

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



SOBRE LA DESOBEDIENCIA CIVIL Y OTROS ESCRITOS

Martin Buber

LA DISRUPCIÓN DE LO COMUNITARIO EN CHERÁN

Rafael Rivadeneyra Fentanes

ACULTURACIÓN, MIGRACIÓN Y SALUD MENTAL

Oscar Valencia Magallón

Reseña

JESÚS MOSTERÍN: EL TRIUNFO DE LA COMPASIÓN NUESTRA RELACIÓN CON OTROS ANIMALES

ENTREVISTA: Paulette Dieterlen Struck

Héctor D. León Jiménez

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas.
Editor: Jaime Torres Guillén.
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
ISSN: 1870-7041
Época: II Época
Volumen: V
Número: 19
Año: 2014
Periodicidad: Semestral
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

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

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

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

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

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

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

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada:
Luis Alberto Partida

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

P. Luis Felipe Reyes Magaña, MSpS
Rector

P. Mario Octavio Llamas López, MSpS
Decano de Estudios

Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes
Secretario Académico

REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director
Dr. Jaime Torres Guillén

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

Consejo de Asesores

Dra. Elba Noemí Gómez Gómez
ITESO

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

Dr. Gabriel Vargas Lozano
UAM-Iztapalapa

Dr. Humberto Orozco Barba
ITESO

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

Mtro. Tomás Almorín Oropa
Universidad Intercontinental

Diseño y Diagramación
por Francisco Tapia Velázquez

ÍNDICE

EDITORIAL 2

CARTA SOLIDARIA 3

ENTREVISTA

PAULETTE DIETERLEN: *filosofar desde la pobreza* 6



ESCENARIOS

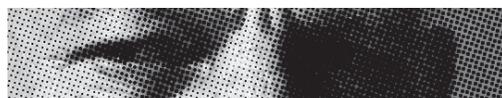
Sobre la desobediencia civil y otros textos 18
Martin Buber



Desprecio, potencial normativo y progreso moral 23
Jaime Torres Guillén



Ser y dignidad de la persona. Autoposeción y entrega 33
Luis Armando Aguilar Sahagún



Aculturación, migración y salud mental 47
Oscar Valencia Magallón



POEMA

Cada hora que pasa no pasa sobre ti 58
Raúl Bañuelos Salcedo



ENSAYOS

La disrupción de lo comunitario en Cherán 59
Rafael Rivadeneyra Fentanes



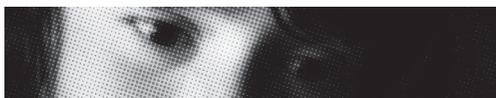
El vacío signico. Las condiciones del análisis semiótico o el lugar del signo ausente en la semiótica 65
Héctor Sevilla Gódinez



Educación y capacidades: Desideologizar el concepto de desarrollo humano 74
Héctor David León Jiménez



La violencia simbólica en la cultura política 82
Luis Felipe Reyes Magaña

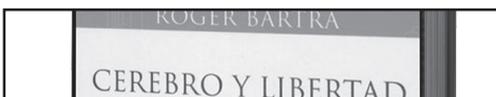


RESEÑAS

Jesús Mosterín; *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con otros animales.* 90
Hilda Nely Lucano Ramírez



Roger Bartra; *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo.* 93
Luis Fernando Suárez Cázares



EDITORIAL

Hacía tiempo que pretendíamos hacernos cargo de la ausencia del pensamiento de las mujeres en la revista **Piezas**. No sólo deseamos que en el contenido de la revista siempre esté presente una palabra de las compañeras, sino que aspiramos a que el protagonismo de ellas sea visible de manera continua en la línea editorial de **Piezas**. No había sido posible contactar a alguna filósofa del escenario nacional para incorporar su trabajo y así hacerle saber al lector de la importancia de conocer las ideas de las mujeres en el ámbito de la filosofía. Esta vez tenemos el privilegio de contar en una entrevista con el trabajo filosófico de Paulette Dieterlen Struck. La importancia de esta entrevista no sólo radica en la incorporación de las mujeres filósofas a la revista como política editorial, sino por el tema de estudio que Paulette Dieterlen ha dedicado a lo largo de su vida. Se trata del estudio de las teorías de la justicia distributiva y el problema de la pobreza.

En las actuales coyunturas sociales del país, parece necesario contar con recursos de la filosofía sobre justicia que puedan servir de puentes para la reflexión y la toma de decisión política de quienes son responsables de las instituciones. Paulette Dieterlen estuvo cerca de la realidad de los pobres, aquellos denominados “los menos favorecidos” en México. Esa experiencia la vinculó al estudio de las necesidades, la pobreza y la justicia en el ámbito de la filosofía. Se interesó por lo que la gente desea y quiere, por esa subjetividad que le permitió percatarse de algo central: las necesidades básicas. Sin este punto la lucha por la justicia es parcial porque olvida aquello que hace que una persona pueda sobrevivir en cuanto que especie. Por ello para Paulette Dieterlen un criterio de justicia distributiva debe encontrar la manera de atender la satisfacción de las necesidades. Invitamos al lector a conocer la obra de esta filósofa; un primer acercamiento lo encontrará en la entrevista que le realizó el profesor Héctor León.

Por segunda ocasión el profesor Luis Armando Aguilar Sahagún nos ofrece una traducción de filósofos clásicos. Esta vez son cuatro textos tomados de *Nachlese*, obra de Martin Buber, en los cuales se abordan el tema de la desobediencia civil, la pena de muerte y la comunidad de convicción. Los materiales en conjunto, giran en torno a una preocupación común: la toma de posición frente a problemas éticos y políticos. Como bien dice el traductor, dichos textos se presentan “con la esperanza de que le resulten sugerentes al lector, tanto para establecer un diálogo, tanto con su autor como con la realidad que hoy y aquí nos toca enfrentar”.

En la sección de **Escenarios** se ofrece al lector dos textos que ante la actual realidad dolorosa del país, quieren ser orientaciones filosóficas que sirvan de criterio para entender los sentimientos de indignación de las personas cuando sufren el fenómeno del desprecio moral. Uno de ellos se titula “Desprecio, potencial normativo y progreso moral”. En él se plantea que la tarea de la filosofía crítica, en caso de agravio social, sería la de proporcionar elementos para traducir el discurso moral de los agraviados en normas legítimas que enfrenten las ideas de justicia y moral de la clase dominante. El otro texto titulado “Ser y dignidad de las personas. Autoposesión y entrega” indaga sobre el valor de la persona, su significado, su dignidad bajo el supuesto de que se trata de una realidad inagotable, de un misterio.

En los **Ensayos** se presentan textos de Rafael Rivadeneyra Fentanes, Oscar Valencia Magallón, Luis Felipe Reyes Magaña, Héctor León Jiménez y Héctor Sevilla Godínez, en los cuales los temas de la migración, la utopía, la semiótica, la educación, se vinculan a problemas propios del pensamiento filosófico. Continuamos con ello con la idea de mantener la relación y el diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas.

Al final, las reseñas y las imágenes que se incluyen en **Piezas** también forman parte de lo que se desea comunicar en este proyecto de pensamiento filosófico. Rogamos al lector esté atento a estas secciones de la revista con el objeto de recibir su retroalimentación al respecto.

CARTA DE SOLIDARIDAD DE LA COMUNIDAD ACADÉMICA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Tlaquepaque, Jalisco; a 21 de octubre del 2014

A LOS OBISPOS DE LA PROVINCIA ECLESIASTICA DE ACAPULCO

S.E. Mons. Carlos Garfias Merlos Arzobispo de Acapulco

S.E. Mons. Dagoberto Sosa Arriaga Obispo de Tlapa

S.E. Mons. Alejo Zavala Castro Obispo de Chilpancingo-Chilapa

S.E. Mons. Maximino Martínez Miranda Obispo de Ciudad Altamirano

A LOS DEFENSORES DE DERECHOS HUMANOS

Centro de Derechos Humanos de la MontañaTlachinollan, A. C. Lic. Abel Barrera, Director Fundador

A LAS FAMILIAS DE LOS NORMALISTAS DESAPARECIDOS DE AYOTZINAPA

Hace un año, las torrenciales lluvias registradas dejaron a su cauce un rastro de pérdida humana y de medios de subsistencia en regiones del Estado de Guerrero, que nos vinculó hermanándonos a algunas de las comunidades afectadas, desde nuestra adhesión a Jesús, Buen Samaritano.

Alumnos de este centro de estudios, con apoyo de la propia comunidad académica del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM), así como de otras personas de buena voluntad, tomaron la iniciativa de realizar un recaudo material y económico, mismo que se hizo llegar a aquellos hermanos afectados.

El lograr una puntual expresión de hacernos prójimos en medio de aquella situación, fue mediada por las organizaciones eclesiales y civiles que, teniendo mejor conocimiento de la emergencia y con capital moral en la circunstancia, propició un eficaz ejercicio de “red” solidaria y cristiana.

En este mismo canal de comunicación ya abierto es que ahora volvemos a manifestar nuestro sentir y compartimos el dolor de nuestros hermanos. Nos volvemos a Guerrero para mirar desde el Crucificado los acontecimientos de violencia irracional y deshumanizante en Ayotzinapa.

Hoy somos testigos de otro desastre: el horror de la muerte violenta y las desapariciones forzadas de jóvenes estudiantes. Como hermanos, nos indigna la impotencia de las familias y compartimos su dolor ante la marginación e indefensión, la zozobra y la humillación padecida. Conscientes somos que la situación que se vive no es exclusiva de la región de Guerrero y toca a todo el país reconstruir su tejido social desde su profundo ethos religioso e histórico.

Ahora, por medio de esta comunicación queremos expresar nuestra solidaridad con todos ustedes, en este momento crítico.

1.- En el seguimiento fraterno de la labor pastoral de la Provincia Eclesiástica de Acapulco, sentimos hondamente la voz expresada en la Carta Pastoral Sobre el Crimen Organizado en Guerrero del 2008, cuando se llama a los fieles católicos y a los hombres y mujeres de buena voluntad a que venzan el poder del mal con el bien, para edificar una convivencia social pacífica y respetuosa de la dignidad de las personas (4).

Al igual que se expresa en dicha orientación pastoral, queremos seguir contemplando a Jesucristo tal como nos lo transmiten los Evangelios para conocer lo que Él hizo y para discernir lo que nosotros debemos hacer en las actuales circunstancias (20).

En este sentido de discernimiento es que en la Exhortación Pastoral “Que en Cristo nuestra paz, México tenga vida digna” del 2010, la Conferencia de Obispos del Episcopado Mexicano advierte con una mirada clara, profunda, integral y esperanzadora que si la violencia es un fenómeno multifactorial, la paz ha de ser afirmativamente buscada, promovida y concretada en mayor proporción y esfuerzo, por todos los hombres y mujeres de buena voluntad; y que en Cristo y desde la misión eclesial, el llamado, la oración, la reflexión y el compromiso activo de los cristianos, construirán las nuevas condiciones de dignidad, vida y florecimiento para el pueblo de México.

Como comunidad de estudio y formación filosófica, y en representación del IFFIM, queremos reconocer su servicio pastoral que prestan ante las situaciones vulnerables por desastres naturales y por los conflictos sociales, violencia, inseguridad y pobreza ocasionadas por la falta de justicia social y de oportunidad para el desarrollo humano y comunitario, integral y justo. Deseamos pues, que estas palabras sean de fortaleza para vivir su ministerio de mediación, al modo de Jesús Sacerdote que acerca la misericordia divina a los hombres y mujeres que sufren las consecuencias del mal.

2.- Expresamos también la más profunda solidaridad al Centro Tlachinollan que defiende los derechos humanos de la montaña, y con ella, a las organizaciones defensoras de derechos fundamentales del hombre. Estamos al tanto de su compromiso en la defensa y promoción de los derechos humanos en la zona de la montaña de Guerrero, especialmente entre nuestros hermanos indígenas.

Ya desde 2011 su involucración en los casos de los normalistas Jorge Alexis Herrera Pino y Gabriel Echeverría de Jesús asesinados el 12 de diciembre de ese año, los tuvo en contacto con la Normal “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa Guerrero, participación que puso en peligro sus vidas y la de los involucrados en el Centro. Su compromiso sostenido en la defensa de los derechos



humanos, les ha ganado la confianza de la sociedad civil, hoy tan escasa en las instituciones, particularmente de las tantas víctimas que en esa región buscan justicia en medio del horror.

Ahora, ante el caso de los 43 jóvenes de la misma Normal, aún desaparecidos desde el pasado 26 de septiembre a manos de la policía municipal de Iguala, se pone de manifiesto el terrible grado de perversión existente en el ejercicio del gobierno que no procura el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de cada persona, pidiéndoles nuevamente un compromiso valiente, como corresponde a la naturaleza de su Centro, por hacer luz en medio de la densa oscuridad que rodea el caso. Sabemos están acompañando muy de cerca a las familias y su presencia es para cada una de ellas, consuelo y esperanza.

Desde la comunidad académica intercongregacional que representamos, les enviamos un cordial saludo y nuestro más profundo reconocimiento a su labor, exhortándolos a todos a no claudicar en la tarea de la defensa de la dignidad humana, valor fundamental que nos permite un auténtico progreso moral como sociedad mexicana, y que colectivos como el de ustedes, historizan la Verdad profunda de la persona, transfigurando con su actuación nuestro mundo caduco, que alumbra en medio de dolores de parto, un mundo nuevo.

- 3.- A ustedes, familias de los jóvenes desaparecidos, les enviamos un abrazo lleno de cariño en estos momentos de cansancio e incertidumbre. Aunque estamos lejos y les seamos extraños, los sentimos muy cerca, en nuestros pensamientos y en el corazón están constantemente presentes. Nos sentimos indignados y nos duele mucho lo que están viviendo, como si el dolor nos hermanara y nos posibilitara el milagro de la comunión. Rogamos al Dios de la misericordia que los llene de fortaleza y esperanza en la recuperación de sus hijos. Seguimos orando y ofreciendo la Eucaristía de estas semanas por cada familia, uniéndonos al clamor generalizado de nuestro pueblo que quiere a sus hijos vivos.

En definitiva, expresamos nuestra más cordial fraternidad y unidad y nos comprometemos, desde la esperanza cristiana a promover la justicia y la paz sumando esfuerzos desde este centro formativo IFFIM para contribuir en una formación humanista y ética.

NO VAN SOLOS.

PAULETTE DIETERLEN STRUCK



La Dra. Paulette Dieterlen Struck es licenciada, maestra y doctora en filosofía. Obtuvo el título de licenciatura por la Universidad Iberoamericana y los grados de maestría y de doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). También realizó estudios de posgrado en ética y filosofía política, en el *University College* de la Universidad de Londres.

Su trabajo de investigación lo realiza en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, donde es Investigadora Titular “C” de Tiempo Completo. Participa en el Sistema Nacional de Investigadores, en el nivel III, desde 1999. Las principales líneas de investigación en las que ha trabajado son: filosofía política moderna y contemporánea, epistemología de las ciencias sociales y teorías de la justicia distributiva.

Ha participado en 205 congresos, en su mayoría por invitación, dictando conferencias magistrales o ponencias. Su trabajo docente lo ha desempeñado particularmente en la UNAM y éste se extiende a otras Universidades de como el Instituto Tecnológico Autónomo de México, la Universidad Autónoma Metropolitana, el Colegio de México y el CIDE. Paulette Dieterlen ha ocupado diversos cargos académicos y administrativos como jefe de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1993-1998), coordinadora del Posgrado en Filosofía (1999-2000) y directora del Instituto de Investigaciones Filosóficas (2000-2004). Otras actividades importantes han sido su colaboración en

PENSAR LA POBREZA NO ES ASUNTO DE COMPASIÓN O CARIDAD, SINO DE JUSTICIA

La pobreza lesiona a las personas, impide que satisfagan sus necesidades básicas. La filosofía tiene una obligación con los pobres, tiene la responsabilidad de reflexionar cómo combatir la pobreza extrema.
Paulette Dieterlen

La filosofía de Paulette Dieterlen no se realiza al margen de la realidad social y política. Su interés por el estudio de la pobreza y de la justicia distributiva lo sitúa en un contexto. Su filosofar supone el reconocimiento de que la pobreza genera exclusión. Para ella, pensar la pobreza no es asunto de compasión o caridad, sino de Justicia. La justicia no es un discurso de oportunidades, de supuesta equidad o igualdad, es un asunto de derechos, que no sólo pueden, sino que deben ser exigidos.

Paulette Dieterlen es una filósofa mexicana que ha apostado por pensar la justicia distributiva, la salud, la bioética, la pobreza, los derechos humanos desde la situación de injusticia y desigualdad, de la carencia de oportunidades que tienen los pobres, desde la imposibilidad que se tiene para exigir que las necesidades básicas sean cubiertas.

La Dra. Dieterlen se ha distinguido por realizar estudios y diálogos con filósofos de la talla de John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Jon Elster, Amartya Sen, G.A. Cohen y Javier Muguerza. Además ha dialogado, investigado y publicado con filósofos del ámbito nacional como Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro, Fernando Salmerón, Juliana González y Mark Platts.

El tema de la justicia distributiva ha sido una de sus líneas de investigación centrales. Su trabajo va más allá de analizar el pensamiento de autores como John Rawls. No sólo se ha propuesto aplicar las principales teorías de la justicia distributiva a problemas concretos como la pobreza y la salud, también ha logrado desplegar un pensamiento propio ligado a los problemas de la realidad política y social contemporánea. De ello dan testimonio dos de sus obras centrales: *La pobreza. Un estudio filosófico* y *Justicia distributiva y salud*.

el Programa de Educación, Salud y Alimentación (PROGRESA) de 1998 a 1999, fue Consejera de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, de 2002 a 2009; también ha participado como miembro del Consejo Consultivo de la Comisión Nacional de Bioética desde junio de 2012; en 2010 fungió como Presidenta de la Asociación Filosófica de México.

Entre las obras más importantes de la Dra. Dieterlen están: *Sobre los derechos humanos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. *Estudios Monográficos*, vol. 7, México, 1985. *Marxismo analítico: explicaciones funcionales e intenciones*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995. *Ensayos sobre justicia distributiva*, Fontamara, México, 1995. *La pobreza: un estudio filosófico*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas y Fondo de Cultura Económica, México 2003. Este ha sido traducido como: *Poverty a philosophical approach*, Rodopi, Ámsterdam, Nueva York, Rodopi Philosophical Studies, No.6, 2005. Al lado de Elisabetta Di Castro ha compilado: *Racionalidad y ciencias sociales*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. México, 2003 y, *Debates sobre la justicia distributiva*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005. Recientemente compiló: *Los derechos económicos y sociales. Una mirada desde la filosofía*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2010. La Dra. Dieterlen cuenta con una amplia producción académica, reflejo de ello son 35 artículos en revistas de circulación nacional e internacional y en 51 capítulos en libros.

PAULETTE DIETERLEN: FILOSOFAR DESDE LA POBREZA

HÉCTOR D. LEÓN JIMÉNEZ*

* Es Licenciado en Filosofía y ciencias sociales por el ITESO, Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es coordinador de la licenciatura en filosofía no escolarizada en el **Instituto de Filosofía, A. C.** y doctorante en Desarrollo Humano por la Universidad Antropológica de Guadalajara.

» **Héctor León (HL):** Dra. Paulette le agradezco poder conversar con usted. En el Instituto de Filosofía, al pedirle este diálogo, lo hacemos porque consideramos que su trabajo y su obra la sitúan como una digna representante de la filosofía mexicana. Si está de acuerdo quiero proponerle que nuestra conversación se concentre en torno a algunos de los temas-problemas que le han ocupado a lo largo de su trayectoria profesional.

Usted se ha dedicado a la filosofía por años, estudió una licenciatura en filosofía, su maestría y doctorado también son en filosofía. Ha impartido cátedra de filosofía en varias universidades y centros de investigación, como la UNAM, el Instituto Tecnológico Autónomo de México, la Universidad Autónoma Metropolitana, el Colegio de México, el Centro de Investigación y Docencia Económicas. Ha tenido publicaciones diversas, lo mismo como libros individuales que colectivos. En ellos aparecen los temas que le han preocupado: la pobreza, la ética, la justicia distributiva, la filosofía política, la filosofía contemporánea, entre otros tantos. Son bastantes los encuentros

académicos con filósofos como Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro, Fernando Salmerón, Juliana González y Mark Platts. Con todo esto me atrevo a pensar que la filosofía ha ocupado un lugar central en su vida, pero no sé si para usted es sólo una profesión. En este marco le pregunto ¿Quién es Paulette Dieterlen? ¿Todo lo anterior nos dice de la filósofa, hay diferencia entre ella y su persona? ¿Qué tendríamos que saber de Paulette Dieterlen Struck para entender su filosofía?

