de circuns-

tancias, no siempre voluntarias en el individuo, para permanecer siendo como es. Lo más probable es que el amor nunca sea igual un día y otro, las cosas cambian, se modifica nuestra perspectiva de lo que nos rodea y cambian nuestras necesidades. Al cambiar éstas, sin duda cambia nuestra percepción de la persona que decimos amar y, por tanto, quizá se le deje de amar. Ya he dicho que el amor es sólo una palabra con la que entendemos una serie de cosas que hacemos o sentimos, su sustancialidad no contingente es sólo una fantasía, una ilusión deseable y muy rentable para acomodar ahí nuestros ilustres y muy humanos sentidos de vida.

Si el amor es una construcción simbólica entonces, al igual que el resto de construcciones que hacemos, tiene una



fecha de caducidad y un desenlace. No es el objeto de amor lo que tiene caducidad, sino que el objeto de amor es también una ilusión en nuestra mente; la caducidad es remitida cuando se invierte nuestra connotación simbólica al objeto de amor, de lo cual se deriva una falta de interés. El amor es inestable, frágil y, principalmente, temporal. Mucho hemos escuchado de la necesidad de cuidar el amor y recomendaciones tan terriblemente ridículas como la de “regarlo como una plantita”. Si el amor es equivalente a una planta, al igual que ella ha de morir en algún momento, a menos que compremos una planta de plástico con la que hagamos la comparación. Es cierto que es más virtuoso enamorar cada día a la misma persona que convencer cada noche a una distinta; sin embargo, la cuestión es

que incluso la persona más enamorada deja de estarlo sin los debidos cuidados. Por ello, si aceptamos que el amor es algo que debemos cuidar, asumimos su fragilidad, su temporalidad y la necesidad de mantener en nuestra cabeza, impávida e inamovible, la imagen de aquella persona que decimos amar. Pero, como toda persona cambia al igual que sus percepciones, por más que intentemos reprimir su movilidad, no hay perpetuidad en las relaciones amorosas, aunque esto no resta, como ya indiqué, la posibilidad de la perpetuar la compañía.

No hay amor, sino sólo la palabra que nos sirve para identificar nuestras formas de relación. El apego al amor supone, naturalmente, la posibilidad implícita de apegarse a los objetos amados, a las personas amadas en concreto. Cuando alguien se

Foto: Francisco E. Gómez Flores

No deseo parecer un estoico imperturbable cuando afirmo la precariedad de las relaciones humanas.

apega a otra persona debido a que le permite sentir que puede amar, no sólo le está usando sino que además se está esclavizando. Si esta persona decide algún día, por la precariedad del amor mismo, que ya no desea amar a su pareja, es probable que el otro busque intensa e insanamente que no sea dejado de amar, hará plegarias, rogará y se arrastrará por tal persona en la medida que su apego se lo implique; pero eso es, naturalmente, ceguera. Negarse a soltar a quien nos ha dejado de amar equivale a solicitar que tal persona no nos deje libres del apego, es suplicar una atadura, una soga al cuello, una pistola frente a nuestros ojos. Para rogar ser amado se necesita, simplemente, ser un miserable. Cualquier miserable que ruega por ser amado no se da cuenta que ruega por algo que en sí mismo no es necesario, sino que es falso, inexistente, ficción fina. A todo ello nos lleva el apego al amor, el cual sólo es superado por el apego a la persona que decimos amar.

Cuando alguien se apega al amor, pero se libera del apego a la persona que llegó a pensar que sería “la única a la que amaría en su vida” o “la única que lo amaría”, al menos puede soltar su deseo de exclusividad con tal persona. La cuestión es que incluso sin ella, en caso de continuar el apego al amor de forma irracional, el individuo en cuestión se buscará un suplente que lo esclavice, jugará los mismos juegos, se pondrá las mismas ataduras y caerá de nuevo en el rol del amante que “riega su plantita de amor”, para al final decepcionarse y volver a buscar nuevos o nuevas candidatas que actuarán el rol de la persona que le ama. Ciertamente, a cada nuevo actor se le dirá que es quien ha hecho la mejor representación.

4. La negación del desamor

Por supuesto, hay algunos que evitan la decepción y caen en la negación del desamor o la finitud del amor. Pero la negación del desamor es tan ingenua como la afirmación del amor. Que una relación no termine no evade a cada miembro de la evasión de la ruptura, de la simulación, de la ceguera o de la apatía de volver a quedarse solos. De lo que estas personas no se dan cuenta es que los seres humanos tememos profundamente a la soledad y que tal temor es la fuente de nuestras ideas de amor. Habría que decir, enfáticamente, que estamos siempre en soledad, sin importar quién está en nuestra mesa, casa o cama, solos seguimos y solos morimos; la compañía es sólo una manera de soportar la soledad pero ésta siempre está y todo lo contrario a ello es una simulación más.

Se podría objetar hasta aquí que he dado ejemplos que no aplican en las relaciones en que las parejas se conocen mutuamente y actúan conforme a tal conocimiento. Pues bien, ante tal objeción debe decirse que si el amor se funda en el conocimiento que tenemos del otro entonces es precario y falso. No tenemos certezas de algo debido al desconocimiento implícito. El otro tiene una parte que jamás podré ver puesto que veo lo visible y eso que veo es siempre seguido de una interpretación desde mis parámetros siempre falibles. Que tales parámetros sean favorables a uno que otro individuo que sea beneficiado por mis gustos o aprecio no tiene nada que ver con el hecho de que sean ciertos los supuestos que les sostienen.

Dos personas que se aman son sólo un par de enfermos del virus que el otro contiene, son dos individuos que creen que aman y que mantienen la fe de que “lo suyo” es una historia aparte del resto del mundo, distinguible de las experiencias fracasadas de los mediocres que no saben

amar. Ellos, sin embargo, no están exentos de la mediocridad y su amor no es más que la evasión de su propia soledad, la negación de su propia miseria, la ocultación de sus miedos y, sin ninguna duda, la salvación que tanto añoran. Si además son “bendecidos por Dios” en su amor, se sentirán privilegiados y elegidos, agradecerán ser parte de la elite de los que sí encontraron el amor, de los que sí son felices. Ese es un supuesto más: que el amor otorga felicidad perpetua cuando, de por sí, nada perpetuo hay en lo humano aunque así lo quisiéramos ver.