» **Paulette Dieterlen (PD):** Primero que nada, les agradezco mucho la consideración que le hacen a mi filosofía y su inclusión en la *Revista Piezas en Diálogo*. Lo que me pregunta es difícil de responder, primero le explico un poco de mí, desde mi historia. El origen de mi familia está en Francia, mi padre se vino a México a trabajar en la industria textil, que en tiempo de Lázaro Cárdenas del Río estaba floreciendo en México, él, después de un tiempo se nacionalizó mexicano. Por el lado de mi madre, su familia es de ascendencia alemana pero ella nació en México. En este sentido soy mexicana, me siento mexicana; estoy casada con un

mexicano, tengo dos hijos, dos nietos. Si la pregunta es ¿quién soy? Le diría que no sólo soy filósofa, sino también esposa, mamá, aficionada al cine, a los deportes, profesora y muchas cosas más.

» **HL:** ¿Y qué nos puede decir de Paulette como filósofa? ¿Qué lugar ha ocupado la filosofía en su vida?

» **PD:** Difícil pregunta porque la filosofía no es nada más saber una serie de cosas, sino formarnos una visión del mundo que permea las demás actividades. La filosofía no es como un abrigo que uno se quita llegando a la casa, es más bien como algo que llevamos en nuestra mente y, por qué no, en nuestra piel. No podemos vivir sin tomar en cuenta las enseñanzas de nuestros grandes maestros como lo que usted señaló en su primera pregunta. En suma, le puedo decir que sí he dedicado mi vida profesional y parte de la personal a la filosofía.

» **HL:** Dra. Paulette, esto que me dice, me hace eco, particularmente porque en el Instituto de Filosofía, tenemos como lema *Dialogar para construir, una filosofía para la vida*. Su idea de filosofía es una grata coincidencia con nuestro modo de entenderla, me pregunto ¿qué significa para Paulette Dieterlen que la filosofía implique formarnos una visión del mundo? ¿En sus muchos años de encuentro con la filosofía ha forjado un pensamiento propio?

» **PD:** Eso si bien es posible, usted sabe que es muy complejo. Para mí la filosofía no es asunto de un rato. Hay muchas personas de distintas profesiones que se dicen: “yo llego a mi casa y me olvido del trabajo”. Yo creo que con la filosofía no se puede porque es una forma de vida. Uno tiene que ser coherente, si hablo de ética, no puedo robar, esto sólo por mencionar un ejemplo. Tener una visión del mundo supone tener una explicación de lo que nos pasa, lo que acontece, tener unos principios, un modo de conducirse en la vida.

» **HL:** Sus diálogos, sus escritos y sus investigaciones son diversos. En sus trabajos podemos encontrar diálogos con autores lo mismo cercanos a las teorías liberales, que neomarxistas, especialistas en filosofía del derecho, que teoría de la justicia o epistemología de las ciencias; algunos de ellos de renombre como John Rawls y Gerald Cohen, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Jon Elster. También, en sus obras existe un diálogo con el enfoque de capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum. Sus trabajos son lo mismo en el campo de la filosofía política y los derechos humanos, que la ética o la bioética. ¿Cómo ha abordado estos temas? ¿Son asuntos que responden a sus preocupaciones o la realidad se los ha impuesto? ¿Los podemos ubicar en una etapa particular de su trayectoria? ¿Hay en su pensamiento etapas o momentos clave que provocaron que estos se convirtieran en temas-problemas filosóficos?

» **PD:** Me parece que sí, los primeros autores que empecé a tratar fueron Rawls, Nozick y Dworkin, de hecho sobre este último hice mi tesis de maestría. Después estuve dos años en *University College* en Londres, ahí trabajé con Gerald Cohen, asistí a sus clases; fue él el que me introdujo al estudio de la obra de Elster. Cuando regresé a México comencé a escribir mi tesis sobre lo que se denominaba “marxismo analítico” que era un marxismo muy riguroso. Me interesó la discusión entre el marxismo como explicación funcional o como intencional. También estudié a Van Parijs y a John Roemer, filósofos que pertenecían al grupo “septiembre” porque en ese mes del año se reunían a discutir sus obras. Una vez que terminé mi tesis de doctorado sobre el marxismo analítico, volví a estudiar las teorías de la justicia. Debo decir que éstas de alguna manera se relacionan con los derechos humanos, sobre todo con los derechos económicos y sociales. Justamente, dentro de estos



derechos se encuentra el derecho a la distribución justa de los servicios para la protección de la salud. Estudiando este tema es cuando empiezo a trabajar en cuestiones de bioética.

» **HL:** Lo que me dice, quiero pensar, que supone un camino largo, disciplinado y sistemático. Sospecho que son las exigencias que nos impone la filosofía. Pienso en su trayectoria, con lo que ahora nos dice, surge una pregunta obligada, fácil de formular, no sé si sea fácil de responder ¿Qué es la filosofía, cuando tiene estas exigencias, cuando la realidad nos impone

ciertos temas a pensar? ¿Qué es la filosofía para Paulette Dieterlen? ¿La filosofía es su historia, sus temas y problemas, sus autores? ¿La filosofía es este ejercicio de pensar la realidad?

» **PD:** Tal como lo dije anteriormente, la filosofía es una forma de vida, ahora bien, en cuanto a lo que hacemos los filósofos “profesionales” caben muchos puntos de vista. Hay filósofos que estudian la historia de la filosofía, desde sus inicios. Esto es muy importante porque permite que su obra no sea olvidada por las nuevas generaciones. Por ejemplo, en México el maestro Gabriel Vargas Lozano se ha encargado de reunir aquello que se ha hecho en México y ahora está elaborando una tarea titánica, hacer una enciclopedia de la filosofía mexicana. Además en el Instituto de Investigaciones Filosóficas existe la Bibliografía Mexicana. Pero lo que me importa resaltar es que prácticamente es imposible dedicarse a la filosofía si uno no se ha acercado a la obra de Aristóteles, Descartes, Kant y muchos más. Pero, también, la filosofía puede reflexionar sobre otras disciplinas, por ello existen la filosofía del derecho, de la matemáticas, de la biología, de casi todas las disciplinas. También hay filósofos que se dedican a temas relacionados con lo que sucede actualmente, como por ejemplo los libros que escribió Luis Villoro sobre la democracia basada en la forma de organización de los zapatistas. Además, la filosofía tiene sus propios problemas, por ejemplo en lógica, filosofía del lenguaje y ética.

» **HL:** Uno de los temas-problemas que a usted le han ocupado es la pobreza, la justicia o injusticia que se comete contra las personas que la padecen y las consecuencias que tiene en sus vidas cotidianas. Usted ha hecho de la pobreza un problema filosófico, lo más representativo de este ejercicio es su libro *La pobreza: un estudio filosófico*, en él nos señala que no

Para saber más:
Vid: Enciclopedia electrónica de filosofía mexicana: <http://bit.ly/1wyRlRp>

es ordinario que la pobreza sea un tema-problema filosófico y nos dice que lo es toda vez que los pobres, en los sistemas democráticos, son excluidos. Hablar de pobres, es hablar de seres humanos, que más allá de estar o no incluidos en una política pública, su dignidad es violentada. ¿Cómo entender que la pobreza es un asunto a pensar filosóficamente? ¿Por qué la filosofía tendría que preocuparse por un tema como este, cuando cualquiera diría que pertenece al campo de las ciencias económicas y sociales?

» **PD:** El estudio de las teorías de la justicia distributiva me llevaron, necesariamente, al problema de la pobreza, por ejemplo, Rawls nos habla de aquellos que son “los menos favorecidos” y me parece que son las personas que no tienen satisfechas sus necesidades básicas. Al estudiar conceptos como las necesidades, la pobreza, coincidió que tenía un año sabático que, gracias a la generosidad del doctor José Gómez de León, en esa época coordinador del programa PROGRESA, pude incorporarme y trabajar con él. Esto me permitió acercarme al programa y hacer algo de trabajo de campo. En ese momento reforcé la idea en torno a que existe un amplio campo para reflexionar sobre la pobreza como problema filosófico. Me parece que ciencias más empíricas como la economía y las ciencias sociales trabajan sobre datos, mientras que la filosofía puede aclarar algunos conceptos necesarios para entender la pobreza, como las necesidades básicas, la dignidad de las personas, la relación entre la ciudadanía y la pobreza, la autonomía de las personas entendida como tener alternativas para elegir. Estos son temas sumamente importantes para considerar la condición ética en la que se encuentran los pobres.

» **HL:** Es importante lo que nos señala, porque nos habla de relación entre la filosofía y las ciencias y, de la particular tarea de la filosofía. En este libro, (*La pobreza:*

La filosofía no es nada más saber una serie de cosas, sino formarnos una visión del mundo que permea las demás actividades.

un estudio filosófico), usted reflexiona y problematiza el tema de la pobreza, las conceptualizaciones y categorizaciones que suelen hacerse de ella, nos explica que los Estados suelen definir sus políticas públicas considerando no sólo una noción tal de pobreza sino unos criterios con los cuáles se busca combatirla. En esas definiciones, nos lo hace ver, se ponen en juego nociones de justicia, de igualdad. En las políticas públicas hay un modo de entender al ser humano, en éstas, existe filosofía o cuando menos supuestos filosóficos. ¿Por qué no da lo mismo pensar las políticas públicas desde una perspectiva comunitarista o liberal? Por ejemplo, ¿qué consecuencias tiene que estas políticas se basen en concepciones filosóficas de tipo liberal, cuando en ellas hay una comprensión individualista del ser humano? ¿Esto representa problemas filosóficos?

» **PD:** Por supuesto que sí, como usted lo dice, hay supuestos filosóficos. Uno de los temas más interesantes de la justicia distributiva es lo que se ha llamado “los sujetos de la distribución”. La discusión mayor está entre los que piensan que son las personas, los individuos, y otros que consideran que los sujetos deben ser las comunidades. Son estas últimas las que deben de decidir de qué manera van a distribuir sus bienes. Por otro lado están las corrientes liberales que, según mi parecer, han propiciado una discusión más amplia que las obras de los comunitaristas. Por ejemplo, se ha visto que si algo se distribuye a una comunidad es frecuente

En las discusiones sobre justicia distributiva es importante distinguir el concepto de necesidad del de deseo y de lo que la gente quiere.

Para saber más:

Vid: CORTINA, ADELA y MARTÍNEZ NAVARRO, EMILIO; *Ética*, Akal, 2001. Sobre todo las páginas 51-105.

que las mujeres, amas de casa, no tomen las decisiones sobre dicha distribución. Por otro lado hay programas enfocados en género que afirman que los recursos deben darse a las mujeres ya que son ellas las que conocen cuáles son las necesidades reales que tiene la familia. Sin embargo es posible destacar que, por lo menos en México, siempre han existido programas federales basados en los individuos como Progres-Oportunidades-Prospera que tienen al individuo como objeto de la distribución. Pero sin duda existen programas estatales o municipales que pueden tener como sujetos de distribución las comunidades. La filosofía está comprometida con una visión del hombre ya sea como átomo separado uno de otro, sin importar su historia o como miembro de una comunidad, sin la cual no se entienden sus creencias o sus formas de actuar. Esta última es la posición que sostiene Luis Villoro.

» **HL:** Dra. Paulette usted dice en este libro, que “La pobreza lesiona a las personas no sólo por las carencias materiales que implica, sino porque limita las posibilidades de desarrollo de sus capacidades humanas básicas.”¹ Entiendo que le interesa enfatizar que la pobreza impide que los individuos actúen con autonomía y libertad. Frente a este planteamiento me surgen varias preguntas, una primera es por la relación entre pobreza y desarrollo, ¿Podría explicarnos cómo se correlacionan? ¿En qué sentido la pobreza es un obstáculo para el desarrollo humano?

» **PD:** La pobreza es un obstáculo para el desarrollo humano porque cuando se carece de los bienes básicos es imposible intentar desarrollarse en otros aspectos.

Como lo he dicho en otros escritos, la pobreza hace que las personas, sobre todo en el ámbito rural, estén exclusivamente sujetas a las leyes de la naturaleza. La autonomía y la libertad están ligadas al abanico de alternativas que tiene una persona para su desarrollo. Si no se tienen esas alternativas se cierra con mucho la posibilidad del desarrollo humano. Por ejemplo, alguien que tiene buena educación tendrá más posibilidades de escoger los estudios que desea hacer. Por otro lado, las personas que se encuentran en estado de pobreza extrema difícilmente tendrán acceso a discutir algún tema en una agenda política.

» **HL:** En este libro y en otros escritos, por ejemplo, en *Ensayos sobre justicia distributiva*, aborda el tema de la pobreza y el desarrollo, en *Amartya Sen y el enfoque de las capacidades* revisa la teoría seniana que le permite afirmar que la pobreza, no es un asunto sólo de ingreso sino de privación de capacidades. La revisión de su obra, nos indica que la justicia, la libertad, la igualdad, las capacidades humanas, son asuntos que han ocupado su reflexión. En mi lectura, se trata de una reflexión cercana a muchos autores, pero en este caso de un modo particular a Amartya Sen, quien en los últimos años se ha convertido en un autor relevante porque nos ha permitido acceder una visión compleja del desarrollo humano desde una perspectiva periférica, que problematiza la tradición occidental de tipo paneconómica. Me pregunto ¿Usted entiende el Desarrollo Humano como lo entienden Amartya Sen y Martha Nussbaum, en términos de que el objetivo básico del desarrollo es aumentar las libertades humanas? O ¿tiene Usted un modo

1. Cfr. DIETERLEN, PAULETTE; *La pobreza: un estudio filosófico*, UNAM – FCE, México, 2003, pp. 177-178.

de entender el desarrollo humano (y consecuentemente la justicia distributiva), distanciado del enfoque de capacidades desarrollado por estos autores?

» **PD:** En las discusiones contemporáneas sobre justicia distributiva, Sen introdujo la idea de «capacidades», su discusión ha sido central en el tema de las políticas públicas, sobre todo de aquellas que intentan combatir la pobreza. La pobreza es, para Sen, la privación de las capacidades. Se me hace muy interesante, desde luego, el enfoque de las capacidades tanto de Sen como de Nussbaum, pero no creo ser fiel seguidora de su enfoque. Si me pregunta, prefiero el punto de vista de las necesidades básicas no satisfechas. Aunque sé que este es un asunto muy discutido, me parece que cuando por ejemplo Sen habla de capacidades básicas, la línea que las separa de las necesidades es muy difícil de establecer. La discusión sobre cuáles son las necesidades básicas es difícil, sin embargo, también lo son las capacidades. Por ejemplo, la posición de Nussbaum es mucho más esencialista que la de Sen. Ella piensa que existen capacidades que todas las personas, en este mundo, deberían tener. Me parece que Sen adopta un papel con más sensibilidad hacia las comunidades, sin ser comunitarista pero se aleja del universalismo de Nussbaum. Yo defiendo una posición basada en necesidades básicas y, una vez que se adquieren, las personas deberían elegir sus preferencias. Un problema que tiene tanto Sen como Nussbaum es que parece que no toman en cuenta las elecciones que hacen los individuos. Este es un tema muy importante cuando estudiamos la pobreza. Por ejemplo cómo debemos tomar la pobreza relacionada con el alcoholismo, es su



causa o su efecto. Hay que tomar en cuenta muchas consideraciones.

» **HL:** Dra. Paulette podría ampliar esta explicación, ¿cómo entiende las necesidades básicas? ¿Qué suponen?

» **PD:** En las discusiones sobre justicia distributiva es importante distinguir el concepto de necesidad del de deseo y de lo que la gente quiere. La noción de necesidades es una discusión contemporánea importante, es discutida como una pauta de distribución. Su particularidad consiste en que proporciona una base objetiva de distribución que depende de los deseos, preferencias o valores de las personas. Lo que la gente desea y quiere es subjetivo y lo que importa es lo que

las personas necesitan. En ese marco yo me suscribo a lo que autores como David Wiggins sostienen, cuando afirman la necesidad de criterios objetivos. Para mí lo central son las necesidades básicas, aquello que hace que una persona pueda sobrevivir en cuanto que especie. Un criterio de distribución debe encontrar la manera de atender la satisfacción de las necesidades. Y éstas deben ser satisfechas, independientemente de la formas en que se determine hacerlo, pero considerando la especificidad de cada cultura.

» **HL:** Gracias por la precisión, nos posibilita comprender las consideraciones que están en juego en esta materia. Nos ofrece elementos para superar la nebulosa que se ha generado en ciertos campos cuando utilizamos la noción de desarrollo humano. Ahora permítame vincular este tema, con otro que a usted le ha ocupado, a saber: el tema de los Derechos Humanos. Entiendo que su trabajo en materia de Derechos Humanos se ha desplegado desde su maestría,

en términos de la discusión académica, la conceptualización, la promoción y la defensa; esto último desde instancias como la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). Cualquiera podría preguntarse por la colaboración de un filósofo en la CNDH, en mi caso me pregunto cómo este ejercicio tan particular, se puede vincular con la práctica cotidiana de las muchas organizaciones que en México promueven y defienden los Derechos Humanos. ¿Sirve el trabajo filosófico a la práctica de promoción y defensa de los derechos humanos? Usted ha investigado la relación entre pobreza y derechos humanos, por ejemplo, para evidenciar que la pobreza representa si no una violación, cuando menos sí una carencia de derechos económicos y sociales. Los ha pensado en términos de su exigibilidad.² ¿Qué vínculos existen entre filosofía y Derechos Humanos?

» **PD:** Por supuesto que existe un vínculo muy estrecho entre los derechos humanos y la filosofía. Esta última tiene una amplia tradición de debates sobre el tema, por ejemplo ¿qué son los derechos humanos? ¿Existen y sirven de fundamento los derechos naturales? De los derechos que se reconocen en nuestras constituciones y normas que se deriven de ellas ¿Qué derechos humanos debe un Estado proteger? Existe una discusión filosófica y legal sobre los derechos que el Estado debe proteger. Nadie niega que el Estado debe asegurar a los ciudadanos que sus derechos políticos y civiles deben estar protegidos. Los derechos civiles son por ejemplo, la libertad religiosa, la de expresión, la de libre conciencia, para mencionar a unos cuantos. Por su parte, los derechos políticos son la posibilidad que tienen los individuos de ejercer sus preferencias políticas, tal como

lo indica la ley. Sin embargo hay otros autores, a quienes yo sigo, que señalan que el Estado también tiene la obligación de proteger los derechos económicos sociales y culturales, conocidos como los DESC³. Entre estos derechos se encuentran por ejemplo, derechos como a la protección de la salud, a una vivienda digna y a una nutrición adecuada. La idea de estos derechos es que si bien están en la Constitución, se afirma que no hay dinero que alcance para satisfacerlos. Pero en algunos países y algunos juristas destacados han manifestado que para que sean válidos estos derechos, deben ser exigibles, por ejemplo ante el poder judicial. Además, debe haber un castigo para quienes no cumplan con dicha obligación. Respecto a los derechos humanos, también se presenta la discusión de que, tal como los concebimos actualmente, se imputan a individuos. Hay filósofos y juristas que han defendido la noción de derechos colectivos, de los pueblos o derechos de la tercera generación.

» **HL:** Este sin dudar es un tema importante. Me pregunto si al día de hoy es vigente la manera de entender los derechos sociales y económicos, particularmente cuando la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) tiene más de 50 años. Además, no hay que olvidarlo, se trató de una conceptualización occidental y liberal de los Derechos Humanos, vistos desde la perspectiva de los individuos y las libertades básicas a que éstos tienen derechos.

Estimada doctora, permítame girar un poco el tema de nuestra conversación. En una revisión de su obra, de los estudios que ha realizado, vemos que la filosofía que usted hace, se despliega en diálogo con las ciencias en lo general, pero en lo particular con las ciencias sociales. ¿Cómo

-
2. DIETERLEN, PAULETTE; *Sobre los derechos humanos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. Estudios Monográficos, vol. 7, México, 1985. DIETERLEN, PAULETTE (Comp.); *Los derechos económicos y sociales. Una mirada desde la filosofía*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2010.
 3. DERECHOS ECONÓMICOS SOCIALES Y CULTURALES.



entiende usted esta relación entre filosofía y ciencias? ¿Es una relación necesaria? ¿La filosofía hoy, en pleno siglo XXI puede hacerse al margen o autónomamente al trabajo que realizan otros campos del saber? No sé si por mencionar un ejemplo, ¿para Usted es posible una bioética sin diálogo, por decir algo, con las neurociencias?

» **PD:** Como mencioné anteriormente, creo que hay distintos modos de hacer filosofía. Hay temas que sólo le competen a ella. Esto lo vemos, por ejemplo, en el estudio de los clásicos. Sin embargo también debe hacerse filosofía con un diálogo abierto a otras disciplinas. Para estudiar la pobreza desde el punto de vista de la filosofía, me sirvieron mucho los datos que arrojan las ciencias sociales, por ejemplo la antropología y la economía. Aprendí que a

muchos economistas no les parece que se estudie la pobreza apelando exclusivamente al ingreso y al consumo. Actualmente el CONEVAL mide la línea de pobreza precisamente en derechos no satisfechos. Algunos antropólogos están muy atentos de observar cómo, en lugares patriarcales, funcionan los apoyos que se dan a las mujeres. El otro ejemplo que usted menciona, el de la bioética, es perfecto para entender el diálogo de la filosofía con otras disciplinas. Creo que los filósofos como los médicos, veterinarios, biólogos, abogados se han visto favorecidos por trabar en grupos disciplinarios distintos.

» **HL:** Este tema, la relación entre filosofía y ciencias sigue generando debate, para unos es una discusión estéril lo mismo porque no entienden que se siga afirmando la posibilidad de acceder a la realidad y explicarla desde perspectivas disciplinares. Para otros, lo absurdo radica en pretender que la filosofía tenga que recurrir a otros saberes, cuando ella misma tiene todas las posibilidades (teóricas y metodológicas) de generarlos. En muchas escuelas de filosofía se le sigue entendiendo a la filosofía como un asunto de conceptos y categorías, como un ejercicio de abstracción que nada tendría que ver con la realidad política, social o cultural. O como es el caso del Instituto de Filosofía, que apostamos por provocar el diálogo entre la filosofía y las ciencias, pero no tenemos los cómo. Usted no sólo ha sido docente por años, fue directora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, fue presidenta de la Asociación Filosófica de México. Con toda seguridad ha pensado y debatido al respecto, ¿Qué piensa sobre este debate, sobre esta relación? ¿Cómo enfrentarla?

» **PD:** Me parece que tiene la razón sobre, por un lado, debatir este tema, y por otro, de que es difícil. Cuando se estudia filosofía debe haber cierto grado de humildad para pensar que las demás ciencias tie-

nen mucho que decirnos. Es difícil porque también hay que convencer a los demás que los filósofos pueden decirles muchas cosas que seguramente les servirán. Creo que esto se logra poco a poco. Hay que dejar nuestras “capillas” y permitir que los no filósofos entren a ellas. Lograr la interdisciplinariedad es cuestión de tiempo pero se tiene que lograr.

» **HL:** ¿Cómo? ¿Qué pasos podemos dar? ¿Cómo salir del atolladero en el que estamos en este país, respecto del poco reconocimiento que se le da a la filosofía?

Hay que dejar nuestras “capillas” y permitir que los no filósofos entren a ellas. Lograr la interdisciplinariedad es cuestión de tiempo pero se tiene que lograr.

» **PD:** El primer paso es unirnos, el segundo ser humildes. Se requieren cosas concretas como el fortalecimiento de la Asociación Filosófica, reuniéndonos y comentando los temas que nos ocupan. Pero eso supone superar nuestros prejuicios. Aunque hemos dado avances, aún persiste la tendencia a trabajar solos, a pensar desde nuestras capillas, para superar esta situación necesitamos respetarnos, reconocer nuestros campos y nuestras relaciones.

» **HL:** Su trabajo como investigadora, como docente de diversas universidades, como coordinadora de proyectos y los diversos cargos que ha ocupado, le permi-

ten tener una visión amplia de la realidad filosófica de este país ¿qué nos diría si le pregunto por el estado actual de la filosofía en México? ¿Cómo andamos respecto a otros países, respecto de nosotros mismos, nuestras búsquedas y apuestas; hace poco más de medio siglo se debatía sobre la posibilidad o imposibilidad de una filosofía auténtica y originaria, muchos se subieron a la mesa de ese debate, otros optaron por caminos diferentes, en su lectura, ¿sigue viva esa discusión, tiene sentido plantearla? ¿Nuestra filosofía, nuestros planteamientos, están a la altura de otras filosofías, están a la altura de las exigencias que nos plantea la realidad?

» **PD:** El papel de la filosofía es sumamente importante pero hay que defenderlo. Hace pocos años se quiso quitar de las materias de las escuelas de educación media superior. Sin embargo se dio la batalla y se quedaron. Tenemos que hacer un esfuerzo muy grande por conservarla, que tenga una voz en la sociedad, que tenga una labor crítica, que proponga argumentos. Sin embargo, ahora estamos, a nivel nacional, en un estado pavoroso. Somos testigos de terribles violaciones a los derechos humanos, la pobreza sigue creciendo, la violencia se muestra en todo México. Tenemos que trabajar mucho y pensar como lo hizo Kant en las condiciones de posibilidad de la paz perpetua. Ahora, como lo he dicho en varias ocasiones, cuando la razón calla, la violencia habla.

» **HL:** Dra. Paulette, agradezco su amabilidad en otorgarnos este espacio para dialogar con usted.

» **PD:** Gracias a ustedes por la consideración que han tenido para con mi filosofía.

Licenciatura en Filosofía

modalidad no escolarizada



Informes: (33) 36 31 09 43/34 ext. 1102
www.if.edu.mx



Instituto de Filosofía
dialogar para construir... una filosofía para la vida

TOMAS DE POSICIÓN SOBRE LA DESOBEDIENCIA CIVIL, LA PENA DE MUERTE Y LA COMUNIDAD DE CONVICCIÓN*

MARTIN BUBER**

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

Martin Buber murió el 13 de Junio de 1965 en Jerusalén a la edad de 87 años. Había nacido el 8 de Febrero de 1878, en Viena. En el mundo de habla hispana es conocido sobre todo por sus libros *Yo y Tú*, *Caminos de utopía*, *El diálogo* y *¿Qué es el hombre?*. Poco a poco se van publicando otros escritos hasta ahora solo accesibles en alemán, su lengua original, o en otras lenguas. El volumen titulado en alemán *Nachlese* (literalmente, *post-lectura*) recoge un conjunto de escritos del pensador judío que se extienden desde su temprana juventud (1902) hasta su senectud (1964). Buber aceptó su publicación que él mismo entendió de este modo:

Son una Post-lectura en el sentido exacto de la palabra. Según la cual el punto de vista de quien ha hecho aquí la selección no se puede captar aquí de una forma objetiva como en otra colección de escritos. Para la selección de lo que se ha tomado del compendio literario de todos estos años –la pieza más antigua proviene del año 1902, la más reciente, de 1964– no se ha elegido otro principio que este: solo corresponde aquí aquello y solo aquello que aún hoy me sigue pareciendo expresión duradera y digna de una experiencia, de un sentimiento, de una determinación, sí, incluso, de un sueño. De acuerdo con esto he tomado aquí algunos poemas. También podría nombrar esta colección con el nombre de “testimonio”.¹

Hemos elegido cuatro de estos escritos que, en conjunto, giran en torno a una preocupación común, en la que Buber expresa su pensamiento ya sea con la frescura poética de la juventud, ya con la espontaneidad del hombre experimentado que reacciona y toma posición frente a problemas éticos y políticos. Los presentamos aquí, con la esperanza de que le resulten sugerentes al lector, tanto para establecer un diálogo, tanto con su autor como con la *realidad que hoy y aquí nos toca enfrentar*.

Luis Armando Aguilar Sahagún

*Para saber más: *Yo y Tú*, escrito en 1923, es la obra mayor del autor y en la que mejor expresa su pensamiento dialógico.

* Textos tomados de BUBER, MARTIN; *Nachlese*, Lambert Schneider, Heilderberg, 1966, Traducción de Luis Armando Aguilar Sahagún.

1. En el Epílogo a *Nachlese*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1966, pp. 261-262. Traducción de Luis Armando Aguilar Sahagún.

Tres estrofas para la época que está llegando a ser (1926)

1

Nuestra esperanza es demasiado nueva y demasiado antigua –.
No sé qué nos quedaría
si el amor no fuese violencia transfigurada
y la violencia, amor errante.

2

No declares: “¡Que solo el amor domine!”
¿Acaso lo quieres demostrar?
Pero declara: Cada mañana
quiero cuidar los límites
entre el Sí al acto de amor y el No al acto de violencia.
Y, presurosamente, honrar la realidad.

3

No podemos librarnos
de ejercer violencia,
No podemos huir de la coerción
Ni podemos evitar afligir al mundo.
Así que, prudentes con los dichos,
Y poderosos con las contradicciones,
¡Amemos con fuerza!

Sobre la “Desobediencia civil” (1962)

En el centésimo aniversario de Henry Thoreau

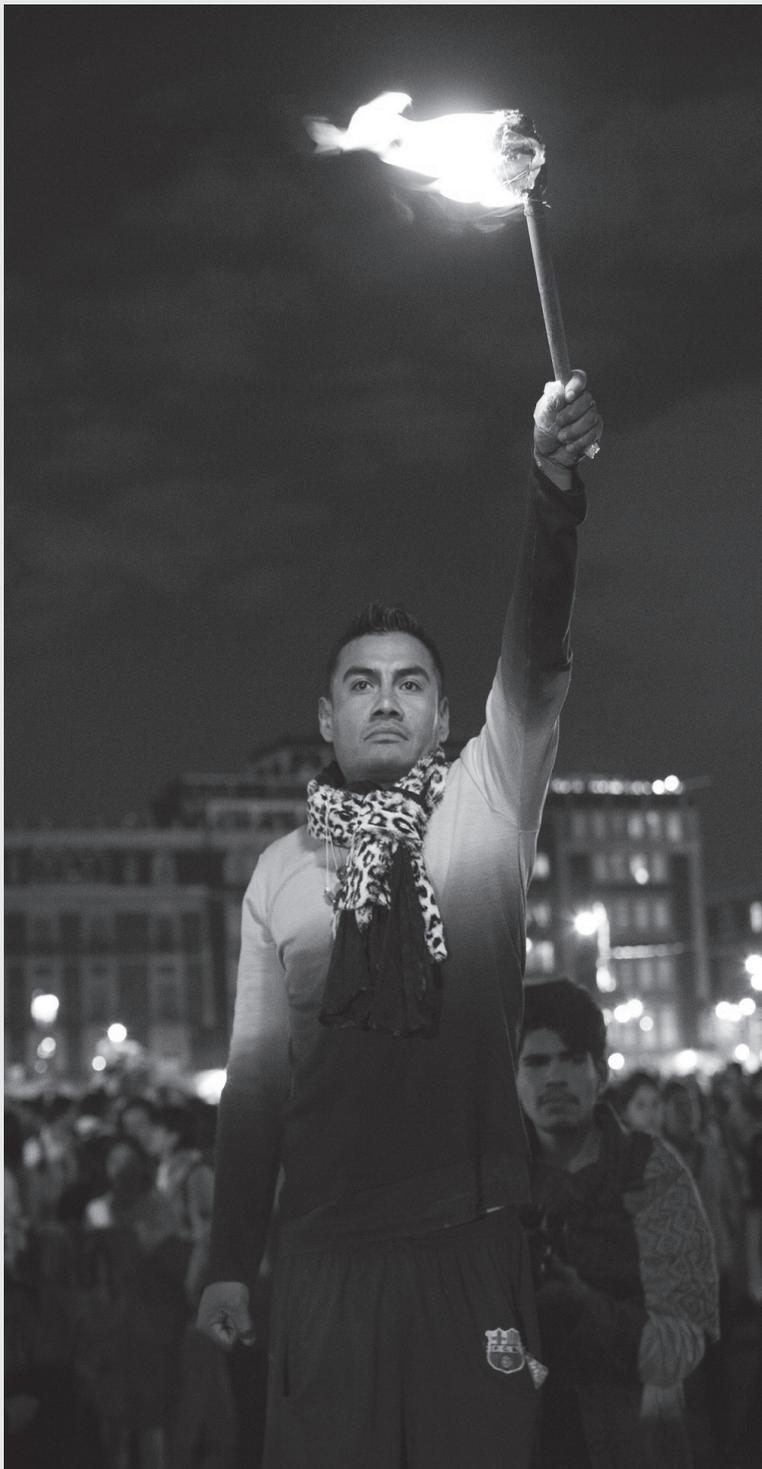
Hace ya casi sesenta años de haber conocido el tratado de Thoreau sobre la “desobediencia civil”. Lo leí con el fuerte sentimiento: eso es algo que me concierne directamente. Pero fue mucho más tarde que comprendí de dónde venía el sentimiento. Era lo concreto, lo personal, el “aquí y ahora” en el escrito lo que me ganó el corazón. Thoreau no formuló un principio general como tal; él describió y fundamentó su actitud en una situación histórico-biográfica determinada. Apeló de tal manera a sus lectores en el ámbito de esta situación que les era común, que el lector no solo se enteró por qué Thoreau actuó entonces de esa manera, sino que también –en la medida en

que este lector solo fuese honesto y libre- que él mismo, el lector en un caso dado debería de actuar de esa manera, si de lo que estaba en juego era realizar su existencia.

No se trata aquí simplemente de uno de los muchos casos concretos en la lucha de una verdad impotente, en contra de un poder que se ha vuelto enemigo de la libertad, de la verdad. De lo que se trata, es del señalamiento muy concreto del punto en el que esta lucha se convierte más y más en obligación del hombre *como hombre*. Por cuanto Thoreau habla de su situación histórica tan concretamente como lo hace, dice de la manera correcta lo válido para toda la historia humana.

*Para saber más:

La desobediencia civil es el título de una conferencia escrita por Henry David Thoreau que se publicó en 1848. En este escrito Thoreau explica los principios básicos de la desobediencia civil que él mismo puso en práctica en el verano de 1846.



Una vez más sobre la “desobediencia civil”(1963)

Una y otra vez se me pregunta en qué se puede mostrar la legitimidad de la *civil disobedience*, –no en una determinada situación histórica, sino en general- .

A ello, ante todo, no sé responder otra cosa que: desobediencia de tal tipo es lo correcto si es obediencia en verdad, obediencia frente a una instancia superior, con mayor exactitud, a la que aquí y ahora no se obedece. Obediencia frente a la máxima instancia. Entonces se me replica con una nueva pregunta: ¿De dónde conozco entonces el mandato de la instancia suprema para esta situación ahora y aquí? Se puede traducir esta pregunta en el lenguaje de la imagen evangélica: “¿En dónde está la frontera de lo que, en cada caso, le debo de dar al César?”

Todo intento de responder a esta pregunta al nivel de una conceptualización de validez definitiva inobjetable tiene que errar. Lo absoluto no se puede mostrar en nuestro mundo como superior a todo lo relativo, porque los simios del absoluto, con sus potentes voces, saben exponer sus pretensiones con los medios dialécticos requeridos, cada cual la suya, para estigmatizar efectivamente la desobediencia.

Todo César, todo cesarismo, lo mismo da en qué medida, la forma en que aparezca, todo poder histórico consistente, figura frente a los subordinados como siendo constituido por gracia de Dios, cualquiera que pueda ser el nombre que ese dios pueda llevar.

Con ello, finalmente, nos vemos en la necesidad de poner fin al preguntar y al responder en conceptos generales, para poner inequívocamente en claro, que sin cesar la situación se ha de mantener a la vista preguntando y respondiendo. No tengo que decir en dónde comienza

legítimamente mi desobediencia obediente para toda época y lugar, sino dónde comienza ahora y aquí.

Pero en la situación que vivimos se ha vuelto más fácil decir eso que en ninguna otra época anterior del género humano.

Pues poco le falta al hombre para que, mediante sus propias acciones, deje que se le vaya de las manos su parte en la determinación de su destino.

Los omniabarcantes preparativos de hoy son atinados. Se rehúsan a la representación de qué posibilidad se abre precisamente mediante estos preparativos. Es la posibilidad de que en el curso de las sorpresas bélicas que se superan unas a otras de parte de ambos contendientes², por así decirlo –en la aparente permanencia de las los mandatos humanos– lo más peligroso de lo que tenemos entre manos continúe el juego autónomamente, hasta que logre transformar el cosmos humano en un caos, más allá del cual no somos capaces de pensar.

¿Pueden los soberanos del momento poner un alto a la maquinaria que solo en apariencia dominan? ¿Podrán proteger todavía a tiempo de la guerra pantécnica? Con otras palabras: ¿Aprenderán a hablar uno a otro sobre la realidad, en lugar del habitual modo “político” de hablar que pasa de largo uno junto al otro sobre poderosas ficciones, es decir, clarificar los intereses reales de ambas partes, comparar los contrastantes y los comunes, y sacar las consecuencias de esta comparación, que hoy cualquier ser pensante independiente es capaz de hacer? Pero si los soberanos del momento, como lo creo, no lo pueden hacer ¿Quién tendría aún que salir al paso a tiempo si no los “desobedientes”, que personalmente salen al encuentro del poder que se desvía como tal? ¿No tiene que estar listo un frente planetario, listo no como, en otras circunstancias, frentes para la lucha, sino para la conversación salvadora? ¿Pero quiénes son éstos, si no aquellos que escuchan la voz que los interpela desde la situación, la situación de la crisis humana?



2. Buber alude a las grandes potencias que determinaron la llamada “Guerra fría” después de la segunda guerra mundial. El bloque Soviético, por una parte, y los Estados Unidos y sus respectivos aliados. N. del T.

Sobre la pena de muerte (1928)

Mi respuesta a las preguntas que se me han planteado puedo resumirlas en los siguientes enunciados:

1. La pena de muerte es un suicidio parcial sin sujeto legítimo;
2. no tiene un efecto disuasivo. Mediante su horror, su efecto es el sumergir a los hombres, perturbando, aún más en su confusión;
3. en orden a su finalidad se han de poner límites a la auto-protección de la sociedad, que una y otra vez se han de poner a prueba.



Sobre el problema de la “comunidad de convicción (1951)

En una comunidad de convicción verdaderamente viva se debería de poner a prueba y de renovar una y otra vez la convicción común; los “compañeros de ideas” deberían de aclararse unos a los otros los modos de pensar que amenazan con formar una costra; constantemente deberían ayudarse unos a otros a alcanzar nuevas visiones sin prejuicios, a confrontarse con la realidad en transformación. Sí, el exponerse recíprocamente, el recíproco dar-a-ver, el recíproco probar y corregirse en la visión común tendría que ser el proceso mediante el cual la convicción renace siempre de nuevo. En lugar de eso, en general, no se suele insistir en otra cosa que en que uno mismo y los otros se mantengan firmes en lo que ya se ha acordado; se sabe cómo reprimir, en uno mismo y en los demás, la fuerza para reflexionar desde el fondo, es

decir, para concebir de nuevo la sustancia de verdad de la convicción; mediante los anteojos obligados se corrigen los hechos; se evitan exitosamente los auténticos encuentros, es decir, los que necesariamente reavivan; finalmente, la tozuda camarilla, a la que aún se le nombra comunidad de convicción, ya no es para sus miembros un campo abierto, sino, a lo más, un aprisco. A partir del estado de la autonomía de todos que posibilita la relación viva de todos con todos, el vínculo humano retrocede a la situación pre-humana que solo conoce dos elementos esenciales: En el trasfondo, el “esto de aquí” que aglutina, dentro de lo cual no hay lugar para la existencia especial; y a partir del trasfondo, abriéndose paso, el amenazante “lo de allende”, también él sin toda existencia personal, sin forma, solo apenas un contorno.

DESPRECIO, POTENCIAL NORMATIVO Y PROGRESO MORAL

JAIME TORRES GUILLÉN*

Resumen: El artículo defiende la idea de que es en la base moral donde habría que investigar la constitución de sujetos políticos que participan activamente contra las decisiones del poder que impiden la democratización de las relaciones sociales, el desarrollo y cuidado de la vida. La tesis principal del ensayo sostiene que el progreso moral en las sociedades que aspiran a democratizarse, es resultado de una lucha por el reconocimiento, que tiene su raíz en los procesos y dinámicas de agravio moral. Por lo anterior, estudiar la experiencia de agravio y desprecio en escenarios de conflicto social, y la configuración política de sujetos sociales a raíz de la toma de consciencia moral, es un camino para entender que el reconocimiento juega un papel político para la construcción de una sociedad más justa y democrática.

Palabras clave: Desprecio, norma, teoría crítica, progreso moral.

*Licenciado en Letras por la Universidad de Guadalajara, Maestro en Filosofía y Doctor en Antropología Social. Director de la Revista *Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias humanas* y Profesor del **Instituto de Filosofía, A. C.**

Introducción

En las sociedades actuales existen dinámicas de desprecio moral. No son pocos los grupos e individuos que han sido agraviados a partir de las relaciones sociales asimétricas y de exclusión de las sociedades capitalistas. En los últimos años, grupos amplios, se han identificado en sus diferentes luchas no sólo por conflictos socioeconómicos, sino también por el grado de indignación que causan ciertas acciones de Estado y clases dominantes que afectan directamente sus vidas. Esto es, la convergencia ha sido en un nivel moral y a veces político. Pero han sido pocos los grupos sociales en los que

ha existido un grado de continuidad entre su sentimiento de indignación y la acción política que busca normar de manera democrática y justa, la vida social.

Una de las razones del por qué existe dificultad entre los movimientos sociales, para transitar de la indignación a la política, se debe a que la clase dominante o el Estado, obstaculiza el tránsito del sentimiento de indignación a la acción social, mediante dispositivos discursivos, morales y políticos legitimados. Se trata de una medida que desarticula toda gramática moral que se asoma en los sentimientos de



los indignados, una vez que éstos se comunican y hablan de los agravios de los cuales son víctimas.