Tan vacíos estamos que necesitamos vernos en los ojos de alguien que además nos diga que nos ama. Tan profundamente solitarios nos sentimos que deseamos a alguien que pelee junto a nosotros contra el resto del mundo. Tan inseguros vivimos que anhelamos a alguien que haya nacido explícitamente para amarnos. Tan agobiados estamos que queremos depositar nuestra esperanza en alguien que esté siempre a nuestro lado. Tan deseosos de control que firmamos actas de compromiso hasta que la muerte nos separe. Tan poco éticos que juramos amor para toda la vida sin darnos cuenta de que el amor está sujeto a las contingencias que no manejamos. Tan pobres somos que queremos enriquecernos de amor. Tan ilusos que suponemos que Alguien nos da su Amor desde las alturas. Tan fantasiosos que además pensamos que tal Ente superior planea las cosas para que alguien más sea nuestro destino. Tan tremendamente mortales que rogamos que tal persona nos acompañe aun después de la muerte. Tan infantiles que nos molestamos si alguien se atreve a cuestionar (como ahora) la veracidad, plenitud, belleza, sentido y grandeza del Amor (con mayúsculas) que además creemos poseer. Tan inocentes somos, en suma, que incluso aseguramos que somos capaces de la incondicionalidad. Tan arrogantes, que

creemos ser el centro de la vida de otros y asumimos que en nosotros encontrarán su razón de ser. Somos tan crédulos que pensamos que todo lo que necesitamos es amor. Al final, todo esto es solamente vanidad.

No deseo parecer un estoico imperturbable cuando afirmo la precariedad de las relaciones humanas. Es sólo que estimo conveniente que despertemos a la realidad de la equivocidad del amor, de la limitación implícita en el mismo término. No es que haya amores mejores, inteligentes o tontos, sino que todos y cada uno de los supuestos que están relacionados al concepto “amor” son sólo construcciones muy relativas y situadas contextualmente al interior y exterior del individuo.

5. El carácter infinito del amor

No se trata de decidir que de ahora en adelante no se amará a nadie más que a uno mismo pues, como he dicho, aun el *yo* es una fantasía; ¿qué amaría de mí sino más bien el bienestar de mi presente? El cuidado de sí es más honesto que el amor propio, por ello el desapego del amor es tan importante en el cuidado de sí. Este cuidado personal supone la desconexión de cualquier esclavitud que suponga perpetuidad. Puedo decidir afirmar mi sentimiento por alguien, pero a eso no puedo llamarle amor, pues tal es un término polivalente fundado en una multiplicidad de sentidos originados por cada individuo de acuerdo a las distintas etapas de su vida. No se trata de no sentir, se trata de no absolutizar lo que se siente. No se trata de no hacer algo provechoso por otro ser humano, se trata de no dañarse a sí mismo al excluir el cuidado de sí.

Parte de la atención y respeto que le debo a otro ser humano consiste en permitirle hacer las cosas por sí mismo y no hacerlas yo en su nombre y/o en nombre



Foto: Francisco E.
Gómez Flores

del amor. No se trata de no ayudar a los demás, se trata de hacerlo con naturalidad y no en función del apego a amar y ser amado, lo cual es la muestra más clara de nuestra insignificancia. Ciertamente es que nos significamos por medio de los demás, pero no por ello hemos de cerrarnos al resto del mundo por una sola persona.

No estoy ahora mismo proclamando la muerte del amor o su terminación. El verdadero amor no termina pues en realidad nunca comenzó. No puede terminar lo que no es. El amor no se extinguirá nunca en el mundo puesto que jamás ha iniciado. No borremos lo que entendemos por amor, borremos las implicaciones que hemos supuesto en el acto de amar. Por ello, nadie es culpable de generar expectativas amorosas más que la persona misma que crea las expectativas. Lo que sentimos y que hemos nombrado “amor” es algo temporal; a nadie se le puede reclamar por dejar de amar puesto que en realidad no se amó nunca. El único responsable de una desilusión es aquel que se ha ilusionado. Sólo sufre por un desamor quien se ha forjado expectativas en función del amor mismo, lo cual es exclusiva responsabilidad de quien creó tales expectativas. Si estoy

triste por una infidelidad, soy responsable de mi tristeza por ilusionarme con tal cosa que llamamos amor; en realidad, la otra persona sólo dejó de fingir conmigo y se puso a fingir con alguien más. Si estoy frustrado porque alguien no me respondió como yo esperaba o no me mostró el amor como yo deseaba, el culpable nuevamente soy yo por suponer ingenuamente que el otro tenía que acoplarse a mí.

Cada persona que dice sufrir por amor ha de cuestionarse si no es, más bien, en función a su propio egocentrismo y al anhelo frustrado de control y posesión exclusiva por lo que sufre. Cuando digo que la persona que se siente defraudada es, en realidad, la culpable de eso mismo por esperar lo contrario, no afirmo que sea directamente responsable de lo sucedido ni me refiero a una culpa del todo consciente, pues es casi imposible crecer sin anhelar aquello que se nos ha dicho que es lo mejor que existe en la vida. Tampoco somos culpables de no poder ser incondicionales al desear o apegarse al amor, pues nadie puede amar sin expectativas implícitas.

No se afirma con esto que no podamos disfrutar parcialmente de todo aquello que hemos sometido al término “amor”.

Lo podemos hacer siempre y cuando entendamos que la posesión, el control, la exclusividad, la perpetuidad, la univocidad, la supremacía y la atemporalidad no tienen nada que ver con eso, a pesar de que hayamos construido, paradójicamente, nuestra idea de amor en ello. Todo ser viviente quizá necesite por un tiempo la ficción de amar y ser amado, pero una vez que despierte a la conciencia de su valor implícito sólo permanecerán los recuerdos de la esclavitud.