La tesis principal del artículo sostiene que el progreso moral en las sociedades que aspiran a democratizarse, es resultado de una lucha por el reconocimiento, que tiene su raíz en los procesos y dinámicas de agravio moral. Por lo anterior, la hipótesis de trabajo supone que explorar las experiencias de menosprecio moral en algunos sectores de las sociedades capitalistas, aporta elementos para probar si la indignidad, humillación, maltrato físico, injuria o deshonra, se presentan como potenciales de resistencia política y constitución de sujetos en los contextos actuales. Se trata de contribuir, desde una especulación filosófica, específicamente de la filosofía política, a las perspectivas sociológicas y antropológicas, sobre las formas alternativas de participación política y construcción de la vida democrática.

El trabajo se dividirá en tres partes. La primera aclara la manera en que se entiende el conflicto desde el fenómeno del desprecio moral; también, se describe una tipología de éste y el vínculo que pudiera tener el ejercicio filosófico con las investigaciones científicas sobre el desprecio, para abonar a la construcción de instituciones justas. En la segunda, se presentan los principales límites a los que se enfrenta

tanto la articulación del discurso moral de los agraviados, como el desarrollo de un estudio crítico sobre los potenciales normativos para la acción política. Por último, se argumenta en el tercer apartado que la base moral de los indignados, sería el valor político para la lucha por el reconocimiento a partir de la neutralización de las ideas de justicia de la clase dominante, y la construcción en un nivel normativo, de las experiencias morales de los despreciados.

Conflicto y desprecio moral

Es común entender el conflicto como un derivado de las desigualdades en la vida material. No se falta a la verdad si se dice que en el ámbito económico, se generan las principales discordias entre los miembros de las distintas sociedades. Sin embargo, cabe reconocer que en la vida social, también existen conflictos cuya raíz radica en la cultura, la religión o la moral. Esto no quiere decir que ahí, las relaciones materiales ya no se entiendan como la principal causa del conflicto, más bien, se incluyen en ella elementos no económicos que también ofrecen explicaciones de las distintas tensiones que se gestan al interior de las sociedades.

Dicho lo anterior, uno de los supuestos que guía este trabajo expresa que las luchas sociales no sólo se gestan a partir de déficit en la distribución de las riquezas o las desigualdades económicas, también se originan por dinámicas de desprecio moral, que afecta el reconocimiento o la dignidad de diversos grupos y personas. La indignación que sienten los agraviados de una determinada sociedad, es en buena medida causada, no sólo porque se les limita la reproducción material de la vida, también por obstaculizar sus proyectos de autorrealización personal. Lo que interesa aquí es entender el conflicto desde el desprecio moral que sentirían los agraviados, una vez que se les ha vulnerado su persona.

Debe quedar muy claro, que el artículo no afirma que en los casos de conflicto derivado del desprecio moral, el análisis se distancia de una explicación materialista. Como bien lo expresa Avishai Margalit, “no sólo una conducta es responsable de humillación, también las condiciones materiales de vida pueden ofrecernos un criterio para discutir el tema de la humillación”.¹ Tampoco supone que en los conflictos sociales existen dos experiencias de injusticia: una material y otra simbólica; que una atañe a la redistribución económica y otra al del reconocimiento. La tesis que aquí se defiende es que todas las experiencias de injusticia son formas de negación de la vida, sea en un nivel económico, de reconocimiento o de falta de respeto y estima. De esta manera, analizar la apropiación de la plusvalía como espacio social de explotación y resistencia, no está en oposición al análisis de la experiencia social de agravio.

Lo que sí es un hecho, es que, en la vida social, no sólo cuenta que las personas accedan a un bienestar material para su existencia, también se busca la autonomía individual y la autorrealización exitosa en la experiencia de reconocimiento público. Las personas pretenden, en la mayoría de los casos, que su identidad no se mancille, posibilitar la atención afectiva, la igualdad jurídica y la estima social. Cuando esto no sucede, aparece el fenómeno del desprecio.

Ahora bien, existen tipos de desprecio² que vulneran la vida de las personas en aspectos muy puntuales. Por ejemplo, la tortura o violación, desactiva la confianza que los individuos tienen de sí mismos. Esto sucede porque el grado de humillación es tal, debido no tanto al dolor corporal como al sentimiento de agravio del que queda sin defensa alguna ante la voluntad de poder de otro sujeto.

Por tanto, el reconocimiento de que aquí se priva a la persona por el desprecio es el evidente respeto de aquella disposición autónoma sobre el propio cuerpo, respeto que por su parte sólo ha sido adquirido en la socialización por medio de experiencias de inclinación emocional. La lograda integración entre cualidades corporales y espirituales de comportamiento se romperá ulteriormente en cierto modo desde fuera, y por ello se destruye persistentemente la forma más elemental de relación con uno mismo: la confianza en sí mismo.³

La exclusión social es otro tipo de desprecio moral. En el plano jurídico, este agravio vulnera la capacidad que tienen las personas para asumirse como sujetos de derechos y obligaciones. En el plano moral, les impide ser sujetos de responsabilidad y por tanto, de autorrealización, dignidad y aprobación social. Las personas cuando no son reconocidas en el pleno ejercicio de sus derechos, se les excluye de la capacidad para formular juicios de tipo político, jurídico o moral; “en esa medida, con la experiencia de la privación de derecho se da típicamente también una pérdida de autoestima, de la capacidad de referirse a uno mismo como interlocutor en igualdad de derechos con sus congéneres”.⁴

El que en la esfera pública se reconozca a los sujetos por su singular manera en que construyen su vida, se le conoce con el nombre de aprobación social. Cuando esa determinada forma de autorrealización es negada, se vulnera la dignidad de las personas por lo que estamos ante un tipo de desprecio moral. De esta manera:

1. MARGALIT, AVISHAI; *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 21.

2. En esta parte de la exposición, sigo a HONNETH, AXEL; “Integridad y desprecio: motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, en *Isegoría*, 5, 1992, pp. 78-92.

3. *Ibid.* p. 81.

4. *Ibid.* p. 82.

La degradación valorativa de determinados patrones de autorrealización tiene como consecuencia, para su portador, que tales patrones no puedan referirse a la realización de su vida como a algo que dentro de su comunidad tuviera una significación positiva; para el individuo se da también típicamente, junto a la experiencia de una devaluación social semejante, una pérdida de autoestima personal y de la oportunidad, por tanto, de poder comprenderse a sí mismo como un ser apreciado por sus cualidades y capacidades características.⁵

En función a estos tipos de desprecio, se puede explorar en un nivel empírico, la relación que guardan los conflictos sociales con el nivel de la vida moral. Si la discordia entre los distintos grupos de una sociedad, no sólo tienen su explicación en el desajuste material que genera ciertas políticas de distribución económica, sino también en el grado de vulneración moral, entonces es pertinente estudiar el conflicto desde este ámbito. Esto no es algo nuevo, en los estudios que E. P. Thompson⁶ abordó sobre las huelgas de las muchedumbres de la Inglaterra del siglo XVIII, observó que éstas obedecían a una lógica y una disciplina moral que representaba la rebelión de la comunidad. Por su parte Barrington Moore,⁷ explicó las situaciones de humillación o injusticia que ciertos grupos aceptaban y otros rechazan mediante la rebelión. Tam-

bién, en el trabajo central de Axel Honneth⁸ existe un interés por la crítica inmanente de la realidad social, en especial, por hacer referencia al sufrimiento humano y a la conciencia de la injusticia desde un enfoque moral.

En el plano filosófico, el estudio de las dinámicas del desprecio desde el ámbito ético, político o del derecho, tendrían a bien aportar criterios para el análisis científico social de dichas dinámicas. Es decir, de la argumentación filosófica sobre el tema, tendrían que extraerse criterios y conclusiones que contribuyan a la deliberación sobre “la garantía social de relaciones de reconocimiento que sean capaces de proteger lo más ampliamente posible a los sujetos contra la experiencia del desprecio”.⁹ En ello, se trataría de aportar a la comprensión de las instituciones como estructuras en continua construcción del vivir-juntos, los diferentes, en una comunidad histórica. Entendidas así, las instituciones no sólo regulan intereses o roles sociales, sino contribuyen a la cohesión humana y existencia de sus miembros. Al evitar las dinámicas del desprecio y la vulneración sistemática de las condiciones del reconocimiento, se enriquece la noción de justicia procedimental con los recursos de la filosofía y se desplaza la idea de “institución” como generadora de rabia o indignación social.¹⁰

En el ámbito filosófico ha predominado de manera abstracta, el esquema kantiano del respeto recíproco entre personas

5. *Ibid.*

6. THOMPSON, E. P., *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad pre industrial*, Crítica, Barcelona, 1979. Véase también: SENNETT, R. & COBB, J., *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge University Press, London, 1977.

7. MOORE, BARRINGTON; *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM, México, 1989.

8. HONNETH, AXEL; *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona, 1997.

9. HONNETH, AXEL; “Integridad y desprecio: motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, en *Isegoría*, 5, 1992, p. 83.

10. Es cierto que las instituciones pueden humillar, pero también pueden ser justas. La mera presencia de instituciones no desencadena en automático la humillación. Cfr. MARGALIT, AVISHAI; *op. cit.*, p. 25.



libres e iguales. A éste se han sumado aquellos que privilegian el reconocimiento de la alteridad, esfuerzo mutuo por el bien respectivo del otro (cuidado de sí como otro) y la imputabilidad (capacidad de ser responsable con solidaridad y riesgo compartido). En todos ellos se ha propuesto que la relación social, desde un punto de vista ético, debe estar libre de dominación y en buena medida, el conflicto social se ha interpretado no como una lucha por la conservación de sí mismo, sino como una lucha por el reconocimiento. En la cabeza de los filósofos, las relaciones sociales tienden a madurar en su aspecto moral (ética pública) una vez que tales esquemas resultan correctos en su aspecto analítico. Sostengo que habría que dar un paso más: vincular el ejercicio filosófico con las investigaciones científicas sobre el desprecio moral,¹¹ con el objeto de contribuir a la construcción de procesos normativos que sirvan de criterios jurídicos y éticos a quienes son responsables de las instituciones.

Sobre los límites de los potenciales normativos para la acción

Ha pasado tiempo desde que nos percatamos del fracaso de la transformación del mundo. Hoy sabemos que aquella promesa de la praxis revolucionaria ha quedado

indefinidamente aplazada. El marxismo confió en sus predicciones: el conflicto y la escasez se verían reducidos una vez que la sociedad comunista llegara a instalarse en el mundo, por tanto, la preocupación cotidiana o filosófica sobre la justicia quedaría sin efecto. Pero la sociedad comunista imaginada por Marx no llegó, antes bien las sociedades actuales siguen montadas en la base del intercambio capitalista, por lo que, la injusticia económica y moral se mantiene intacta.

Como consecuencia del efecto esperado por el marxismo en torno a la irrupción de la clase obrera como sujeto de la transformación social, no pocos pensaron que la moral proletaria situada en determinado contexto, sería la base normativa una vez consumada la revolución comunista. Es decir, no habría ningún problema en identificar una teoría normativa comunista, con la moral históricamente situada del proletariado. Esto no sucedió en ninguna parte. En realidad hoy es uno de los problemas centrales de toda teoría crítica: ¿Cómo vincular la moral de los sujetos con intención de transformar el mundo con una teoría normativa de justicia? Además, no sólo es un problema filosófico, lo es también de las ciencias sociales debido a que, “si la teoría no solo quiere afirmar genéricamente los criterios morales que sirven de base para

11. Al respecto véase: TORRES GUILLÉN, JAIME; “Sobre el desprecio moral. Esbozo de una teoría crítica para los indignados”, en *Espiral*, núm. 58, vol. XX, Septiembre-diciembre de 2013, pp. 9-35.

su crítica de la sociedad, tiene que demostrar formas empíricamente operantes de moralidad, a las que se pueda referir de manera fundamentada.¹² La crítica social debe contar con una normativa vinculada a una moralidad históricamente operante, de otra manera es sólo un grito en el vacío.

Pero esta vía es complicada para el pensamiento crítico. Después del atardecer del marxismo, el potencial normativo de los movimientos sociales o de grupos y sectores agraviados parece controlado por el Estado y las clases dominantes que lo hegemonizan. También, en buena medida lo mediatiza el consumo de masas, el cual, en concreto, compensa la vida material y simbólica de los dominados con ideologías que llevan a los indignados a detentar actitudes privatistas de consumo. Ante esto, existe un problema para la teoría social ¿Cuáles serían las categorías con que se pudiesen descifrar formas de moralidad activa de los indignados? Sobre todo porque “muy probablemente, detrás de esta fachada de integración del capitalismo tardío, se halle escondido un campo de conflictos práctico-morales en los que se reproduzcan los viejos conflictos de clases en nuevas formas, ya sea socialmente controladas o altamente individualizadas”.¹³ Sin duda la teoría crítica está en problemas al intentar “mejorar las interpretaciones y comprensión de la conducta política, difícil de aprehender, de los grupos subordinados”.¹⁴

Existe otro problema para el pensamiento crítico: las representaciones sobre la justicia que se elaboran en las clases dominantes, justificadas en buena medida por la academia, aparecen vinculadas de

manera “natural” a la vida social, mientras que la moral no escrita ni legitimada de las víctimas, es, en muchas ocasiones, sólo una desaprobación del actuar de las instituciones. En una palabra, los despreciados sólo tienen conciencia de injusticia, pero no un sistema positivo de principios de justicia.

Esto quiere decir que la conciencia de injusticia de los indignados sólo niega el orden moral institucionalizado que ha permitido, por ejemplo, un agravio a las personas, pero no existe un sistema conceptual o una consistencia argumentativa de la conciencia moral cotidiana, que permita normar las acciones de los sujetos. Se podría decir que no existe un tránsito del sentimiento de agravio a principios axiológicos que sean formulados de manera positiva, debido a que, “la moral social de las capas sociales inferiores presentan un conjunto de reivindicaciones de justicia reactivas, no armonizadas entre sí”.¹⁵

En suma, los límites a los potenciales normativos para la acción, son los conocidos controles sociales a estas experiencias de injusticia: impedir la comunicación entre los agraviados que atente contra el consenso “natural” del dominio social; desaprobar en los medios masivos el discurso de los dominados; individualizar la injusticia social; y desarticular todo apoyo o solidaridad con los agraviados. Todo esto desvanece los potenciales morales para la acción de las víctimas y se dejan intactas las normas hegemónicas de la clase dominante.

Si este diagnóstico es correcto, es necesario pensar en una teoría crítica que no se limite sólo a cuestionar la

12. HONNETH, AXEL; “Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos para la acción” en *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid, 2011, p. 55.

13. *Ibid.* p. 58.

14. SCOTT, JAMES C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México, 2000, p. 20.

15. HONNETH, AXEL; “Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos para la acción”, *op. cit.* p. 59.

Tras la fachada de la completa integración social en el capitalismo actual, se esconden heridas morales y psicológicas que una vez visibilizadas, publicitadas y positivamente normadas, se convierten en fuentes reales de rebelión, autonomía, crítica y lucha social.

estructura, organización y desarrollo de la sociedad capitalista actual, sino que ofrezca elementos para construir a lado de los agraviados, una teoría normativa para la acción que tenga validez en la vida de las instituciones que aspiran a democratizarse. Esto quiere decir que habría que atacar la sociedad del intercambio en dos frentes: por un lado, quienes padecen los efectos del capitalismo, tendrían que luchar por el reconocimiento de su vida moral, mientras no se vea cerca el final de este sistema histórico; por otro, el pensamiento crítico debería construir bases teóricas políticas y morales, cuyo resultado fuera la legitimación del reconocimiento como fenómeno fundamental para la conformación de relaciones sociales justas y democráticas.

Base moral y valor político

Ante el problema que representan los límites a la expresión moral de los indignados, sostengo que una filosofía crítica desde un aspecto moral y político, podría apoyarlos en la traducción de esa conciencia de injusticia expresada en los sentimientos de las víctimas, en una moral para el orden social. Sería una construcción axiología derivada de la experiencia del desprecio que potenciaría el código lingüístico y cultural de las clases oprimidas en la vida social. Desde luego que aquí sólo lo esbozo en términos especulativos, en realidad los estudios empíricos tendrían que poner a prueba el potencial normativo de la expe-

riencia moral de estos grupos sociales para el progreso moral. Se trataría de captar el potencial normativo de agrupaciones socialmente oprimidas, para observar si éste puede ser aprovechado en el progreso histórico de la humanidad. Supongo que en los sujetos que padecen agravios y desprecio en el escenario de nuestros contextos, es de donde pueden surgir los potenciales psicológicos y morales que forman las bases sociales de la rebelión, la autonomía y la crítica social.

Aunque estas ideas aun las entiendo como sugerencias (considero que su mayor temple estaría en los estudios empíricos), en su nivel especulativo podría esbozar algunos trazos filosóficos. De entrada afirmo que habrá que vincular la reflexión política con todos los intentos por escribir la historia con “los de abajo”, los agraviados y despreciados de la historia. En segundo lugar, habría que separar las ideas de justicia formuladas en la cultura burguesa de la academia y los expertos, de la moral operante de las clases oprimidas. En tercer lugar, se tendría que seguir con los estudios sobre los discursos públicos u ocultos que cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento como crítica al poder del dominador.¹⁶ Esto por una razón: “cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista”¹⁷ de tal forma que será más difícil entender su rebeldía. Sin embargo:

16. SCOTT, JAMES C., *op. cit.* p. 21.

17. *Ibid.* p. 27.

Es posible rescatar narrativas históricas y hechos sociológicos que nos brinden evidencias sobre el fenómeno de la dignidad y la reputación mancilladas. Esto es, aunque existan problemas derivados de cuestiones económicas (Alquiler caro, salario bajo, desempleo, pobreza), las clases subordinadas en no pocas ocasiones discuten ante los poderes hegemónicos sobre su autoestima ofendida. La práctica de la dominación y de la explotación produce normalmente los insultos y las ofensas a la dignidad humana que a su vez alimentan un discurso oculto de indignación. Una distinción fundamental que se debería establecer entre las formas de dominación reside tal vez en los tipos de humillaciones que produce, por rutina, el ejercicio del poder.¹⁸

Los potenciales normativos que los agraviados detentan en su conciencia de injusticia, debe ser traducida en términos teóricos, sin olvidar la raíz misma de la experiencia de agravio. La base moral de los indignados sería el valor político para la lucha por el reconocimiento. Esto es, como las ideas de justicia de la clase dominante las justifican y legitiman en la academia, dejen sin efecto normativo las experiencias de los dominados. Pero se trata precisamente que la teoría crítica construya, en un nivel normativo, las experiencias morales de los despreciados de manera que la conciencia de injusticia de éstos, pueda aparecer en la escena pública. Es ahí, en el espacio público donde “el discurso moral de las élites aparece como natural y se practica así para afirmarlo.

Ahí se esconde su ejercicio real del poder”.¹⁹

Desde esta postura crítica, para la lucha anticapitalista no se tendría que esperar a que las “condiciones subjetivas” maduraran o a que los agraviados vencieran su “falsa conciencia” para emprender acciones revolucionarias. La historia está llena de episodios donde se muestra que la explotación material, humillación o agravio, son base para la resistencia política,²⁰ porque lo que vincula la condición del pobre, esclavo o asalariado con su conciencia, es su experiencia de agravio; lo que le permite proyectarse en resistencia política, no es si está madura la subjetividad, sino si su dolor y sufrimiento logra comunicarlo a otros semejantes a él.

Sólo si conquistan espacios autónomos para comunicar sus agravios, las clases subordinadas conquistan “la resistencia, que se gana y se defiende en las fauces del poder”.²¹ Por ello la clase dominante establece mecanismos de control y vigilancia para evitar que nazcan estos espacios. Su objetivo es evitar la comunicación y la creación de espacios autónomos donde se genere una cultura disidente que estimule reivindicaciones de la dignidad y sueños de libertad. La tarea de la filosofía crítica, en este caso, sería la de proporcionar elementos para traducir el discurso moral de los agraviados en normas legítimas que enfrenen las ideas de justicia y moral de la clase dominante. También, el proporcionar rutas críticas para el estudio empírico del desprecio moral y probar su potencial normativo.

Consideraciones finales

Ante los daños a la vida humana por parte de la sociedad del intercambio y sus insti-

18. *Ibid.* p. 31.

19. *Ibid.* p. 42.

20. Cfr. HOBBSBAWM, ERIC J., *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Crítica, Barcelona, 2001. RUDE, GEORGE; *Revolución popular y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1981.

21. SCOTT, JAMES C., *op. cit.* p. 149.



tuciones, no sólo materiales o económicos, sino morales y psicológicos, las personas que sufren experiencias de agravio regularmente presentan una serie de reivindicaciones de justicia social, que al ser sólo reactivas y no armonizadas entre sí, no alcanzan a convertirse en un potencial normativo para la acción, porque la clase dominante y la academia las considera incapaces de tener un código lingüístico o cultural que enfrente la irracionalidad de la sociedad capitalista.

Pero considero que la elaboración de convicciones axiológicas propias y una cultura cívica autónoma potencializa moral y psicológicamente no sólo la crítica al sistema dominante, sino la acción social dentro de él. Por desgracia los sistemas normativos hegemónicos, cualificados en las universidades e instituciones, al contener representaciones jurídicas relativamente coherentes entre sí, que elaboradas desde una perspectiva ficticia del observador neutral imponen los órdenes o principios de lo que se considerará una sociedad justa, hacen que hasta los grupos éticamente

más maduros (obreros, indígenas, jóvenes, mujeres) recurran desorientados a frases normativas estándar cuando se ven confrontados con problemas axiológicos del orden social.²²

Sostengo que una crítica o cuestionamiento al capitalismo y sus instituciones, es efectiva en el orden normativo, pero impulsado desde abajo. Esto es, que el progreso moral de los grupos, sectores o clases de agraviados, tendría que consolidarse con el tránsito de una evaluación y enjuiciamiento moral meramente afectiva (indignación) del statu quo, hacia una teoría normativa para la acción social, como enfrentamiento real al sistema de intercambio imperante. Se trata de atender contra el consenso del dominio social en cuatro rubros.

- a) Evidenciar todos aquellos procesos culturales de exclusión que no permiten la articulación de experiencias de agravio, porque se priva a quienes los sufren de medios lingüísticos y simbólicos para tematizarlos y teorizarlos en una axiología alterna a la de la clase dominante.
- b) Contrarrestar la infraestructura comunicativa que atenta contra la movilización solidaria de los sentimientos de injusticia.
- c) Construir una trama de experiencias de agravio que articulen las voces de la injusticia social, más allá del sentimiento de indignación con miras a consolidarlas positivamente, esto es en una teoría normativa para la acción social.
- d) En concreto: se trata de que los sentimientos de indignación o injusticia que se hacen públicos permitan extraer conclusiones directas respecto a la dimensión de la injusticia social-

22. HONNETH, AXEL; "Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos para la acción", *op. cit.* p. 62.

mente sentida.

La tarea del pensamiento crítico, en el caso que nos ocupa, si se compromete con los pobres, desposeídos e invisibilizados de la tierra, sería la de hacer circular el conocimiento que aclara las cosas que estudia desde una posición particular: la de quien está a la escucha del laboratorio de los sentimientos y que los traduce de tal manera que sean inteligible en el ámbito social y político. La teoría crítica coadyuvaría en la construcción de un sistema alternativo abstracto de normas que haga frente a la moral hegemónica vigente, porque con la sola pretensión de manifestar las injusticias socialmente sentidas, no se incorpora al espacio social un conflicto derivado del sistema capitalista en operación.

En síntesis, tras la fachada de la completa integración social en el capitalismo

actual, se esconden heridas morales y psicológicas que una vez visibilizadas, publicitadas y positivamente normadas, se convierten en fuentes reales de rebelión, autonomía, crítica y lucha social. Esto lo tendrían que realizar los indignados y agraviados con su experiencia y evaluación de lo que se considera justo y moral, aprovechando el recurso de los intelectuales y profesionales, con la conceptualización y la evidencia empírica del desprecio, su crítica y corrección normativa.

Los conflictos normativos son indicios de una conciencia de injusticia, que reclama visibilizarse para valorar su potencial de lucha. Las experiencias de agravio y desprecio, son fenómenos hasta ahora desaprovechados en la lucha social, en ellas es posible captar el potencial normativo para una acción colectiva que vislumbre intersticios de cambio y tal vez, de transformación social.



Revista Xipe Totek

Depto. Filosofía y Humanidades

Iteso

Periférico Sur 8585
45090, Tlaquepaque, Jal.

Suscripciones:

Juanita Ramírez Vázquez

Tel. (33) 3669-3434 ext. 3774

SER Y DIGNIDAD DE LAS PERSONAS. AUTOPOSESIÓN Y ENTREGA

LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN*

Introducción

¿Es posible separar el ser del valor de la persona? ¿Qué significa ser persona? ¿Son equivalentes ser hombre y ser persona? ¿Se trata de una cualidad empírica o metaempírica? ¿Es el ser de la persona del orden fenomenológico? ¿Tienen las personas, en cuanto tales, carácter ontológico? ¿Es el acceso a la persona de carácter metafísico o de carácter ético? ¿Cabría hablar del carácter religioso del ser personal? ¿Qué es, en último término, la dignidad que atribuimos al ser personal?

Responder a estas preguntas puede ocupar una vida o al menos un tratado. En este trabajo nos hemos propuesto un acercamiento a la realidad de la persona, sin pretender de ninguna manera agotarla. Partimos del supuesto de que se trata de una realidad inagotable, de un misterio. Pero consideramos que la rica tradición del pensamiento clásico sigue ofreciendo puntos importantes de apoyo para volver a plantear las preguntas, tomando en consideración

A los jóvenes desaparecidos de Ayozinapa. Contra la ignominia cometida a sus personas.

algunos aportes del pensamiento contemporáneo. Aquí lo haremos sobre todo a partir de los aportes de dos filósofos del Siglo XX: Robert Spaemann, Juan-Baptista Lotz.¹ No es casual que los pensadores que hemos elegido, como interlocutores sean cristianos. Al cristianismo se debe, por su origen, el concepto de persona tal como se ha afirmado en la historia de Occidente: un ser llamado a la existencia por el Dios que es origen de todas las cosas para comunicarle su amor, que es su propia vida. No se trata de una mera noción metafísica, sino hondamente religiosa y ética.

En la filosofía contemporánea el concepto de persona suele confundirse con el de sujeto. También suele negársele realidad en el orden ontológico –por relación al ser– para ser estudiada ya sea por nuevas formas de empirismo, como es el caso de algunas corrientes de psicología, o en las nuevas discusiones del neo-positivismo, en relación con la moderna filosofía de la mente.

El acercamiento que proponemos quiere dar una respuesta en medio de este tumulto de corrientes e ideas. Somos conscientes de

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

***Para saber más:** Robert Spaemann es autor de numerosos libros y artículos, traducidos a doce idiomas. Entre los más destacados traducidos al español se pueden citar *Crítica de las utopías políticas*, *Conceptos éticos fundamentales*, *Lo natural y lo racional*, *Felicidad y benevolencia*.

1. Spaemann tiene una clara proveniencia aristotélica; Lotz es uno de los representantes más destacados del llamado "tomismo trascendental" poco conocido en América Latina, a excepción, quizá, de otros como Bernard Lohrner y Karl Rahner.



que, en el orden teórico, es como “poner una pica en Flandes”. No pretendemos ninguna originalidad. Nos interesa reivindicar el concepto de persona no por el concepto mismo, sino por su referente, la realidad de las personas concretas que, sostenemos, somos todos los seres humanos, del principio al final de la vida y en cualquier situación. Se trata de un “concepto fuerte”. ¿Podría servir un “concepto débil” para reivindicar la dignidad y los derechos que de ella emanan? Si bien algunos pensadores posmodernos así lo consideran, no parece que su respuesta ofrezca una respuesta satisfactoria.

El subtítulo de este ensayo señala ya dos notas fundamentales de la persona que nos interesa subrayar. Son del orden tanto metafísico como existencial. Autoposición y entrega. Podríamos añadir la auto-trascendencia para denotar que el movimiento de entrega tiene un término que rebasa a la misma persona. La una es condición de la otra. No se trata de notas abstractas. Son aspectos de la existencia humana que la mantienen en tensión permanente. De la manera en que se viva y se resuelva, pensamos, depende el logro de la vida. He-

mos dividido el trabajo en dos partes. La primera es de carácter más antropológico y metafísico. La segunda, de carácter ético. Al final hemos intentado hacer algunas consideraciones de carácter conclusivo.

I El ser personal

Consideraciones preliminares sobre la realidad de las personas vivas

Cuando consideramos que algo es real le atribuimos “ser” por encima de su ser objeto. El ser que reconocemos, por ejemplo, en los animales se llama “vida”.² “Vida –escribe Aristóteles– es el ser de los seres vivos.” La vida, como nosotros mismos la experimentamos, no es un determinado estado complejo de la materia. No me experimento a mí mismo como un estado de algo que no sea ser humano. El hombre es, dicho aristotélicamente, *sustancia viviente*, por lo tanto, realidad auténtica y primaria, a partir de la cual pueden existir diversos estados. Ella misma no es un estado, sino portadora fundamental y lo más real de los estados. A esta sustancia le atribuimos la vida, es decir, ser sí misma.

2. Seguimos aquí el análisis de SPAEMANN, ROBERT, *Schritte über uns hinaus II*, Kletta, Stuttgart, 2011.

En la palabra “ser” se articula, por una parte, el acto por el que trasciendo mi centralidad orgánica.³ Para todos los organismos vivos lo otro solo es “para mí”, es decir, por referencia a mis necesidades e impulsos. Por otra, la capacidad de reconocer lo diferente como algo o alguien que es *para sí*. Esta capacidad es lo que me constituye en sujeto.⁴

Ser en el sentido de realidad no es un dato empírico. El ser no se impone. Para captarlo es necesario un acto libre de la razón. No tiene que ser un acto explícito y reflejo, pero en la vivencia de este acto ya hay libertad: la posibilidad de renunciar a mi posición central y de entender que *fuera de mi propio ser yo mismo, hay un ser que también es un sí mismo*, que no es definido en virtud de ser objeto para mí. *Esta es la forma como me es dado el ser del otro, su persona.*

La persona como tal es dada solo en un acto de reconocimiento. Esto vale en cierta manera para la experiencia de la realidad. No existe ningún criterio obligatorio para determinar la realidad de la subjetividad que atribuimos a los animales. Pero hay buenas razones para reconocerla como tal. Por ejemplo, el grado de unidad de independencia de su ser respecto de su entorno. Debido a esa unidad puede actuar como desde un “centro”. Cuanto mayor sea la unidad, mayor será la independencia relativa respecto de los estímulos y recursos que les ofrece su medio inmediato para sobrevivir y reproducirse.⁵

Spaemann afirma, en consonancia con lo anterior, que la personalidad del hom-

bre no se identifica con su determinación racional. La razón, junto con la naturaleza orgánica e impulsiva, constituye la naturaleza en la que aparece la persona. La manera personal de tener una naturaleza es el carácter racional. La razón es la luz que le revela la paradoja de que, siendo finito, su ser es inabarcable. Es también la luz con la que puede conducir su vida de forma adecuada a su propia realidad. Siendo la racionalidad una nota distintiva eminente, pensamos, sin embargo, que el todo de la persona abarca también, en no menor medida, su ser social, afectivo, volitivo, libre, corpóreo, histórico, mundano y trascendente, es decir, su estar referido al misterio de Dios, raíz sustentante de todo su ser y desarrollo.

A partir de la racionalidad, en la integración de todo su ser, puede establecer relaciones personales, es capaz de relacionarse consigo mismo y con los demás en el modo propio de su ser como un todo, es decir, en el esfuerzo constante de integración de su vida y sus experiencias en el conjunto de sus dimensiones.⁶

Un aspecto fundamental de la consideración del ser humano como persona es la *capacidad de verdad*. Las personas tienen un derecho a ser consideradas por los demás como reales en sentido metafísico: verdaderamente existen, en su subjetividad personal.

Según Spaemann se puede llamar personas a los sujetos que como sujetos son objetivos unos a otros. Que los sujetos como sujetos “son en verdad” va de la mano de la afirmación de que pueden ser conocidos como sujetos.

3. Helmut Plessner considera que esta “posicionalidad excéntrica” es una de las leyes que definen lo propio del hombre, a diferencia de los animales. Cf. PLESSNER, H; *La risa y el llanto*, Trotta, Madrid, 2004.

4. SPAEMANN, *Op. Cit.*, p. 46.

5. En los animales su carácter subjetual no es de naturaleza espiritual, porque no son capaces de establecer relaciones consigo mismos a partir de la centralidad de su actuación. Su relación es con lo otro de su medio, en tanto que puede servirles de provecho o satisfacer sus necesidades. No es una relación con lo otro en tanto que otro, es decir, no son capaces de reconocimiento.

6. La crítica de Nietzsche y de sus seguidores pone en cuestión la racionalidad como nota fundamental del sujeto, es decir, su capacidad de verdad. Cabe recordar que el término sujeto solo puede ser utilizado como sinónimo de persona en la medida en que incluye en su definición su propia realidad. Es decir, su ser frente a otras realidades de la misma naturaleza –otras personas–, y su derecho a ser reconocido por ellas como tal.

No que tengan un aspecto exterior junto con el interior, sino que *su aspecto interior como tal no lo es sólo para sí mismos*.⁷

La persona finita se constituye esencialmente de forma temporal. La persona trasciende la autoconciencia instantánea en virtud de su temporalidad, de modo que, en su unidad actual, puede incluir estados anteriores y ulteriores. En el lenguaje de Aristóteles, las personas, sujetos reales, son *entes*, sustancias, no en el sentido fijo y estático que sugiere la “ousía”, sino dinámico de la “*dynamis*”.⁸

Desde un punto de vista fenomenológico permite describir a la persona como un individuo en sentido pleno. A esto se refiere lo “incomunicable” de su ser. No porque no se pueda comunicar, por incapacidad de dar de sí o de entregar lo que es, sino porque para que eso sea posible, es necesario que comience por ser ella misma, en unicidad. En este sentido el ser de la persona es algo irreductiblemente individual. Como afirma Gómez Caffarena, “no le cabe diluirse en la totalidad, en unas formas vagas de conciencia universal”⁹. El ser que es cada cual – en terminología escolástica, el “*suppositum*” – se autopoese, es “como desde dentro”. La luz con la que se conoce y con la que afirma lo otro brota de

***Para saber más:**

La palabra *ousía* es la transcripción latina del término griego ουσία. Significaría originariamente ser, existir, vivir, haber o tener. En el dialecto ático-jónico significaba originariamente riqueza de algo, nutriente, etc. En el Nuevo Testamento escrito en griego *koiné* todavía se sigue utilizando en ese sentido. Parece que este significado predomina hasta el siglo IV.



7. El cogito cartesiano puntual no es personal. No tiene condiciones, pero tampoco tiene implicaciones. No tiene relevancia objetiva. Para una consideración “objetiva” de tipo naturalista es sin más algo nulo, que podemos eliminar a través de transformaciones apropiadas del lenguaje y que de hecho queda eliminado cuando hacemos ciencia. Este tipo de reduccionismo eliminador parece el único naturalismo consecuente. Junto con él puede darse una hermenéutica existencial e histórica de la subjetividad que tematice el aspecto interior de la existencia. Pero no existe ningún camino que conduzca al discurso científico a partir de este aspecto interior nulo, que es en verdad. Al *sum* de la *res cogitans* de Descartes pertenece el que no sólo para los demás, sino también para mí mismo el ser constituye una medida intransferible de verdad. Cf. SPAEMANN R., *Das unsterbliche Gerüch*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2007, p. 48.
8. Aristóteles no reflexionó la sustancia a partir del sujeto, sino de los seres vivos. No es legítimo apearse a la etimología de las palabras o a sus posibles connotaciones para determinar el significado de un sujeto. Conviene tener en cuenta que para Aristóteles el ente no es algo así como un objeto en general, un “algo” indiferente, por así decirlo, frente a su existencia. Ante todo Aristóteles se refiere a cosas individuales realmente existentes (“sustancias”). Y luego, en segundo lugar, a aquella constelación real del mundo, a la totalidad de estado de cosas que pueden ser llamados entes porque son algo en estas sustancias individuales y sólo en ellas tienen su realidad. Cf. ARISTÓTELES *Metafísica* 2011 34, citado por SPAEMANN ROBERT, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2011, pp. 195-200.
9. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 2006, p. 124 y ss.



“dentro” de él. La relación consigo mismo pasa por la relación con las demás personas y con su mundo. Por ello ser persona es ser en convivencia en el mundo.

Solo existen personas en plural. *Ser persona significa ocupar un espacio en la comunidad universal* de las personas. Se trata de una pertenencia que rebasa tiempos y lugares. También rebasa las etapas de la vida. El mundo humano es una comunidad de personas, o mejor, un mundo bajo la exigencia permanente de integrar a todas las personas en virtud del reconocimiento y el respeto mutuos.

La experiencia ontológica de ser persona

El hombre puede tener experiencia de piedras, plantas, animales y de sí mismo en virtud del ser, porque el ser, como afirma Heidegger, es donación, “la donación forma parte del ser”.¹⁰ La peculiaridad del hombre es la de ser un “sí mismo” que no se funda a sí mismo. Vive y afirma su mismidad desde una carencia radical. Tampoco se debe al solo hecho de su generación biológica o del mundo simbólico y moral que recibe de una tradición. El ser del hombre tiene un arraigo más hondo. Es receptor del ser. Su ser le es dado, le está siendo dado. Vive y piensa fundado en el ser y en referencia a él.

Pero el hombre no tiene poder sobre el ser, no puede ponerlo a su disposición. Lo que el hombre ha puesto a su disposición son los entes. A tal grado, que ha caído en el olvido del ser. La técnica sería, según

Martin Heidegger, la prueba más fehaciente de ello. Y a partir de esa su capacidad y voluntad de dominio, el hombre se ha comprendido a sí mismo como sujeto. El ser, en cambio, se ha entregado al hombre desde siempre, y se le comunica siempre de nuevo. Es por eso que el hombre está tan esencialmente incluido en el ser que sin él no sería lo que es. También a los demás entes el ser se les ha comunicado desde siempre. Solo el hombre, en virtud de la conciencia, puede advertir su remisión al ser. El ser comunicado

10. Citado por LOTZ, JOHANNES B., *La experiencia trascendental*, B.A.C., Madrid, 1982

***Para saber más:** Juan-Baptista Lotz: Jesuita y filósofo alemán del neo-tomismo y el existencialismo católico. Trabajó extensamente con los temas de la espiritualidad y meditación, con la combinación de la cuestión ontológica del ser y la existencia.

se identifica con el ser-mismo. Cabe notar que el ser dado no es Dios. Porque el ser dado es finito. En cambio, Dios es el ser subsistente, infinito.

En la medida en que el hombre vuelve al ser como a lo más íntimo, *interioriza en lo más originario de su propia realidad*.¹¹ Es posible advertir distintos estadios de ese proceso de interiorización: cuando se vuelve hacia fuera, el hombre conoce, trabaja, goza de la vida, utiliza las cosas; cuando indaga las estructuras esenciales de las cosas, el proceso de interiorización avanza hasta el ser del ente. Se hace patente lo que Heidegger ha llamado “diferencia ontológico”.

El hombre avanza en la integración de su propio ser en la medida en que, por el conocimiento y por la acción, va insertándose en la realidad de forma cada vez más personal. Al advertir el vínculo profundo con la realidad que lo sostiene la persona cobra conciencia de su ser religado. Está en juego aquí, podríamos decir, la unidad interna del existente, de la que depende su capacidad de donación.

El hombre es tanto más sí mismo cuanto más conscientemente vive desde el ser que recibe en cada momento. Su persona depende de un conjunto de vínculos con otras personas, todas ellas igualmente religadas a partir del ser. Por más que haya en el hombre la tendencia a absolutizar lo finito, incluyendo su propio ser, sus propias obras, o incluso a otras

personas, él no es el centro del mundo ni tampoco lo son los entes con los que se ocupa o puede poseer.¹²

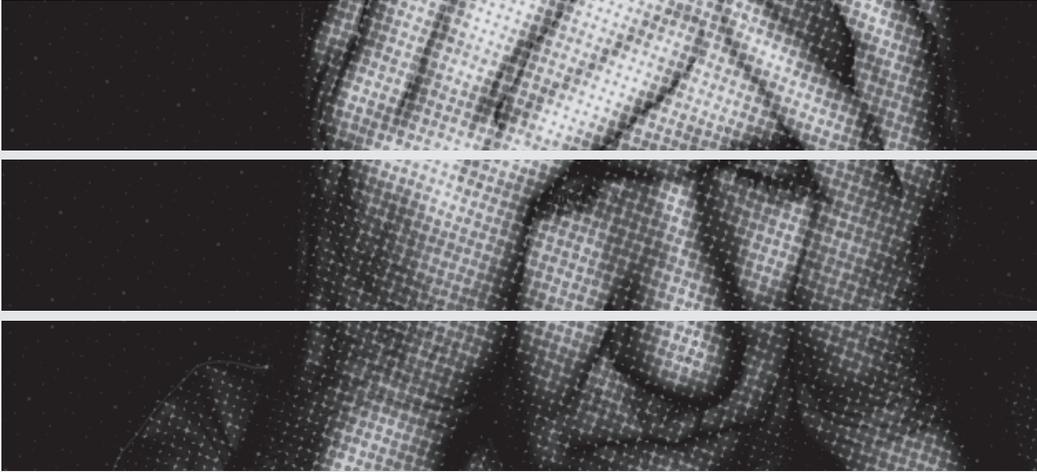
Para el hombre la identidad supone una relación consigo mismo, por la que se pone de manifiesto su naturaleza espiritual. Dicha relación no es simplemente dada, sino que se ha de ganar constantemente, mediante actos conscientes y libres. En este sentido su identidad es *puesta*. El hombre no solo es idéntico consigo mismo, sino que *se pone como idéntico consigo mismo*, al vivir, al actuar y, de esa forma, al poder volver al fondo de su ser y recuperar y afirmar una y otra vez la unidad consigo mismo, todo desde un estar recibiendo su ser por los vínculos personales y por lo que recibe de cuanto le rodea.