Amar no es algo prohibido, ni siquiera el apego al amor. Si el amor es algo construido entonces cada cual puede gozar de sus construcciones mientras éstas se estén cimentando. Pero hay que entender que ninguna construcción es perpetua por el hecho simple de que todo está rodeado de falibilidad y que todo lo que es puede no ser. Si requerimos un poco de ficción para gozar más de las relaciones íntimas, entonces demos la bienvenida a la ficción, siempre y cuando entendamos que el telón siempre tiene que bajar. Amar es intentar con todas las fuerzas que la vida tenga un sentido; pasamos la vida así, construyendo un sentido mientras destruimos la vida que por amor entregamos. Mucho mejor sería asumirnos sin sentido y sin amor, compartiendo la honradez de no tener algo que ofrecer y aun así intentar morir por alguien más.

De tal modo que cuando decimos que amamos a alguien en realidad sólo evidenciamos que le necesitamos para dar un poco de valor a nuestra vida, que nos complace percibir que le somos importante, que nuestro ego requiere de atención, que estamos indefensos y necesitamos compañía, que requerimos algo por lo cual vivir, que procuramos llenar nuestros vacíos con el cuerpo de alguien tendido en el sofá, que anhelamos compensar nuestras carencias infantiles, que hemos de volcar lo mejor de nosotros para evidenciar que aún tenemos

Cuando deseamos fervientemente la cercanía de otra persona sólo deseamos poner su rostro en el temido y confrontante reflejo del vacío.

un poco de valor, que podemos sentir que somos alguien cuando nuestro nombre se escupe de los labios de alguien más, que tememos vivir sin ser tomados en cuenta, que necesitamos ser escuchados antes que los interminables y agotadores monólogos, que tenemos que exprimir nuestro espíritu con quien nos es afín o, en suma, que no queremos creer que somos incapaces de darnos y hacer aquello que todos quieren: amar. Y queremos amar para sumarnos junto a otro sin saber que el amor nos puede restar y volvernos desconocidos para nosotros mismos. No somos la suma ni la resta tras las experiencias amorosas. El amor consistiría, en todo caso, en no sumarnos ni restarnos.

6. El amor y el vacío (o sobre cómo dejar de controlar)

Lo único que realmente puede estar con nosotros sin restarnos ni sumarnos algo es, en efecto, la incertidumbre del vacío. Soltar al control consiste dejarse poseer por el caos tras entender que no hay control posible; se vive, se siente, se permanece, se flota, se vuela y se morirá al fin en una armónica desarmonía constituida por nuestra levedad. No hay salida cuando el círculo está por fuera, cuando la circunferencia puede verse desde dentro y cuando no hay forma de convertirse en prófugo más que no siendo.

La euforia de saberse sin pasiones es probablemente la mayor pasión que existe. Cuando deseamos fervientemente la cercanía de otra persona sólo deseamos poner su rostro en el temido y confrontante

reflejo del vacío. Podemos preguntar a ese hueco cómo quiere llamarse hoy o de qué se vestirá, qué nombre desea que pongamos en los labios al llamarlo o quién ha de ser y cómo habrá de aparecer.

La fragilidad posee a los seres que decimos amar, constituye la posibilidad de ausencia siempre latente en quienes están y han de estar con nosotros. Las relaciones nunca son estáticas, no pueden durar siempre ni ser del mismo modo todo el tiempo. La contemplación de esto nos muestra los límites, la levedad, la finitud, la pequeñez, las fronteras infranqueables. Mi relación y las relaciones de todos los individuos, constantemente, son con una ficción, no con las personas; todo hombre y mujer es sólo un contenedor de una ausencia latente a la cual posee como preámbulo a la muerte en la que se volverá una nada definitiva.

Hemos recibido la común enseñanza de que somos alguien distinto a los demás en todos los aspectos y que en esa diferencia debemos ser amados. A partir de tal parámetro, la mayoría de las personas acepta la idea de ser apreciado, visto o considerado por lo que es. No obstante, poner en duda tal diferencia sustancial y entenderla sólo como una cuestión accesorias es un preámbulo para la comprensión de una visión más amplia y menos centrada en la univocidad del ser.

En ese sentido, reconocer la incompatibilidad de lo que somos con lo que creemos que somos permite desprenderse de lo que se ha solido nombrar como “autoconocimiento”, lo cual está sujeto a la validación que la misma persona hace de sí, condicionando con ello la veracidad de su versión. El conocimiento que otros tengan de nosotros o las etiquetas con las que somos identificados carecen de legitimidad si comprendemos que están sustentadas en percepciones parciales. Si la idea que tenemos de los que supuestamente amamos puede estar condicionada por lo que en

ellos queremos ver y lo que hemos adjudicado a su ser, de ello se desprende la oportunidad de cuestionar a quién realmente amamos cuando decimos amar. Sustentada en esta consideración se encuentra la idea de la nada, es decir, la parcialidad y simpleza de lo que hemos creído como sustento del ser. La nada representa el vacío de las apreciaciones y de las categorías humanas, es el parteaguas desde el cual se asume que no hay certezas tales como para asegurar la verdad de nuestras simbolizaciones. Nada es lo que conocemos de lo verdadero, símbolos hemos puesto en lo que nos rodea.

No hay tal cosa como el amor sustanciado sino sólo subjetividades que utilizan la palabra “amor” para etiquetar aquello que sienten. La vivencia del amor no es, por tanto, una cuestión de orden general, sino que está supeditado a características de la persona en cuestión. De tal modo, la idea de estar obligadamente llamados a amar de un modo particular es un apego que se ha arraigado a través de lo que aprendemos culturalmente. Liberarse de la idea de ser lo que creemos ser o de amar como es debido hacerlo constituye un modo de contemplar nuevas posibilidades.

Precisamente, tras la liberación de la necesidad de amar, lo que resta es una experiencia nihilista que puede resultar angustiante si se le interpreta como algo aterrador. Contrario a eso, la visión óptima para comprender este vacío es asociarlo a la posibilidad de un gran cúmulo de nuevas elaboraciones o sentidos. Liberarse de la compulsión de etiquetarse es una de las principales encomiendas del hombre contemporáneo; saberse distinto a lo que ha creído y permitirse vivir de un modo diverso la existencia, utilizando la palabra “amor” para designar a eso que vive, es uno de los derechos que corresponden y a los que está invitado todo humano de nuestro tiempo.

ELOGIO DEL SABIO Y MEDITACIÓN DE LO BIOGRÁFICO

RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES*

Resumen: el artículo sugiere que Pierre Hadot, en *Elogio de Sócrates*, hace un retrato del sabio desde el maestro filósofo en su fondo mítico. Para ello se toma como punto de reflexión el texto aludido con el propósito de hacer un par de apuntes de lo biográfico bajo la perspectiva de la filosofía como forma de vida. Se argumenta que si la biografía como filosofía fue un género vivo en el mundo antiguo, ello implica la vida como ejemplo de filosofía.

Palabras clave: Elogio, sabio, filosofía, Pierre Hadot.

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

Desde el comienzo del pensamiento griego, el Sabio aparece como norma viviente y concreta. La figura de Sócrates.

Pierre Hadot.

Recibido:
14 de enero
de 2015

Aceptado:
27 de abril
de 2016

Lo biográfico y la filosofía

Una biografía es la historia de la vida de una persona. Biografiar implica historiar o componer, contar o escribir esa vida. Lo biográfico se refiere entonces a aquello que atañe, afecta o interesa al biografiar; es decir, lo que concierne al narrar una vida personal. Narrar cuenta: es la medida de los acontecimientos, el volverlos legibles e inteligibles cuando se narran dentro de una trama. Lo que una narrativa hace es volverlos equidistantes o a la mano de un agente que se apersona en la acción. Y conversar, decir, colinda con esta capacidad de poder contar.

Para recordarlo el helenista francés Pierre Hadot (1922 – 2010) se vuelve a la “figuración” biográfica del sabio de la antigüedad que recupera la conversación y la amistad consigo como saber y experiencia fundamental con potencial liberador, pero “racionalizada” o neutralizada por la modernidad. Sin ser una biografía, *Elogio de Sócrates*¹ remite a lo biográfico pero por una vía de la filosofía como forma de vivir. Según esto, para Hadot habría algo que interesa al narrar o contar una forma de vida filosófica:

1. HADOT, PIERRE. *Elogio de Sócrates*. Paidós, España; 2008.



Foto: Francisco E. Gómez Flores

¿Acaso se podría recuperar y reconstruir, algún día, lo que fue realmente? (Sócrates) Me atrevería a decir: ¡En cierto sentido tampoco importa! Pues su figura ideal, tal como aparece dibujada en el *Banquete* y tal como la percibieron aquellos dos grandes socráticos que son Kierkegaard y Nietzsche, ha desempeñado un papel fundacional en nuestra tradición occidental, e incluso en el nacimiento del pensamiento contemporáneo.²

¿En qué sentido es que no importa el Sócrates histórico pero vuelve significativa una figura de Sócrates desde el “socratismo” de los autores aludidos? ¿Cuál es la importancia del sabio no como ideal, sino como idear y figura? Reedición en libro

de *La figura de Sócrates*³, una conferencia impartida en 1974 en el Círculo de Eranos en Ascona (Suiza), Hadot presenta un texto de carácter iniciático, que reivindica a través del elogio a la vida viva en forma de persona que hace de las circunstancias concretas el punto de partida del acceso a la conciencia filosófica, teniendo a Sócrates como emblema y ejemplo.

Una impresión general de lectura sugiere que *Elogio de Sócrates* hace un retrato del sabio desde el maestro filósofo en su fondo mítico, arcano. Imaginario encuentro con el sabio en forma de “norma viviente y concreta”, sin más lugar que el set platónico y aquella comprensión recíproca entre maestro y alumno, que hace apren-

2. *Ibid.* pp. 9 – 10.

3. JUNG, CARL GUSTAV. *El hombre y el sentido. Círculo de Eranos III*. Anthropos y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (UNAM), México; 2004.



dices a ambos. Así que me valdré del texto aludido para contestar la pregunta y hacer un par apuntes de lo biográfico bajo la perspectiva de la filosofía como forma de vida. Para lograrlo, a continuación expongo un retrato en tres pliegues o tríptico que corresponden a los apartados del texto: los acápites Sileno, Eros y Dioniso, este último es una conclusión breve para Hadot. Antes expondré sobre el retrato y su importancia para el filosofar.

El retrato en filosofía

En la disciplina filosófica existe el llamado “retrato” como un modo de comunicar y transmitirla. Como retrato existen escritos

en la filosofía, que se basan en rasgos biográficos de filósofos, pero como pretexto para presentar una filosofía o corriente de la misma.⁴ En dichos escritos, la figura del filósofo se dibuja como un personaje que encarna ejemplarmente el modo de vida y comportamiento filosófico. Cada intérprete “espejea” al personaje según destaque sus circunstancias vitales, revelando desde inéditas luces, aspectos fuera de lo común.

De aquí que en *Sócrates y el socratismo*, Gómez Robledo siga igual sendero por el que “la persona de Sócrates es “(...) lo absolutamente preferente, y apenas como un producto derivado, y en la estrecha conexión con la persona (...), los principios de sentido y de conducta, de esta, sobre todo,

Foto: Francisco E. Gómez Flores

4. PATER, WALTER. *Platón y el platonismo*. Editorial Emecé, Buenos Aires, Argentina; 1946. GÓMEZ Robledo, Antonio. *Sócrates y el socratismo*. Fondo de Cultura Económica, México; 1966.