Para comprender esta idea puede ayudar el contraste con lo que pensaba a este respecto J. P. Sartre. Este filósofo pensaba que la identidad solo se da en el nivel infrahumano, porque concibe la identidad solo como lo no mediado (“mesa es mesa”). En el hombre solo ve la no-identidad o la tensión entre sujeto y objeto.¹³ Lo que, según señala Lotz, Sartre no logra advertir, es que puede haber una identidad mediada precisamente por dicha tensión. Es por esto que puede afirmarse que el hombre tiene que pasar de la identidad inmediata a la mediata. Es histórica. El hombre, en el tiempo, no acaba de coincidir consigo mismo.

11. *Ídem*, p. 121

12. La centralidad corresponde al ser originario ¿se identifica con Dios? Para Heidegger, no. El ser es finito. Para Tomás de Aquino, tampoco. El ser finito es creado. Todas las cosas son en virtud del acto de ser. El ser solo subsiste en las cosas finitas. Solo Dios es el ser subsistente por sí mismo (*ipsum esse subsistens*). Heidegger pasó toda su vida a la espera del ser, como preámbulo para la eventual aparición de lo sagrado, lo divino y, eventualmente de dios o los dioses. (Cf. *Carta sobre el humanismo*). Pero ambos, Heidegger y Tomás de Aquino, coinciden en la centralidad del ser y a la crítica radical del sujeto dominador del ente. Esto explica que ninguno de los dos pensadores pueda ser considerado, propiamente, de “antropocéntrico”. La tajante oposición al humanismo por parte de Heidegger responde a esa primacía del ser. El teocentrismo, así como el optimismo creacionista de Santo Tomás, por su parte, se traducen positivamente en un humanismo teocéntrico.

13. SARTRE, J.P., *El ser y la nada* (París 1943 1ª).



Junto con la experiencia ontológica del ser mismo viene dada la auto-experiencia *que llega realmente al ser que hace la experiencia, y que caracteriza al hombre como persona*. La experiencia del ser es inseparablemente experiencia de la persona y viceversa. Procede de la profundidad del ser que, por ser trascendental, supera la división sujeto-objeto.¹⁴

Puede ayudar aquí la diferencia que establece Lotz entre la definición óptica y la ontológica.¹⁵ La primera parte del ente –la sustancia–; la segunda, del ser. La definición que se hizo tradicional a partir de Boecio concibe a la persona como la sustancia perfecta: sustancia individual de naturaleza racional. Así queda descrita la perfecta auto-consistencia en todos los aspectos. Sustancia quiere decir el ente que está en sí; el individuo es inmediatamente él mismo en contraposición a lo universal, que es comunicable y de hecho se comu-

nica a muchos; En virtud de la naturaleza racional la sustancia individual se pertenece ante todo a sí misma; en contraste, el individuo del mundo infrahumano existe en razón de la especie y así pertenece al universo como un miembro más.

El pensamiento moderno entiende la persona en sentido ontológico. Lo primero que destaca es la acción personal, cuya raíz más profunda es la manifestación del ser-mismo. De ahí brota la plena auto-conciencia, en virtud de la cual la persona se expresa como Yo y puede disponer sobre sí mismo en libertad. Ambas cualidades hacen que la persona se posea a sí misma y sea un “fin en sí misma” (Kant).

La experiencia de la persona es supraobjetiva. No puede ser objeto de conocimiento, ni se identifica sin más con el sujeto que conoce. Hay unidad entre la persona y el ser, sin que se diluya la distinción entre ellos. Esta se expresa más cla-

14. Heidegger entiende la existencia ontológicamente, es decir, viene totalmente determinada por la manifestación del ser. Por el contrario, cree que la persona se entiende ópticamente, es decir, pertenece a la categoría del ente. “Lo personal malogra y estropea al mismo tiempo lo esencial de la existencia ontológica y lo objetivo” (*Brief über den Humanismus*, p. 158. Citado por LOTZ, *Op. Cit.* p. 247). La persona sería, para este pensador, algo superpuesto al hombre como “organismo animal” (*Brief...* p. 156), y por lo tanto, en el terreno exclusivo del ente. El error de Heidegger, señala Lotz, es no ver la persona no es solo algo independiente que está en sí, diferencia entre existencia y persona prácticamente no existe. La persona no podría realizarse en auto-conciencia y auto-disposición si no se encontrara “en la iluminación del ser”.

15. Lotz, *Op. Cit.*, p. 248.

ramente en el caso de la persona, porque su auto-identidad es mediata y se realiza como tal. Lotz concluye así que “la persona experimenta el ser-mismo como aquello en que ella se *funda* totalmente y que, por ello, le está íntimamente presente; y lo experimenta como aquello de cuya plenitud ilimitada ella solo participa de modo finito y que la *trasciende* de modo inefable.”¹⁶ El ser se revela así como lo que concierne a la persona más que ningún otro ente, al recibir todo de él. Al constituir la plenitud absoluta, el ser lo abarca todo.

El ser descubierto en el ente es lo que caracteriza a la persona, en contraste con la cosa, en la que el ser queda oculto en el ente que participa de él.¹⁸ El ser no descubierto en el ente caracteriza a la cosa, y el ser descubierto, a la persona. Es por eso que, cuando se la concibe ónticamente, la persona es cosificada. Dado que la persona radica en la manifestación del ser, en *el ser liberado*, nada puede haber por encima de la persona. La vida según la manifestación del ser es la vida según la razón, que es, según Tomás de Aquino, el grado supremo de la vida (*supremus gratus vitae*¹⁸). Es mediante la razón como la persona entra en el orden de lo Absoluto, de lo infinito.¹⁹

La persona es, pues, lo que funda la autoposesión del ser humano, tal como ella se manifiesta en sus actos. Esta autoposesión es lo más fundamental, lo último y más abarcador. La personalidad, en cambio es dada mediante aquello que fundamenta la autoposesión humana, tal como esta se manifiesta en los actos en los que el hombre dispone consciente y libremente de sí.²⁰ Al estar en el mundo la persona sólo se autoposee por referencia a lo que no es ella – por relación con lo otro-²¹. Lo más decisivo de la autoposesión no es la autoconciencia, que dista mucho del ego cogito cartesiano. El punto culminante de la autoposesión es la libertad, con el autodomínio y la capacidad de comunicación y entrega de que es capaz. Pero desde el punto de vista metafísico *la esencia última del ser personal es una autoposesión -preconsciente- del ser que está recibiendo al vivir.*

La vivencia fundamental autoconsciente tiene un sentido de inabarcabilidad, inaccesibilidad, de misterio. En el psiquismo verdaderamente maduro el “yo” se hace verdadero centro autoconsciente. El yo es quien puede reconstruir su propia historia. Por eso cabe hablar de verdadera identidad metafísica anterior a la identidad narrativa

16. Cf. LOTZ, *Op. Cit.*, p. 123. (Énfasis original.)

17. *Ídem.*, p. 250.

18. *Summa contra los gentiles*, IV c. 11.

19. Por eso dice Lotz que manifestación del ser y persona son términos intercambiables y correlativos. “Donde hay manifestación del ser allí hay también persona y a la inversa. Es por esto que Dios, entendido como el ser subsistente, es personal. No está sujeto al ocultamiento. Si así fuera, se le concebiría ónticamente, como cosa. La subsistencia denota el ser liberado de todo encubrimiento o el ser manifestado hasta el final. Es por eso que incluye el máximo de perfección, el grado supremo de la vida. Este es el fundamento metafísico de la concepción de Dios como personal tal como es vivenciado en la experiencia religiosa, más allá de lo Santo, el fundamento divino.

20. Según la fe cristiana lo que constituye el ser persona de Jesús es su filiación divina, lo que no obsta para que se mantenga también su plena personalidad humana. Para todos los hombres su autoposesión humana es al mismo tiempo su última y más abarcante autoposesión, y significa por ello su ser persona humana. El que el hombre Jesús haya asumido en su autoposesión divina una autoposesión humana es lo que constituye a esta autoposesión divina en *su ser persona*. No se trata, por tanto, de dos personas distintas una de la otra. Esto no impide que, si bien no le corresponda un “ser persona humana”, sí le corresponda el haber tenido “personalidad humana” en el sentido indicado. Cf. PETER KANUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, Herder, Basilea/Friburgo/Viena, 1981, p. 138. Para esta implicación cristológica Kanuer sigue a Lotz.

21. GÓMEZ CAFFARENA, J. *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 2006, p. 125.

(Ricoeur). Ésta, de suma importancia para un ser que se hace en la historia y tiene necesidad de comprender e interpretar su propia realidad vivida, es posibilitada por la identidad metafísica de la persona. El yo es el que puede “salir de sí” haciendo entrega de su ser, que es su vida.

¿Y a quién la habría de entregar si no es a otros seres personales? Pero si el ser que recibe, que se le da, tiene su raíz en el ser subsistente –el misterio santo al que llamamos Dios– al entregar su vida la persona alcanza el término de su capacidad de autotranscendencia solo cuando el destinatario es, últimamente, el ser fontanal de quien recibe el ser y que sostiene todas las cosas.

La identidad de la persona, tarea ética y comunitaria

El ser, lo que es, atrae a la persona. Al ser lo más importante, el compromiso de la persona en favor del ser vale la pena más que cualquier otra cosa. La persona se siente incondicionalmente reclamada o reivindicada por el ser y sus exigencias tal como estas se le presentan frente a las otras personas en su mundo histórico. De ahí que el sentido de su propia dignidad no sea un mero sentimiento de auto-estima o de mutuo reconocimiento. Su preeminencia es real. Este es para Lotz el punto de partida de la ética. El mundo del valor se funda en el mundo del ser.²² Si la persona se sustrae a esa reivindicación



malogra lo más decisivo de su vida, se pierde y se destruye a sí misma.

Desde esta perspectiva la persona no puede enfrentarse al ser sin comprometerse, no puede objetivarlo en el sentido de verdad solamente objetiva, sin renunciar a su propia autenticidad. La persona solo hace justicia a la peculiaridad de su ser si se abre a él en un compromiso total, pudiendo así apropiarse de él y entregarse a él. La verdad no es entonces la verdad del conocimiento objetivo. El compromiso incondicional al ser, es decir, la vida en correspondencia con sus exigencias fundamentales, hacen posible vivirlo como *verdad subjetiva* (Kierkegaard).

Cuanto más fiel es la persona a la peculiaridad de la experiencia del ser tanto mayor es la conmoción de su estar radicado en él, y tanto más se caracteriza por la decisión por lo que responde a lo que lo reclama e implica. El ser cobra así el carácter de realidad vinculante.²³ El mayor compromiso que la persona puede hacer es con otras personas. Al poder vincularse y entregarse a ellas la persona alcanza el mayor logro de su vida.²⁴ Y dado que la

22. LOTZ, J. B. *Le Jugement et L'Être. Les fondaments de la métaphysique*, Beauchense, París, 1963, 178-183.

23. “En la realidad también encontramos un aspecto vinculante para la persona. Esta descubre no solamente la justicia, sino su obligación personal de obrar justamente. Pero no hay obligación objetiva sin una mente conciente capaz de descubrir esta obligación.” “La realidad vinculante es el dato real captado por un ser libre; o mejor, la captación libre de un dato real.” Cf. GARCÍA DE ALBA, JUAN MANUEL, *Ética profesional. Parte fundamental*, AMIESIC, Guadalajara, 1999, pp. 64 y 65, *passim*.

24. Para Kierkegaard esta era una cuestión de “salto” a partir de la desesperación en la que desemboca la vida estética. Su análisis fenomenológico del estadio estético no toma en cuenta la dimensión ontológica y racional de la opción que abre a la persona a la dimensión ética. Dicho de otro modo, la opción fundamental en virtud de la cual el hombre se pone en condiciones de auténtica autoposesión y por tanto, de existencia personal.

persona humana es esencialmente abierta, referida a los otros a vivir en comunidad, forma con la comunidad *un nosotros*.

A tal grado es constitutiva la relación con el otro, en el amor y en la esperanza, que dicho misterio se revela como *el misterio de la comunión*.²⁵ Es solo de esta forma como se abre el acceso a la comprensión del ser como realidad espiritual.

II Inalienable dignidad humana²⁶

No es posible hablar de la persona sin implicar una valoración. A eso se refería José Luis L. Aranguren cuando afirmaba que el Cristianismo consiste en el pasmo frente a la dignidad de la persona. “Descubre, oh, hombre, tu dignidad” (León Magno). Un valor inconmensurable se asocia a la persona, por su relación de origen y de destino. Relación entendida no solo en términos de creatura, sino de hijo de Dios. Su libertad es un don puesto en sus manos para humanizarse en la historia y, ya en ella, entrar libremente en comunión con Dios. La historia humana está marcada por la humanización de Dios en Jesús de Nazareth. Bien pensado, resulta difícil una mayor valoración de la humanidad del hombre. ¿Qué mayor dignidad cabría reconocerle que la de ser hijo de Dios, objeto de su amor?

En la Edad moderna el concepto de persona se acuñó a partir de la reivindicación de una autonomía, sobre todo moral y política. La reflexión filosófica se centró cada vez más en la potencialidad gnoseológica y ética, y el concepto de

Dios se fue desdibujando en concepciones metafísicas abstractas, al grado de que ya no permitieron reconocer los rasgos originales de su matriz religiosa. Así, el vínculo entre el concepto de Dios como Amor con la persona histórica de Jesús de Nazareth quedó prácticamente disuelto. Sin ser la única, al debilitarse esta raíz de la idea de dignidad humana ésta quedó referida a las facultades humanas, al dominio del mundo y a un orden jurídico y político de carácter puramente inmanente, racional e histórico.

Frente a los excesos del racionalismo, por una parte, y del poder, por otro, pronto se hicieron sentir malestares que buscaban volver a valorar al hombre en su peculiaridad individual, apelando a otras raíces más vitales y existenciales.

Forma parte de la dignidad, a diferencia de una posición de poder, que su portador representa algo que en sí está lleno de majestad, algo venerable. A diferencia del poder, que puede obligar a someterse a él, la dignidad es algo frente a lo cual uno se inclina o debería de inclinarse libremente. A diferencia del poder, el modo en que aparece la realidad de la dignidad, esencialmente, puede ser lastimado con relativa facilidad. Aquello en virtud de lo cual algo tiene dignidad *es indestructible* (la idea del derecho, la santidad de Dios, etc.). Pero basta con que el representante que, por esa representación es portador de dignidad, sea despreciado, para que se vuelva incapaz de ejercer su función.

“Dignidad humana” quiere decir que el hombre es portador de dignidad por el solo

25. Cf. MARCEL, GABRIEL; “El misterio del ser” en: *Obras selectas I*, B.A.C., Madrid, 2005. “Yo y el otro” en *Homo viator*, Herder, Barcelona, 2005. La caracterización que hace Marcel de Heidegger de un solipsismo nos parece justa. La concepción Heideggeriana del existente se desentiende de la relación con el otro de un modo fundamental. Si bien Heidegger caracteriza el ser-con como uno de los existenciarios del ser-ahí, no advierte la relevancia fundamental que tiene esa relación respecto de la pregunta por el ser o, como diría Marcel, en el descubrimiento del misterio del ser *justo en el ser-con*. No se pueden comprender, de otra manera, sus posiciones políticas en favor del régimen nacional-socialista.

26. Escrito con ocasión del acto de solidaridad y protesta por la desaparición de 43 estudiantes Ayotzinapan, Guerrero, en el IFFIM, Tlaquepaque, el 5 de noviembre de 2014. Vid: <http://bit.ly/1rXdeQ9>

hecho de ser hombre. Una palabra antigua para una dignidad y para un portador de dignidad es *persona*.²⁷

Dignidad personal y dignidad humana significan lo mismo. El ser humano no puede ser intercambiado por nada ni ha de ser utilizado para algún fin. No tiene precio ni tiene valor de cambio. Parece más exacto decir que el hombre “es” esta dignidad, más que decir que la “tiene”. No se la ha merecido o elaborado.

Por su propia índole la dignidad no es constituida mediante el reconocimiento. Sin embargo, no es una realidad cerrada en sí misma, sino que está siempre remitida al *debido* respeto y también a la posible falta de respeto.

Majestad y vulnerabilidad, forman parte de la dignidad. El abuso y el desprecio suspenden el sentido de la dignidad, pero no la dignidad misma. La dignidad se sostiene también de modo contrafáctico. Los hechos que la contradicen, la subrayan.

El significado del respeto se esclarece por su opuesto: el desprecio. El no tomar, por principio, a alguien en serio; el no dejar, por principio, que alguien tome la palabra; el disponer del cuerpo o de los bienes de alguien en contra de su voluntad; obligar a alguien a adoptar opiniones de las que él no siente poder participar; el negar a alguien la posibilidad de desarrollar su personalidad. Son ejemplos del desprecio.

La idea de la dignidad humana implica que también las personas que aún no han desarrollado alguna necesidad sean respetadas. Lo mismo vale para las personas que, a causa de la desesperación, se las han arreglado para ya no exigir más respeto. Incluso los muertos, que ya no pueden presentar exigencias, según

el sentir común, tienen derecho al respeto en el trato con su recuerdo y sus cadáveres.

La dignidad implica el concepto del Derecho. El derecho de ser respetado no expresa solamente un anhelo fáctico, sino que es una exigencia que vale no solo frente a las otras personas, sino incluso frente a sí mismo. No solo existe la obligación de respetar a otros, sino también la obligación de respetarse a sí mismo.²⁸ Uno espera y exige algo de sí mismo. La dignidad está vinculada a la responsabilidad. No es un privilegio. Ningún valor está por encima de ella.

Todos los hombres tenemos obligaciones frente a cada ser humano. El Estado está obligado a respetar la dignidad, a abstenerse de ciertas intervenciones y a garantizar un mínimo de condiciones para poder vivir una vida digna.

¿Qué tiene que ocurrir para que el hombre descubra las cosas más valiosas?

Lo que nos inclina hoy a poner frente a nosotros la dignidad humana no es la afirmación auto-complaciente del humanismo. Es el estupor y el pánico ya no solo ante la tentación, sino frente a los hechos que niegan la humanidad del hombre. Podríamos preguntar ¿De dónde procede en el hombre el deseo de deshacerse de su humanidad?

En algún momento de su historia el hombre debió verse movido a la veneración de algún congénere. Algún atributo pudo haber dado motivo a la reverencia de unos por otros. Algún poder, la fuerza, la santidad, la edad, pudieron llevar al hombre a venerar a otro hombre. Nació así el acto de supremo reconocimiento, la experiencia de un valor supremo.

La historia humana puede ser leída bajo la clave del reconocimiento y desco-

27. Según un uso de la antigua Roma, decir, “*Personam suam amittere*” quiere decir que alguien pierde su dignidad o su posición como libre ciudadano...” Cf. CASIODORO, *VARIAE VI*, 8 (*Patrologia Latina* 69, 689). En este sentido los esclavos no tienen persona delante de la ley (“*Servi personam legibus non habent*” Citado por HAEFFNER, GERD, *Wege in die Freiheit. Philosophische Meditationen über das Menschsein*, Kohlhammer, Stuttgart, 2006, p. 73 nota 5).

28. BRIESKORN, N. “*Würde*” en Brugger/Schöndorf (Eds). *Philosophisches Wörterbuch*, Herder, Friburgo, 2010.



nocimiento de esa valía, esa dignitas. En algún momento este valor preeminente dejó de ser monopolio de unos pocos para ser la reivindicación para todos. Esto costó masacres, ríos de sangre. Se abrió paso así la razón y la conciencia.

La dignidad es una cualidad simple. Comprensible para la razón práctica, cuando advierte lo incondicional del llamado de su propia conciencia en la que resuena Otra voz. Su sentido se atisba cuando la persona advierte lo indestructible que hay en su ser. "Visible a los ojos del corazón". Nace de la experiencia de lo inconcebible de ser portador de algo absoluto. Es el valor que proviene de poder extender la mirada hacia un prójimo, al grado de deponer el propio interés en favor de él y de intereses más trascendentes. Más aún, de afirmarlo incondicionalmente en su *derecho de ser*. La dignidad arraiga en la capacidad de entender, de auto-determinarse, particularmente, de cara a los otros, de salir de sí y de abrirse al misterio agraciante al que llamamos Dios.

**

Lo más valioso es lo más real. Y cuanto más real, menos tangible. No es una cualidad empírica ni depende de nada del orden puramente orgánico. Tampoco es una mera convención de reconocimiento mutuo, en aras de salvaguardar, tácticamente, la propia vida. La razón no es sin más el órgano del valor de la persona. Tampoco lo es la mera percepción. Hace falta el sentido de la persona. Hacen falta, quizá, profundas experiencias de admiración o de decepción. Hace falta la revelación de una grandeza en un rostro cualquiera. Hace falta, quizá, la imposición de un poder que arrebatara al sujeto de su auto-centrismo. Más si ese rostro está mutilado, si resulta repugnante. Hace falta sentir el dolor ajeno como propio.

**

El supremo valor se instaura en la tierra cada vez que nace un ser humano. La palabra dignidad sembró en el férreo mundo la remisión indeleble de lo sagrado. Nada destruye lo que significa. Ni la masacre, ni la muerte, ni la sordidez de los ciegos que la niegan, ni la sorna de los malvados, ni la molicie en la que podemos encubirla, ni la estupidez del empeño en minimizar su alcance, ni la tibieza o el desatino de sus torpes defensores, ni el todo de horror en que nos sumerge su negación fáctica. Nada destruye su razón de ser. Porque es inalienable. Nada la depone, porque, creemos, es el sello del Eterno en la carne de los hombres.

El significado de ciertos postulados se esclarece ahí donde su contenido es devastadoramente negado. Al hombre se le puede someter, se le puede denigrar, se le puede envilecer; se le pueden arrancar los ojos, la piel, se le puede torturar hasta lo indecible. La

brutalidad es de las cosas más visibles en el mundo.

Las personas pueden ser mutiladas, negadas, sacrificadas, pero nunca destruidas. Lo absoluto de ellas es lo que les es más propio. Su dignidad, así se le haya arrancado la vida, señala lo indestructible. Su preeminencia en absoluta. Es imagen de Aquél a quien está remitido y a quien afirma implícitamente en cada acto de conocimiento, de reconocimiento y de responsabilidad.

Decía un joven poeta:

*Donde quiera que alguien llora,
el llanto es nuestro.*

*Dondequiera que un gusano es atormentado,
Nuestra es la silenciosa angustia.²⁹*

¿Qué diremos cuando advertimos que un hermano es pisoteado como un gusano? Con la desaparición de los jóvenes de Ayotzinapa la humanidad, en ellos y en nosotros, ha sido gravemente herida. Nuestras personas han sido laceradas. Pero la barbarie no ha logrado enmudecerlos. La ignominia no es la última palabra. No la diremos nosotros. El silencio de los jóvenes desaparecidos es un clamor. Los rostros de las personas ya han comenzado a interpelarnos. ¿Qué diremos frente al “rostro” desollado?

**

Consideraciones conclusivas

La persona puede ser entendida como el sujeto autoconsciente y libre cuya dignidad funda el reino ético en el que se exige nunca tomar al sujeto como mero medio.

La vida personal es la forma plenaria de vida conocida hasta ahora. El reconocimiento de la vida en los otros es un reconocimiento de esta su forma personal de vivir, que para cual, es la que elige y conduce según su capacidad racional. Reconocer es ya valorar. Y valorar la vida personal es detenerse frente al asombro de la irreductible individualidad de cada persona, sus cualidades, sus posibilidades, su identidad, sus sueños, sus proyectos. Obstaculizarlos, o lo que es mucho peor, truncarlos, es una flagrante violación de su derecho de ser persona como hombre o mujer, y trae consigo un empobrecimiento de la vida comunitaria.

Desde el sujeto que es cada cual, encuentra su máxima forma de realización en la capacidad de salir de sí. Hay una paradoja en el valor de la propia vida personal. Es el máximo y, sin embargo, se actualiza en la medida en que se es capaz de entregar la vida. De otro modo “se pierde”³⁰. Solo hay persona donde hay capacidad de amor, del que la libertad es factor inseparable. En esta perspectiva lo personal es entendido desde lo ético y no primariamente desde lo metafísico. Si bien lo ético tiene implicaciones metafísicas y religiosas. Una de ellas es que el “suppositum” personal es posibilidad de ser y auto-determinación, *en remisión a los otros*. “Ser dado” para ser entregado, con el poder de “salir de sí”, hacerse responsable por el otro (Lévinas). “Persona es, en suma, “realidad individual autoconsciente, libre porque capaz de amar”.³¹

El hombre recibe el ser. Es el lugar de su des-ocultamiento. La existencia personal no es auto-referencial. Desde el punto

29. HESCHEL A. J., “At Night” en *The inefable name of God: Man*, Continuum, Nueva York/Londres, 2007, p. 185. La cita forma parte del verso: “Me duele el corazón enfermo de una débil mujer en desgracia; En mis oídos gritos de ¡ay! buscan con quién compartir su dolor...[]”

30. Cf. *Evangelio de Mateo*, 16, 25.

31. *Ibidem*. P. 483. Gómez Caffarena señala que al llegar por lo ético a lo que hoy entendemos por persona es posible encontrar una consonancia con la visión evangélica del hombre (Por ejemplo, en la Primera carta de Juan).

de vista ético, está remitida al “reino de los fines en sí”. Pero ese reino no es tampoco autosuficiente. tiene su arraigo en el ser. Su autonomía no es desvinculación absoluta. Como lo muestra el análisis de Lotz, desde el punto de vista metafísico, el ser descubierto en el ente es lo que caracteriza a la persona. La persona es el ser capaz de experimentar al ser como aquello en que se funda totalmente de modo inefable. Inefable, porque su lenguaje no es capaz de abarcar el ser, que es trascendental, que es su arraigo y su medio vital. Cuando esa experiencia es de amoroso y personal, hablamos de experiencia religiosa, o mejor, religante. La persona se abre de este modo al misterio agraciante al que llamamos Dios.

El hombre no solo es idéntico consigo mismo, sino que *se pone como idéntico consigo mismo*, al vivir, al actuar y, de esa forma, al poder volver al fondo de su ser y recuperar una y otra vez la unidad consigo mismo. Tratándose de una tarea individual, la persona se siente incondicionalmente reclamada o reivindicada por el ser y sus exigencias. De ahí que el sentido de su propia dignidad no sea un mero sentimiento de auto-estima o de mutuo reconocimiento, sino una cualidad real propia, simple, específica de los seres personales. Se hace visible en la capacidad de posponerse a sí mismos, relativizándose en aras de una causa que valore superior. La persona enfrentar al ser al comprometerse; solo hace

justicia a la peculiaridad de su ser si se abre al ser inabarcable en un compromiso total, pudiendo así, entregarse a él, de cuyo misterio ella es enigmática imagen. De ahí se desprende la comprensión religiosa del ser personal.

El hombre es el ser que puede ponerse a sí mismo en segundo plano, que puede relativizarse. Puede reconocer los intereses de todos los demás, según el rango, según el peso de los mismos, como capaces de recibir la misma consideración que los propios, de manera que queda abierto el resultado de su consecución.

La posibilidad y el poder de responder a las exigencias de la realidad, a la llamada del otro, de ponerse al servicio de una causa que en un primer momento le era ajena hasta llegar al sacrificio de sí, es lo que convierte a la persona –no como ser natural, sino como ser potencialmente moral– en fin absoluto. En esta relativización del propio yo se muestra una ampliación de la persona, al grado de adquirir de este modo carácter preeminente, inconmensurable. La entrega responsable da al hombre su verdadera estatura de persona.

Dado que ella misma puede relativizar sus propios intereses, le es lícito exigir que se le respete en su estatus absoluto de sujeto. Por este modo de poder actuar la persona es representación del Absoluto (*Imago Dei*). Y por ese solo hecho, le corresponde lo que denominamos “dignidad humana”.³²

32. Cf. SPAEMANN, R. *Op. cit.*, p. 111.

ACULTURACIÓN, MIGRACIÓN Y SALUD MENTAL*

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN*

Resumen: En este artículo definiremos el término aculturación, sus dimensiones teóricas más básicas y daremos cuenta, cómo desde este concepto se explican los cambios y procesos que suceden en un nivel social, personal e interpersonal en los migrantes. Es decir, mostraremos los cambios y procesos que sigue un migrante en sus dimensiones cognoscitivas, emocionales y conductuales, una vez ocurrido el “trasplante” de una cultura a otra. También, abordaremos los estilos de aculturación que los migrantes eligen a partir de algunos factores que explican dicha elección. Al final, presentaremos una idea breve y general de la relación entre aculturación y salud mental, con la finalidad de añadir algunas estrategias de intervención que toman en cuenta la complejidad del fenómeno aculturación y su implicación en la salud mental.

Palabras clave: Aculturación, transculturación, migración, emociones, salud mental.

Aculturación, elementos teóricos, estilos y dimensiones

En la antropología europea y norteamericana, la idea de aculturación suponía la comprensión de fenómenos resultantes entre culturas colonialistas y colonizadas. En sintonía con lo que comenta Juan Esteva- Fabregat, y sin omitir el hecho de las relaciones de dominio entre culturas, consideramos que en el panorama actual los conceptos sobre la aculturación refieren menos a relaciones de dominio entre los pueblos y más a las condiciones de apertura que

existen entre culturas como nota esencial de su condición.

Al proceso de cambio que explica las dimensiones personales y sociales que enfrenta una persona al emigrar se le conoce como aculturación. Éste, lejos de ser un concepto que refiere sólo los procesos de cambio de quien emigra, lo cual estaría mejor representado por el concepto de transculturación, implica la descripción de estilos y estrategias que eligen las personas para adaptarse a la nueva cultura, así como los procesos complejos que hacen intervenir dimensiones personales, sociales y políticas.

* Este artículo está inspirado y orientado por una investigación de campo realizada a lo largo de cinco años en comunidades de migrantes hispanos del centro de Oregon, en Estados Unidos. Se presenta ahora como una palabra que describe los procesos humanos complejos que se siguen a la decisión de migrar y que derivan en ciertos estados mentales que solicitan intervención teórica, práctica y terapéutica.

La cantidad considerable de variables que integran el concepto de aculturación, se han abordado por disciplinas y metodologías novedosas dentro del área de los estudios culturales. No pocas veces se considera de manera opuesta: un extremo afirma que el cambio sucede principalmente en la cultura dominada y dedica sus esfuerzos a investigar y explicar las dinámicas del cambio. El otro extremo indica que las modificaciones son coyunturales y bidireccionales. Redfield, Linton, & Herskovits, aseguran que:

Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups [...] under this definition, acculturation is to be distinguished from culture change, of which it is but one aspect, and assimilation, which is at times a phase of acculturation.¹

La aculturación puede tomar distintas modalidades, según Berry: **separación**, (si la persona elige estimar más sus valores nativos que los de la nueva cultura), **marginalización** (cuando el individuo elige uno de los dos sistemas de valores), **asimilación** (si la persona elige valorar más los valores de la nueva cultura que los valores de su cultura nativa) e **integración** (cuando el individuo decide crear un balance entre los dos sistemas culturales).²

La aculturación implica variables diversas como la cantidad demográfica de cada grupo, receptividad y permeabilidad en cuanto a la adaptación, además de variables como la distancia evolutiva, prestigio y cualidades de dominio entre grupos culturales, continuidad relativa de implantación étnica, racial o de clase, grados de estratificación social o de status, y acomodos concretos funcionales de los elementos transmitidos. No existe un acuerdo total sobre las dimensiones que integran la aculturación como constructo. Las más comunes y presentes en estudios son el uso del lenguaje, la socialización, cambios de comportamiento y valores, adaptación sobre hábitos de comida y preferencias de la nueva cultura, grados de identificación con la propia cultura y la nueva cultura, entre otros.

En los procesos de aculturación, los contactos entre los elementos culturales son definidos como transculturación. ¿Cómo se describe la transculturación? Mediante combinaciones *in situ*, equivalentes a costumbres y tradiciones que un largo tiempo de reproducción ha convertido en rutinas y en funciones cotidianas. Éstas, resultan de la disolución paulatina de unas primeras diferencias adaptativas que un largo y único proceso selectivo en el tiempo y en el espacio acaban convirtiéndose en una nueva tradición. Por tanto, la aculturación representa los resultados derivados de la transculturación. Esta última indica organizaciones nuevas que el proceso selectivo convierte en significaciones

1. "La aculturación comprende aquellos fenómenos que resulta cuando grupos de individuos de diferentes culturas entran en un contacto estrecho de manera estable, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de cada grupo. Bajo esta definición, la aculturación se distingue del cambio cultural, este último considerado cual un aspecto de la primera, así como de la asimilación, la cual al mismo tiempo también representa una fase de aculturación". Citado por W. BERRY, JOHN, "Conceptual approaches to acculturation", en M. CHUN, ORGANISTA Y MARIN (editors), *Acculturation, Advances in theory, measurement and applied research*, APA, 2010, pp. 149-152.
2. Citado por DHARM P.S. BHAWUK, DAN LANDIS, "Intercultural training", en SAM & BERRY, *The Cambridge handbook of acculturation psychology*, Cambridge university press, 2006, p. 506.



semánticas diferentes. A esto diremos que el migrante vive en procesos de transculturación que derivan luego en determinados estilos y desarrollos de aculturación.

Los procesos de transculturación inducen a pensar que los fenómenos de aculturación son más particulares que universales. Suponen: a) toda cultura es una creación humana; b) la naturaleza humana se considera una potencia creadora plástica y modificable; y, c) la definición y clasificación de los tipos de cultura deben significarse a partir de la personalidad humana en su dimensión subjetiva y de su carácter cultural objetivo. En otros términos, los procesos de aculturación se vivirán de modo distinto en un migrante sin documentos legales, que en un migrante que porta un permiso temporal; serán distintos entre un desplazado que en un migrante que ha elegido voluntariamente su “trasplante”; entre un migrante que procede de un país considerado de primer mundo en comparación con un migrante procedente de países que no son bien ponderados por la comunidad receptora.

El mismo caso se aplica con los migrantes que provienen de un medio rural en contraste con aquellos que han decidido emigrar desde las grandes metrópolis auspiciados con trabajos de condición internacional (altos ejecutivos, *sojourners business people* o *sojourners students*, tu-

ristas, etcétera). Las formas del proceso de aculturación son específicas y variadas: aldeanos, primitivos, tribales, rurales, urbanos, industriales, religiosos, colonizadores, cooperantes, político-militares y de otras índoles.³

Bases explicativas de la relación aculturación y salud mental a través de las dimensiones sociales-culturales, personales e interpersonales de los sujetos migrantes

Actualmente existe una diversidad de estudios que sugieren una relación implícita o explícita entre aculturación y salud mental. Tales estudios oscilan entre abordajes de la psiquiatría cultural, la sociología cultural y la antropología cultural, así como entre la psicología intercultural. Consideramos que los estudios tanto de psiquiatría intercultural como de psicología intercultural, son aquellos que pueden dar mejor cuenta de esta relación bajo la consideración de planes de prevención, atención y tratamiento de afectaciones de la salud mental relacionadas con el contexto de migración. Pero para hablar a cabalidad de dicha relación, debemos tomar en cuenta las condiciones socioculturales que determinan el estilo de aculturación de los sujetos y con ellos su proceso de transculturación individual, intersubjetivo e intrapersonal.

3. ESTEVA-FABREGAT, CLAUDIO, “Procesos de aculturación y transculturación”, en SOBREVILLA, DAVID (ed.), *Filosofía de la Cultura*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, España, 1998, (), pp. 154.

Por ello, si pensamos la aculturación en cuanto a su traducción en términos de salud mental, podemos elegir dos caminos: uno en cuanto a una dimensión social-cultural y otro, en cuanto a la dimensión personal-psicológica.

Las dimensiones sociales-culturales en la aculturación: el papel de la cultura de origen y la influencia de la cultura que recibe

Recordamos que la aculturación refiere más bien a procesos específicos y diferenciados que a procesos universales indistintos. Toda aculturación y su posibilidad de éxito dependen de factores sociales referidos a la propia cultura así como a la cultura dominante que recibe.

- En relación con la propia cultura, pensaríamos en si la cultura de origen se define como rural o urbana, a su proceso de conformación histórica, al status que guarda en relación a la sociedad en donde se inscribe, a su grado de occidentalización, a su actitud histórica sobre los cambios cognoscitivos y de convivencia entre culturas, a su condición de cultura dominante o cultura dominada, a su condición de mayoría o minoría étnica, al grado de cohesión interna entre sus miembros y modos de ver la vida.

- Acerca de la dimensión de la cultura que recibe, podemos pensar en primer término sobre si su orientación es individualista o colectivista. Es decir, si entiende la naturaleza de los seres humanos y las relaciones en términos de individuos autónomos e independientes o en términos de comunidades en donde los sujetos toman su definición a través de las tradiciones y el orden simbólico de la cultura a la que pertenecen. Se consideran aquí las valoraciones sociales y culturales en cuanto al género, la edad y raza. También se toman en cuenta las políticas de migración (si reproducen en el país una ideología pluralista, una ideología cívica, una ideología asimilacionista o una ideología etnocentrista)⁴. El nivel económico, la condición demográfica y religiosa. Todos estos factores influyen socioculturalmente en el modo en que los sujetos de una determinada cultura enfrentan el proceso de aculturación.

Para concluir el planteamiento de las condiciones socioculturales de las culturas propias y receptoras, hemos de decir que la aculturación como el cambio social refieren a fenómenos selectivos en doble sentido: ni toda la cultura del grupo anfitrión es eliminada, ni todo el cambio social se refiere a la supresión de la totalidad

4. La ideología pluralista refiere la expectativa de que los migrantes adopten los códigos civiles y criminales, pero que los valores privados de los ciudadanos y los de su comunidad no son regulados por el Estado. Además, el Estado ofrece apoyos cuando es requerido hacia los grupos indígenas e inmigrantes. En las provincias de Canadá, en general encontramos estas actitudes. La ideología cívica comparte supuestos comunes con el pluralismo cultural en su distinción sobre los valores públicos y privados; demanda adherencia a los primeros, pero deja a los últimos con asunto de elección privada. Aquí son reconocidas las actividades para mantener la continuidad cultural de los grupos. Gran Bretaña sería un ejemplo de este tipo de política migratoria. Ideología asimilacionista, aunque defiende ciertas condiciones de las políticas migratorias mencionadas, se acepta que hay ciertas áreas de los valores privados en donde el Estado podría intervenir. Lleva implícito que los inmigrantes tienen sus distinciones culturales y lingüísticas y adoptan los valores importantes de la cultura que los hospeda. Estados Unidos podría ser un ejemplo de esto durante la primera década del siglo XX. Algunos autores afirman que su política se está moviendo más en dirección hacia una ideología civil. Por último, la ideología étnicista no solo sostiene que los inmigrantes deben adoptar los valores públicos de la cultura que recibe, sino que también el Estado tiene el derecho de regular ciertos aspectos de los valores privados. Los países que defienden esta política migratoria regularmente deciden quiénes pueden considerarse ciudadanos en términos civiles o religiosos. El caso de Alemania, Israel y Japón son ejemplos de ello. Cfr. COLLEEN WARD, STEPHEN BOCHNER, ADRIAN FURNHAM, *The psychology of culture shock*, Routledge, Gran Bretaña, 2001, pp. 196-197.

del sistema de relación que se da entre individuos y grupos. Entre sí son codeterminativos y tienden a una experiencia de carácter tridimensional: selectiva, recombinatoria y adaptativa.

Se hizo referencia a las condiciones sociales de la cultura/sociedad de origen y la cultura/sociedad receptora para mostrar que las condiciones de salud mental que se origina ante la situación de aculturación que tiene que vivir el migrante, no dependen sólo de las habilidades y disposiciones individuales de los migrantes en cuanto sujetos, sino que éste se ve inmerso en un complejo entretreído del cual se ve exigido a prosperar a través de sus recursos personales, interpersonales y culturales, mismos que se encuentran influidos por las condiciones socioculturales del lugar al que arriban.

Sobre la dimensión intra e interpersonal de la aculturación

La aparición de nuevas variables en la estructura de la personalidad, es un cambio cualitativo que suele conducir a un cambio psicológico con frecuencia conflictivo y que comienza en algunos migrantes con el *shock* transcultural. Este *shock* indica la discrepancia que existe entre los valores, actitudes y modos de ver la vida del migrante, en relación con la nueva sociedad a la que intenta sumarse. Esto es vivido de modo intrapersonal como stress y en algunos casos como depresión. En su dimensión interpersonal, puede ser vivido como aislamiento o frenética búsqueda de relaciones que no han sido integradas de modo que la persona se puede vivir en malestar psicológico pronunciado.

¿Cuáles son las condiciones personales que influyen el proceso de aculturación y en la elección de la estrategia de aculturación por parte de los sujetos?

Señalaremos cinco variables de desarrollo personal que nos parecen fundamentales y con ellas indicaremos las habilidades presentes o ausentes que determinan la elección de algún estilo de aculturación (marginalización, segregación, aceptación o integración).

a) Sensibilidad intercultural

Para medir la sensibilidad intercultural de un sujeto, la identidad étnica, fluidez en el lenguaje extranjero y auto eficacia étnica, podrían tener efectos muy importantes. La afirmación tácita es que las personas necesitan identificar comportamientos culturalmente diferentes y entonces aprenderlos a través de una modificación comportamental.