Los conocimientos convertidos en destrezas deben capacitar para la vida y la profesión.

que emanan de la persona misma y contribuyen a su esclarecimiento más cabal.”⁵

De modo que el retrato se revela desde algún aspecto que cada investigación y presentador destaca de la figura que se muestra: “(...) se goza hallando (...) algún detalle actitud o expresión, perfil o pliegue, mirada o sonrisa, misterio o claridad, que falta o que no luce tan logrado y neto en los otros.”⁶ ¿Cuál es el ángulo que en *Elogio de Sócrates* se destaca con particular énfasis en la figura que emula, captura y muestra?

Sileno

Como se dijo, en *Elogio* se presenta el ejemplo de un educador en la experiencia de Sócrates. Ejemplo no entendido como la afirmación de un tipo concreto –que confirme unas características atribuidas– sino ejemplar, es decir, de ver a través del pedagogo, el ideal realizado o la esencia de una relación de filosofía y vida que se construye con el diálogo.

En este primer pliegue se expone la idea que vive, asume y representa Sócrates como vida para la conversación. Esta figura del Sabio se hace y traza percibiendo y mostrando, describiendo y construyéndolo a través de las propiedades que a decir de Hadot, moldean, configuran y realizan la relación hombre y diálogo consigo mismo. Los conocimientos convertidos en destrezas – se repite hoy machaconamente– deben capacitar para la vida y la profesión. Siendo cierto, esto es inexacto o parcial desde la idea de filosofía que procuró el

profesor Hadot a lo largo de su trayectoria académica, pues de lo que se trata es que ese conocimiento nos transforme.⁷

Se dice que para ello el filósofo enseñante ha de ocultarse, tras “una apariencia que esconde otra cosa”, siempre que para el discípulo esta máscara, sea un “otro” de quien aprender a escuchar. Para ambos interlocutores, la máscara socrática de la ironía les sacará del ensimismamiento y narcicismo de todo impulso intelectual de querer imponerse, de suerte que la mayéutica –el ir y venir del preguntar y el responder– les ayuda a su transformación dialogante.

Sócrates-Eros

El enfoque del texto le permite a Hadot elaborar un segundo pliegue del retrato: el de la experiencia del despertar a la vida, que sólo es dable en la comunidad, por la coincidencia en lo común que se establece en la amistad desde sí mismo y los otros. “Al inventar el mito de Sócrates-Eros, uno de los grandes méritos de Platón será, sin duda alguna, haber sabido introducir en la vida filosófica la dimensión del Amor, del deseo y de lo irracional. En primer lugar, está la propia experiencia de diálogo, tan genuinamente socrática, esa voluntad de despejar conjuntamente un problema que apasiona a ambos interlocutores.”⁸

En la perspectiva de un Sócrates de quien hasta en su muerte se buscan motivos de vida, se advierte en Hadot, una memoria que quiere escapar y resistir al poder de la leyenda del personaje que heredó, aquel silogismo negro del límite en el que morimos todos. Memoria en pugna que se delibera contra la sujeción y el dominio. ¿Contra qué dominación o hegemonía se

5. GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO. *Sócrates y el socratismo*. Fondo de Cultura Económica, México; 1966. Prólogo

6. *Ibid.* p. 7.

7. HADOT, PIERRE. *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, México; 1998.

8. HADOT, PIERRE. Op cit. p. 65.



libera este sí ejercicio de escritura que “resocratiza” a la filosofía?

Además del movimiento dialéctico del *logos*, ese camino que recorren juntos Sócrates y el interlocutor, esa voluntad común de ponerse de acuerdo, ya son amor, y la filosofía consiste más en este ejercicio espiritual que en la construcción de un sistema. La tarea del diálogo consiste incluso, en esencia, en mostrar los límites del lenguaje, la imposibilidad, en cuanto al lenguaje se refiere, de comunicar la experiencia moral y existencial, pues la filosofía socrática no es elaboración de un sistema en solitario, sino despertar de la conciencia, acceso a otro nivel del ser que sólo se puede llevar a cabo en una relación conjunta. Al igual que el Sócrates irónico, Eros tampoco enseña nada, pues es ignorante: pese a no infundir mayor sabiduría en el individuo, es sin embrago, capaz de convertirlo en otra cosa. Él también es máyética. Ayuda a las almas a engendrarse a sí mismas⁹.

En el continuo repetitivo de las prácticas sumisas, se trata de hacer válidos modos de vida comunes o amistosos olvidados, silenciados en la historia. Así, el pliegue presentado hace acopio de una fuerza latente, potencia de existir que

tendrá efecto en la decisión y realización moral de ser humano. Energía poderosa, extraña, fascinadora como el amor, seducción imprescindible a cualquier hacer, “magia natural” que rompe el contrato encubridor de continuidad y repetición que suaviza la barbarie ganadora de siempre, para concitar el conato y hacer venir, formas compartidas de relación, contra la constante inercia de las relaciones marcadas por la dominación, la subordinación y explotación de una voluntad por otra.

Dioniso

En su tercer pliegue, este retrato no pretende brindar la perspectiva que Sócrates tiene del mundo sino ofrecer la visión de lo que le interesa transmitir, producir o provocar en los demás:

El Genio del Corazón, que impone el silencio a los charlatanes y a los vanidosos y les enseña a escuchar, que pule las almas rugosas y les hace experimentar un nuevo deseo, el de permanecer lisas e inmóviles como un espejo para así reflejar el cielo profundo[...] Tras su caricia, cada cual parte enriquecido, y no estamos hablando de un presente otorgado por gracia o por sorpresa, ni de una dicha ajena que le opri-

Foto: Francisco E. Gómez Flores

9. *Ibid.* pp. 66 – 67.

miría, sino de un mayor enriquecimiento de sí mismo[...] acariciado y puesto al desnudo por el cálido soplo del deshielo, aunque quizás, más inseguro también, más vulnerable, más frágil, más dividido, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre (p.92).

Eso invoca Dioniso: nuestra apelación irracional al genio del duende-niño, que desea encontrar aquella forma primitiva, originaria; ingenua búsqueda de paisajes nuevos y acentos inéditos, de ocurrencias ignoradas. Tierna intimidad que simplifica la mirada para alcanzar una disposición corporal abierta a lo recién hecho, a la curación de aquella herida no cicatrizada, a la escucha de sonidos negros. En la dispersión a que nos remite el mundo sólo una cosa es importante: la que tiene que ver con experimentar la preocupación por la propia vida viva que se convierte en atención y cuidado de y sobre sí, vigilancia y solicitud hacia el destino de la propia existencia.

Lo biográfico en clave pedagógica

En *Elogio de Sócrates*, Hadot presenta un retrato filosófico que resulta en motivo reflexivo interior a quien lee. Por los trazos en que se expone en este libro, lo biográfico logra una consideración de ejemplaridad del personaje, como si la mirada estuviera ante un ícono en la cual se destaca algún detalle para una reflexión y provecho interior. El retrato es un modo de comunicar una experiencia y actitud fundamental de un comportamiento que encarna la filosofía del retratado. Presentar un retrato no se refiere a hacer una historia de vida, ni a relatar la biografía de alguien; sino mostrar una “instantánea” en función de la activi-

dad primordial del pensador, expresada y captada como actitud fundamental o vital.

Más que a unas ganas del individuo, de saber cómo es y afirmar su personalidad a partir de una psique concreta o única, lo que se quiere de los elementos biográficos desde la filosofía como forma de vida, es capturar la aspiración que realiza: el deseo, la búsqueda, el sentir y el encuentro que ejemplifica. Presentar el sentir nuclear instalado en la experiencia y visión del portador.

Si la biografía como filosofía fue un género vivo en el mundo antiguo, ello implica la vida como ejemplo de filosofía. Y una vida como expresión de filosofía supone un esfuerzo de ascesis intelectual, que pide a quien se acerca, una orientación implicante y aprehensiva, de desprejuicio: tanto del sabio por su actitud existencial y de vida, como del aprendiz (discípulo, lector anónimo) necesario captador e intérprete de dicha actitud vital.

Por lo anterior, la figuración biográfica o elogio es aquí también un tipo de ejercicio espiritual¹⁰ porque apela a la contemplación interior, sirve a la interioridad a partir de captar la figura (persona) y a través de ella, sus principios de sentido y conducta, mismos que de ella emanan. Así, pues lo biográfico, interpela a nuestra capacidad y la convoca a un itinerario espiritual posible y esboza una posibilidad humana que es universal pero que también es propia y concreta. ¿A qué humana posibilidad?

Itinerario hacia la intimidad existencial que es diálogo y escucha

Al fin se ha de comprender esta visión ofrecida por Hadot y sólo captada desde

10. Como esfuerzo, el ejercicio se refiere a un trabajo consigo mismo, “una ascesis del yo”, como espiritual, la noción no se reduce a ni a religioso, ni a intelectual o a moral; en todo caso podría ser llamado existencial, por la densidad o compromiso con la totalidad del espíritu. Enunciados por Hadot algunos ejercicios son: de preparación hacia la muerte, de imparcialidad hacia las cosas, de prefiguración, de atención, de imaginación, de meditación, de memorización y de asimilación de fórmulas o refranes fundamentales de cada escuela. Se incluyen además los ejercicios de lectura de textos y escucha de las lecciones de filosofía comentada por sus maestros. HADOT, PIERRE. *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, México; 1998.

una relación implicante con este maestro, mediador entre lo humano y lo divino, que es Sócrates. Visión o ver que sólo es posible con ayuda del conversar, del dirigirse a los otros, de estar atento a los demás, del escuchar: “la constitución íntima del hombre y su capacidad de comunidad son básicamente una sola cosa. Sólo el que es amigo de sí mismo puede unirse a lo general.”¹¹

A partir de esta lucidez y la libertad de entender, se tiene a la filosofía como una relación consigo que no es egoísta sino diálogo, un deber que apela al cuidado de sí: “(...) el instinto de protección y cuidado para el propio cuerpo, para la propia vida, ha de completarse en el aprendizaje de las formas de relación hacia los otros. Una superación, en el espacio de lo colectivo, de los límites marcados por el egoísmo”.¹²

Lo recuerda este *Elogio*, la filosofía emergió como formas de vida común humana que posibilitaron la capacidad de estar consigo, que no es retraimiento aislado, narciso y egoísta, sino querencia en soledad. La amistad que uno tiene consigo es una verdad de la condición humana. En el contexto de formas opresivas y violentas se ha de ser capaz de lo común: de unión solidaridad individual (no dividida) y amistad que es cuidado de sí y capacidad de estar a solas consigo: “En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía.”¹³ Aprender a escuchar, se convierte en amor a esa verdad que aparece, se devela y descubre mientras ocurre el trueque de la conversación, filosofía

Retratos por doquier

Esto dicho desde y para una praxis educativa, es aún más justificado ponerlo en el contexto de violencia y de los millares de desaparecidos de los últimos ocho años en nuestro país y en Jalisco. Estas ausencias hablan macabramente del dominio de la muerte que quiere hacer de ellos y ellas, un cadáver absoluto, invisible. Por el contrario, sus amorosos e incansables buscadores, no dejarán que los engulla el olvido, ni el desprecio, ni la humillación: para ello y mientras los encuentran, deberán evocar, invocar y convocar sobre nuestro tejido social de relaciones e imaginario, sus biografías...justamente.

Bibliografía

Hadot, Pierre. *Elogio de Sócrates*. España: Paidós, 2008.

Jung, Carl. Gustav. *El hombre y el sentido*. Círculo de Eranos III. México: Anthropos y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, 2004.

Pater, Walter. *Platón y el platonismo*. Buenos Aires, Argentina: Emecé, 1946.

Gómez Robledo, Antonio. *Sócrates y el socratismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Gadamer, Hans Georg. *La herencia de Europa*. Barcelona: Península, 1990.

Gadamer, Hans Georg. *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península, 1993.

Lledo, Emilio. *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Madrid, España: Taurus, 1994.

11. GADAMER, HANS-GEORG. *Elogio de la teoría*. Península, Barcelona; 1993. p. 120

12 LLEDO, EMILIO. *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Taurus. Madrid, España; 1994. p.

13 GADAMER, HANS- GEORG. *La herencia de Europa*. Península, Barcelona; 1990. p.156

LOS RETOS DE LA EDUCACIÓN EN LA MODERNIDAD LÍQUIDA

Zygmund Bauman

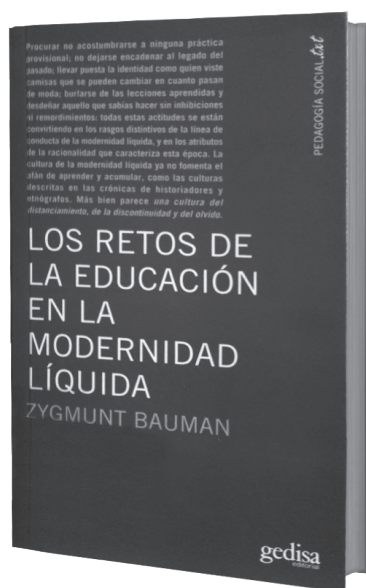
Gedisa, Barcelona, 2008, 50 pp.

por Luis Gabriel Mateo Mejía*

* Maestro en Tecnología para el Aprendizaje por la Universidad de Guadalajara. y Lic. Filosofía por el Instituto de Filosofía A. C.

Una de las síntesis más significativas en el pensamiento sobre la filosofía de la educación, encierra las cuestiones que acontecen en la actualidad, más las concepciones que el pensamiento ha desarrollado a través de la historia de las diferentes disciplinas reflexivas. Esta síntesis educativa, en el pensamiento de Zygmund Bauman, nos brinda la oportunidad de atender con carácter de suma importancia, la barbarie de un mundo cambiante, un mundo que ofrece educación, a la par que destrona todo sólido principio educativo, en aras de un desarrollo económico que permita reflejar las bondades del desarrollo de las ciencias. Bien podrían sintetizarse las categorías de este texto, como las paradojas de la educación. Sin embargo, se tendría una simpleza aún mayor, puesto que la lectura implica la comprensión de los horizontes de la trascendencia de la civilización y la asimilación de la gravedad del problema.

El breve pero significativo texto de Bauman respecto a la educación, nos demuestra la eficacia de su tesis central sobre la modernidad, es decir, su tácita liquidez. La modernidad de hoy en día, también considerara posmodernidad, por su acérrima crítica en contra de una razón



endiosada, que ha promovido la transformación del mundo, en función de una civilización considerada tanto avanzada como humana, nos muestra la contra faz del precio que tuvo la codicia de Prometeo desde la antigüedad.

Hemos llegado en la actualidad, a un punto crucial del destino, en donde los retos de la educación se hacen presentes de forma trasversal, en todas las áreas de la vida y en todas las disciplinas científicas. Dichos retos parten de una situación real, en la que la tendencia al flujo, la velocidad y la dinamicidad, es la característica primordial de la vida humana. Un movimiento que nace de una dinamicidad

científica y económica, pero que ha llegado a trastocar los más hondos cimientos de la condición humana.

Si bien las ciencias han acrecentado su caudal informativo para proveer de mejores armas para combatir el destino de los hombres y las mujeres, los intereses de la creciente y global economía, no van en todos los casos, de la mano y en la misma dirección. Lo que da como resultado, un conflicto cada vez más creciente para profesionales educadores y pedagogos, que buscan solidez en su práctica docente. Una estructura rígida, desde la pedagogía y la didáctica, es precisamente la parte antagónica del modernismo vigente, que es capaz de ejercer la licuefacción de la realidad en cada campo de las relaciones sociales.

El síndrome de la impaciencia.

Gracias al conocimiento profundo de la época moderna, donde lo blando de la tela aterciopelada del conocimiento, nos brinda la posibilidad de lograr más en menos tiempo, podemos vivir la época del hacer mucho con poco esfuerzo. Gracias a ello, la impaciencia hace su acto de presencia día a día, dejando atrás una estela de estrés y frustración, para quienes tienen anclado en su alma, el vehemente deseo por la hechura total y perfecta de las cosas. El síndrome de nuestro tiempo nos empuja a vivenciar la mayor parte de los gustos y las actividades humanas, en el menor tiempo posible, ocasionando que la vida y muchos de sus valores, resulten tanto fútiles como pasajeros. Impacientes por vivenciar el futuro, vamos dejando a un lado la necesidad de sopesar lo tangible del presente, olvidando que la educación y su formación, debiera ser una estructura permanente para el resto de la vida.

El conocimiento. Hasta hace algunos años, tener una formación profesional, otorgaba la posibilidad de mantener una familia y conservar un estatus de dignidad económica dentro de los límites marcados

por una sociedad subdesarrollada o en progreso. Hoy en día, la lectura de Bauman, nos enseña a escudriñar las bases del conocimiento profesional, no como la suma de los hábitos y las virtudes que pueden caracterizar la actividad especializada, sino como una estructura dinámica que cambia en el aparador de los centros comerciales. Las competencias digitales son tan cambiantes, que los nuevos profesionistas pueden sustituir a los anteriores, con una o dos generaciones de diferencia. Por otra parte, la brecha digital no es la única que se acrecienta con el pasar de los años, lo hace de igual manera el acervo y caudal de conocimientos científicos que se acumulan continuamente. Debido a la capacidad crítica del desarrollo de las instituciones educativas, su fomento a la investigación trae inevitablemente nuevas lecturas de todos los acontecimientos posibles de la realidad. Queda en claro que el sujeto posmoderno, desarrollado en la posibilidad de generar seres biológicos en laboratorio, no puede calificar la condición humana como lo hizo hace cincuenta o cien años atrás.

El cambio contemporáneo. Por si fuera poco, el cambio vertiginoso del conocimiento, los cambios que en materia curricular se generan en las instituciones educativas, complementan la forma en que nos encontramos situados en mundo, en donde cada vez más se compra y se vende el futuro, en vez del presente. A dichas políticas educativas se les denomina modelos educativos para la formación competitiva en el nuevo siglo. Estas políticas educativas, nos permiten asumir la capacidad y la habilidad de ir a la par del desarrollo tecnológico y económico que se vive en nuestra cultura moderna. El cambio moderno es parte del nuevo paradigma revolucionario que traen consigo las ciencias y sus transformaciones, cada vez más interdisciplinarias y al mismo tiempo, cada vez más demandantes de originalidad.

La memoria. Por una parte, debido a que la vida corre con una velocidad vertiginosa y por otra parte, debido a que los conocimientos de las ciencias, son continuamente revisados y cotejados con nuevos hallazgos de los investigadores, el paradigma científico, a la par de la concepción de una realidad globalizada, se transforma constantemente. El conocimiento viene a ser así, un moderador de las actividades humanas, permitiendo dejar al olvido la enorme cantidad de información que debiera ser parte de la memoria activa de los sujetos y de los grupos sociales. Ahora, la memoria es trabajo del Internet y de otros sofisticados sistemas que encabezan los bancos de datos y los repositorios de objetos informativos. Dejando para la experiencia humana, el manejo y la gestión de dichos recursos a través de una alfabetización digital, que en el mejor de los casos, integra a la sociedad en un nuevo paradigma, denominado sociedad del conocimiento tres punto cero, pero que ha dejado enormes huecos y espacios vacíos para los sujetos que permanece en una sociedad uno punto cero, que en todo caso, la mayor parte de la población mundial necesita alfabetización digital y educación de calidad.

Una palabra final. La lectura de la educación, desde el horizonte de la posmodernidad, termina por demostrar la tesis de Bauman sobre una sociedad líquida. En donde el carácter de 'líquido', aplicado como definición de la química que contiene la composición de la realidad cotidiana, nos muestra el problema que permea la condición educativa en todos los niveles de la sociedad. Dicho problema refleja la necesidad de un aprendizaje más robusto, cuyo código y lenguaje, sea interdisciplinario con las ciencias, sin dejar a un lado la reflexión moral que implica la formación y el desarrollo humano. Habrá que considerar la propuesta del autor para reflexionar en torno al horizonte futuro de

la educación. Es necesario considerar otros elementos, que además de reflexión sobre el conocimiento, permitan concientizar la condición humana sobre la búsqueda de un auténtico sentido y significado de la existencia, además de un compromiso permanente por fundamentar la dignidad humana, con base en comportamientos apropiados al desarrollo tecnológico, pero fuertemente inclinados a la necesidad de prevalecer las fuerzas que vinculan la vida en su quehacer sociocultural.

Desde esta precisión realizada por el autor, cabría señalar que la educación hoy en día, contiene cuestionantes, más que clasificaciones o formas de concebir la educación. Dichas cuestiones, tan diferentes entre ellas por sus inusuales contextos, nos aportan una veta de reflexión en torno al sentido teleológico de la educación, a la par que nos arrojan clasificaciones de lo que puede ser el ideario de una práctica educativa, tan inclinada al individualismo y tan exageradamente definida como conciencia individualizada.

La educación en nuestro tiempo, ha rebasado la concepción del existencialismo, para doblarse ante un personalismo marcado de singularidades, más que de interdisciplinariedad y diálogo constructivo con el otro. El autor, no deja pasar la oportunidad de enfatizar la liquidez de la modernidad con la que se gestan las relaciones humanas, cada vez más versátiles y pasajeras. Conviene entonces ampliar la propuesta del autor, en caminos de aplicación, que lleven las tesis principales de su pensamiento modernista, a la aceptación del reto por formar en los educandos, medios más que fines únicamente, aun sabiendo que la formación como proceso, puede resultar en un constructivismo sin límites de detención. Lo cierto es que la finalidad educativa a largo plazo, implicará una conciencia cada vez más extensa de los fenómenos actuales.

NORMAS PARA AUTORAS/ES

Normas editoriales

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

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

Contenido:

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

Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12, incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (abstract) del documento, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves.

En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos .

- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

- a) Para libros: Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s).

Ejemplo:

HEIDEGGER MARTIN, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), pp. 201-223.

- b) Para capítulos de libros: Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título del artículo (entre comillas), Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del editor o compilador de la obra, título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s).

Ejemplo:

KELSEN HANS, "Justicia y derecho natural" en KELSEN Hans, *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), p. 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título del artículo (entre comillas), nombre (en cursivas) de la revista o publicación periódica, número de publicación, año y número de página(s).

Ejemplo:

VALENCIA MAGALLÓN OSCAR “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”, en *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, núm. 20, 2015, pp. 33-45.

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

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

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

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

Los trabajos que se reciban serán sometidos al arbitraje del Consejo Editorial de la Revista, el cual se reserva el derecho de publicación y devolución. En caso de ser aceptado, el documento será editado para fines del formato de **Piezas** y, una vez publicado, será propiedad del Instituto de Filosofía. El autor recibirá dos ejemplares del número en el que aparezca. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

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

ISSN-1870-7041

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

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Suscripciones, contactos, ventas.
Para todo tipo
de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior
y fuera del país contactar a los teléfonos:
01 +52(33) 3631 0934/43 ext. 1102,
correo electrónico:
revista.piezas@if.edu.mx.

REVISTA DEDICADA AL DIÁLOGO ENTRE LA FILOSOFÍA,
EL PSICOANÁLISIS Y LA CULTURA

CONTACTO:

revistaintempestivas2@gmail.com
www.Facebook/intempestivas

TEL: 33-13-60-15-33



intempestivas

Filosofía, psicoanálisis y cultura



Instituto de Filosofía, A.C.



dialogar para construir una 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