Las personas menos sensibles, pueden tener categorías sociales y predisposición comportamental muy rígidas y es probable que elijan la separación o marginalización como estrategias de aculturación. Las personas interculturalmente sensibles, por otra parte, tienen categorías sociales y predisposición comportamental más amplias y es probable que elijan la asimilación o integración como sus estrategias.

b) Diferencias percibidas

Triandis⁵ sugiere que a mayor diferencias percibidas en la cultura subjetiva, mayor será la reacción afectiva. En el extremo, una percepción grande sobre las diferencias podría llevar a una forma de parálisis, en el cual el individuo ve a las dos culturas

5. Cfr. TRIANDIS, H., BRISLIN, H., et al, *The analysis of subjective culture*, Wiley, New York, 1972.

como imposiblemente distintas. En casos como éste, el individuo podría declinar, porque el cambio personal requiere reunir las diferencias que eso es tan grande para que el esfuerzo valga la pena.

c) Centralidad de metas

Nosotros afirmamos que la centralidad de metas determina en gran medida el éxito sobre cómo las personas se aculturán en la nueva sociedad. Es razonable argumentar que las tareas toman el centro de este estado en todas las interacciones interculturales. Desarrollar metas planeadas en contraste con la no planeación ni realización de metas, indica una relación importante entre la elección de estilos de aculturación identificados con la aceptación o la integración.

d) Experiencias pasadas

A menudo el lado afectivo de las interacciones interculturales es ignorado, sin embargo, las experiencias pasadas afectan en dos sentidos: como una predisposición para tener un ánimo o una disposición afectiva lábil, y por otro lado, en el despliegue de estados emocionales activos o de respuesta afectiva activa.

e) Intención comportamental, ensayo y comportamiento intercultural

La disposición personal para cambiar y modificar las conductas, así como el ensayo de esta intención en dirección hacia un comportamiento que intente nuevos modos de relación intercultural, representan habilidades fundamentales al proceso de aculturación. Desarrollar o presentar estas habilidades no se encuentra inicialmente en la base de los comportamientos de los inmigrantes, sino que se van ganando paulatinamente, a través de la superación del shock cultural inicial y la puesta en juego de las variables mencionadas en los incisos a-d.

Para terminar el apartado anterior, queremos integrar nuestra perspectiva acerca de la dialéctica entre las condiciones socioculturales e intra e interpersonales de la aculturación. A nuestro entender el plano último de la aculturación nos lo proporciona la subjetividad cuando se concilia con la objetividad formal de los objetos y de las organizaciones que construyen y definen las relaciones sociales. Nos referimos a un fenómeno de osmosis orgánica en donde los procesos más complejos y generales (sociales) toman concreción en las dimensiones específicas, individuales y personales de los sujetos.⁶ El trabajo de reflexión y una posible intervención psicosocial en el marco de la comunidad migrante o inmigrante, implicará entonces tomar en cuenta la multiplicidad de variables que intervienen en la elección de algún estilo de aculturación. Con esto se superan las voces del sentido común que enuncian que los migrantes no se “adaptan”, que el éxito de la migración depende de “la voluntad de las personas”, que “el destino de la aculturación lo decide la cultura dominante determinadamente”. Si consideramos el estatus cognoscitivo, no podría intervenir de un modo profesional si se ignoran condiciones fundamentales de los procesos de aculturación que, aunque específicos, toman registros de dimensiones sociales, intrapersonales e interpersonales complejas.

En la *figura 1* se presenta el proceso dinámico de aculturación que integra los niveles de las situaciones culturales de origen y destino mostrando cómo éstas influyen en el proceso de transculturación en un nivel social-cultural así como individual, lo cual deriva en transformaciones en el interior y en las relaciones del sujeto migrante.

Como se puede observar en la parte superior del cuadro, los factores sociales, económicos, culturales y políticos tanto

6. Cfr. ESTEVA-FABREGAT, *op. cit.*, p. 159.

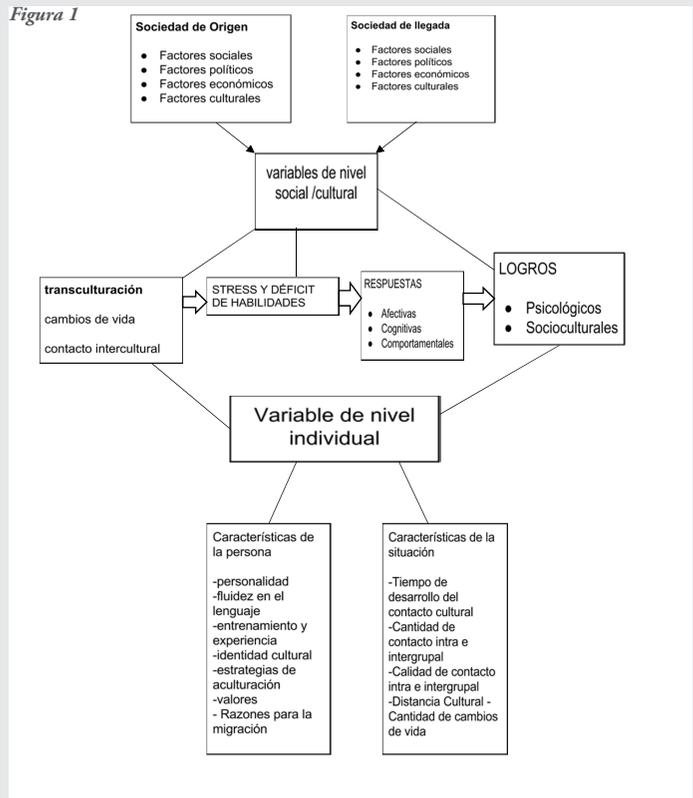
de las sociedades de origen como de las sociedades de llegada colocan un marco de posibilidades sobre los procesos de transculturación y en cómo éstos es experimentada por los sujetos. La transculturación se vive en primer lugar como un choque entre diversas instancias individuales y sociales manifestadas en el stress, en la solicitud urgente de respuestas afectivas, cognitivas o comportamentales que decantan en determinados logros sociales o psicológicos. Lo anterior depende a su vez de condiciones subjetivas de personalidad así como de situaciones temporales desde las cuales se ponga en marcha el proceso de aculturación.

Aculturación y salud mental: propuestas prácticas de intervención

La relación entre aculturación y salud mental ha sido ya comentada en cuanto a sus elementos orgánicos, pues mostramos qué principios rigen el estado social, intrapersonal e interpersonal de los migrantes. Ahora nos ocuparemos en un tono más descriptivo de las condiciones de salud mental vistas desde una perspectiva clínica y terapéutica.

Partiré de un escenario real, pero sin detenerme en una caracterización detallada y precisa de los sujetos de mi investigación. Los elementos teóricos y reflexiones que presento están escritos en función de una comunidad de hispanos del centro de Oregon, en Estados Unidos.

En primer lugar, presento como problema de conocimiento la siguiente pregunta: ¿por qué existen grados mínimos de aculturación de inmigrantes mexicanos en comparación con los grados de aculturación de sujetos de otras culturas? Algunos investigadores refieren que el bajo grado de aculturación de los mexicanos puede residir en los siguientes elementos:



- Un *background* tradicional y rural que particularmente resiste al cambio.
- Fuertes lazos familiares que impiden la aceptación de ideas culturales diferentes.
- Proximidad con México y la cultura de origen y la esperanza del regreso.
- Prácticas discriminatorias institucionalizadas que excluyen a los mexicanos y mexico-americanos de participar como ciudadanos norteamericanos.⁷

A partir de las razones anteriores, intentaremos responder la siguiente pregunta: ¿qué medios de intervención psicosocial podemos introducir en poblaciones hispanas inmigrantes⁸ para posibilitar estilos de aculturación más variados? El sentido de esta pregunta estriba en que los estilos de aculturación de la comunidad de hispanos que ha motivado esta investigación se mue-

7. REICHMAN, JILL S. *Immigration, Acculturation, and Health The Mexican Diaspora*, LFB Scholarly Publishing LLC, New York, 2006, pp. 2-3.

8. La palabra inmigrante refiere a sujetos en situación de migración que no tienen un status legal en el país que residen.

ve entre la marginalización y segregación. Son menos los casos en donde la aceptación y la integración pueden observarse.

La importancia de que se forme en una perspectiva más variada sobre los estilos de aculturación radica en que también existe una relación consistente entre afectaciones psicológicas y psiquiátricas con algunos estilos de aculturación. Por ejemplo, es más probable encontrar síntomas y cuadros de depresión, paranoia, agresión y aislamiento social en sujetos que han elegido la marginalización y la segregación como estilos de aculturación. En cuanto a un código interpersonal, estos sujetos rehúyen la creación de nuevos lazos sociales y emocionales dejando en su lugar la defensa de las relaciones ya existentes que regularmente son entre sujetos de condiciones culturales muy



cercanas a la propia. Por otra parte, las personas que se caracterizan por estrategias de aceptación e integración de la nueva cultura se encuentran relacionadas con condiciones laborales, mentales y económicas más satisfactorias. Además, se observa una amplitud de soporte social a través de la construcción de nuevos lazos sociales y afectivos con personas de culturas distintas.

De ningún modo se sugiere como causa de mejores estados de vida, algún estilo de aculturación particular, pues esto podría prestarse a fines ideológicos. Lo que intento es presentar al lector una ponderación de

la relación que existe entre ciertos estilos de aculturación y los estados de bienestar emocional, económico y social de los inmigrantes. Además, estoy convencido de que si entendemos mejor la transición de los migrantes en la cultura dominante de la sociedad americana, en cuanto a un estilo de aculturación de integración o aceptación, podemos ayudarlos a enfrentar mejor el *stress* y el desgaste emocional y social asociado con la migración, al desarrollar condiciones personales y sociales que intervienen para posibilitar o bloquear el bienestar vital de los inmigrantes en la nueva cultura.

El proceso de aculturación, si se observa dentro de un espectro, transita entre estados etnocéntricos hacia estados interculturales, entre situaciones de inflexibilidad emocional, cognitiva y comportamental, hacia

estados de mayor flexibilidad y apertura en dichas dimensiones. En términos académicos y de investigación, lo anterior es conceptualizado por Bennet⁹ como sigue: existen seis diferentes fases en el desarrollo de la sensibilidad intercultural moviéndose desde el entocentrismo al etnorelativismo: negación, defensa, minimización, aceptación, adaptación e integración.

NEGACIÓN: refiere a la situación donde aislamiento social o corporal predomina en el contacto con otra cultura. Por lo tanto, las personas tienden a no per-

9. BENNETT, M. J., "A developmental approach to training to intercultural sensitivity", *International journal of intercultural relations*, 10, pp. 179-195.

cibir las diferencias. En este estadio, el logro de la simple conciencia sería suficiente.

Defensa: refiere a la fase donde los individuos se defienden de las diferencias que amenazan sus propios puntos de vista. Debido a que existe un reconocimiento de las diferencias, la defensa sería más avanzada que la negación. En el modo defensivo, los individuos podrían crear estereotipos negativos o asumir aires de superioridad cultural que podrían abiertamente mostrar afirmaciones de hostilidad

Minimización: refiere al negativo, más que manifiesto, reconocimiento de las diferencias culturales. En la minimización, los individuos reconocen diferencias culturales en significación de considerar una mayor similitud entre culturas. Los individuos, en esta fase adoptan un punto de vista universalista parecido a la afirmación. “nosotros somos los niños de Dios”. Existe la construcción de tolerancia cultural, pero ésta es superficial.

Aceptación: en el estado de aceptación los individuos reconocen y aceptan diferencias transculturales. La aceptación de las diferencias sin juicio es la clave de esta fase. Claramente, este comportamiento representa una muy marcada sensibilidad intercultural: una tal que permite al individuo pensar como un miembro de otras culturas. Las habilidades de adaptación llevarán hacia el estado de integración que necesita ser practicado en situaciones de la vida real.

Integración: refiere un estado en el

que no sólo las cogniciones de las diferencias mentales están desarrolladas, sino que también existe la presencia de nuevos comportamientos que incluyen habilidades marcadas de sensibilidad intercultural y en donde las emociones están más en sintonía con el intercambio irrenunciable con sujetos de diferentes culturales, dejando de comprometer esta situación al des-empañe emocional y comportamental de los sujetos.

Una intervención terapéutica que tome como misión ayudar a los sujetos a transitar desde el etnocentrismo a un etnorelativismo, a través de las fases antes mencionadas, indica que varios procesos de aculturación se llevan a cabo y que implican una dirección implícita. Recordemos que las direcciones de la aculturación han sido descritas como marginalización, segregación, aceptación e integración.¹⁰ Para dirigir el proceso del sujeto migrante a una de estas direcciones, se implica un trabajo diferenciado en cuanto a intervenciones emocionales, cognitivas o comportamentales. A continuación presento algunas técnicas de intervención, según posiciones generales del *intercultural training*.¹¹

Marginalización

Las personas que han elegido esta estrategia están más propensas a sufrir stress emocional, desde que ellos no son capaces de aceptar los valores de la cultura dominante, ni tampoco son capaces de dejar en pie sus propios valores culturales y su modo de vida asociado. Las personas que pasan

10. *Supra*, p. 2.

11. *Intercultural training* es el nombre que recibe un área de aplicación práctica de estudios de aculturación e interculturalidad que tiene como cometido generar estrategias prácticas para guiar y controlar los procesos de transculturación de personas que emigrarán por situaciones laborales en un contexto controlado y financiado por las empresas. Un entrenador intercultural tendrá como objetivo desarrollar sensibilidad intercultural en el *trainee* buscando que los procesos de adaptación a la nueva cultura sean exitosos y que esto redunde en mayor eficacia laboral y desarrollo personal y empresarial.



por esto como una inestabilidad emocional necesitan terapia o *counseling*. Por ello, un primer acercamiento a estas personas sería emocional. Sólo cuando las personas con capaces de un balance emocional, pueden comenzar con entrenamiento cognitivo de porqué ellos están sufriendo y experimentando el conflicto cultural. Sólo después de haber sido estabilizados emocionalmente y después de reconocer cognitivamente las diferencias culturales, podrían tener un entrenamiento comportamental y aprender lo que es culturalmente apropiado en la cultura dominante.

Separación

Aquí se puede comenzar con un abordaje cognitivo para ser capaces de proveer un marco mental para tratar con las diferencias culturales. Una vez que han adquirido este marco cognitivo puede ayudarles aprender comportamientos para concretizar aprendizaje y así proveerles reforzamiento positivo para aprender nuevos comportamientos, porque sólo si ellos aprenden nuevos comportamientos ellos recibirán apoyo de los miembros de la cultura dominante. Por tanto, parece apropiado comenzar con entrenamiento cognitivo de quienes usan la estrategia

de separación, entonces usarán el entrenamiento comportamental y después se proveerá de entrenamiento afectivo.

Asimilación

Aquellos que están utilizando la estrategia de **asimilación** están listos para cambiar y están ansiosos para aprender nuevos comportamientos. Comenzar con entrenamiento comportamental en este caso puede ayudar a la motivación para aprender. Por tanto, podría ser mejor comenzar con entrenamiento conductual para que los que se entrenan sientan que el entrenador está preocupado por sus necesidades. Después, podría aprender más sobre diferencias culturales y ampliar su campo mental a través de un entrenamiento cognitivo. Finalmente, se les puede proveer un entrenamiento afectivo para ayudarlos a tratar con asuntos emocionales sobre el sacrificio de algunos de sus valores de origen por la adaptación a la nueva cultura.

Integración

En suma, quienes están usando la estrategia de **integración** probablemente están instruidos en los asuntos de aculturación y, por lo tanto, esto podría ser el mejor comienzo para discutir y ampliar su campo mental (*framework*). Esto podría ser seguir entrenamiento conductual, de tal modo que practiquen lo que han aprendido sobre el tema y comiencen interactuando con la cultura dominante tan bien como con su grupo étnico, para mantener un sano balance entre los dos. El entrenamiento afectivo podría dirigirlos a enfrentar sus valores como para confrontarse a ellos mismos con preguntas serias pertinentes a sus valores y adaptación.

Al presentar estrategias de intervención desde el *intercultural training* no se deja de considerar, que estas técnicas fueron desarrolladas en el contexto laboral y para el mismo. Sin embargo, considero

que la situación afectiva, cognitiva y social de los migrantes en cuanto al estilo de aculturación en el que se encuentran, podría beneficiarse bajo la perspectiva anterior en cuanto que concibe la situación migrante y el proceso de aculturación como estados transitorios en donde la libertad de elegir el modo de adaptarse a la nueva cultura, es una condición no sólo posible, sino una opción que se modela mediante el trabajo personal y social. Considero que existe un enorme potencial en la educación intercultural para generar niveles de vida de mayor bienestar entre los migrantes hispanos.

Consideraciones finales

En la actualidad, en Estados Unidos, son los migrantes latinos y, en especial los mexicanos, quienes se encuentran estadísticamente en desventaja social, económica, educativa y en atenciones a la salud en comparación con otros grupos de migrantes en aquel país. Coincido desde mi observación en el juicio de que existen grados mínimos de aculturación en migrantes hispanos y particularmente en comunidades de mexicanos. Sin atender a las razones de lo anterior y sin la intención de defender mi juicio como verdadero, pues entiendo que mi perspectiva puede corresponder solamente a ciertas comunidades de hispanos y no a la mayoría, defiendo que se debe establecer en los migrantes el horizonte siguiente: el *shock* cultural y la adaptación a la nueva cultura estará definida en gran manera en el modo individual en que el sujeto quiera plantearse su amoldamiento. Con esto no quiero omitir las consideraciones del peso de las sociedades y las culturas al respecto, ni ser obtuso a las condiciones de poder y dominación de

una cultura sobre otra. Lo que digo es que existen posibilidades para adaptaciones con mejores salidas hacia el bienestar de los individuos y las culturas particulares.

Considero que alternativas para una mejor posición social e interrelacional, crítica, activa y creativa no pueden llevarse a cabo de manera sustentada si antes no han sido articulados los procesos de transculturación del sujeto en torno a la integración. En la medida en que el migrante se encuentra cognitiva, comportamental y emocionalmente instalado en la nueva cultura es que se posibilita no sólo la adecuación a los beneficios sociales que ofrece la nueva cultura, sino también se siembra el terreno suficiente para la acción crítica y disruptiva, de la cual han tomado parte miles de migrantes que han llegado a un metaconocimiento de su condición y que luchan por erradicar las desventajas de la migración para convertirlas en modos de estar más vitales y con mayor bienestar.

La atención a poblaciones de migrantes es un asunto urgente y poco atendido en diversos territorios entre los continentes. Cuando se da la atención a las necesidades de los sujetos migrantes éstas suelen ser bajo las normas, reglas, cosmovisión e idioma de la cultura receptora. Lo anterior condiciona el despliegue de la subjetividad y cultura del que emigra y lo coloca en posiciones de desventaja en rubros sociales, legales, culturales y personales. Reflexionar sobre atenciones que rescaten la condición original de las culturas desde sí mismas sirviendo como puente para integrar las nuevas condiciones aparece como un reto de primera necesidad ante las condiciones del mundo actual en el que más de 175 millones de personas se identifican con el apelativo de “migrante”.

CADA HORA QUE PASA NO PASA SOBRE TI¹

RAÚL BAÑUELOS SALCEDO*

* Licenciado
en Letras por
la Universidad
de Guadalajara
donde es
profesor investi-
gador.

Lo que amas te inspira
Paul Valery

CADA HORA QUE PASA NO PASA SOBRE TI.

Tú la tomas para tus huesos
y tu piel. Haces tuyo
cada momento donde creces, respiras y sueñas.
Todos los niños vivos ahora
forman una comunión indestructible.
Puede desaparecer un gesto de la memoria
pero la nueva generación vive ahora
como prueba irrefutable de que la sangre
continúa su espiral sostenida
para el tiempo completo del instante
que no termina nunca.
Y que cada hora no pasa, se queda
palpable en tu manera de celebrar
la música, la fruta de tus labios
y la leche de tu hermosa madre.

1. Poema publicado en: BAÑUELOS SALCEDO, RAÚL; *Verónica de María*, Editorial la Zonámbula, México, 2013.

LA DISRUPCIÓN DE LO COMUNITARIO EN CHERÁN

RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES. *

A la memoria de Luis Villoro

Prenotado

Como un gesto de diálogo ante la presencia de miembros de la comunidad indígena de Cherán, Michoacán, en el Instituto de Filosofía¹, se compartió el siguiente escrito con la intención de apuntar un detalle de origen, en concreto definir lo que es disrupción -frente a irrupción- para posteriormente y a modo de ejemplo, hacer una analogía con lo comunitario.

Lo que ocurre en esta cabecera municipal, tiene para ser seguido, interpretado o reconocido desde diversas miradas, intereses y disciplinas. En todo caso, y como apuntaban los propios visitantes, una de las lecturas convocadas, debido a la cosmovisión y al simbolismo comunitario implicado, es la perspectiva filosófica.²

En este contexto, desde la filosofía moral se pregunta ¿En qué sentido la irrupción de esa realidad comunitaria es disruptiva? Es decir, ¿De qué modo lo comunitario en Cherán, puede ser una actitud ejemplar de ruptura?

Lo que sigue es una palabra escrita desde la ética filosófica y parte de entender a la realidad comunitaria como capacidad de organización en relación con su forma de gobierno autónomo aunada a la reivindicación del derecho para legitimarse.

La relación entre disrupción e irrupción

Según el diccionario de la RAE³, irrupción es un acometimiento impetuoso y repentino: es la entrada impetuosa en un lugar. Disrupción, no viene. Y aunque no aparece este sustantivo, el adjetivo “disruptivo” que sí aparece, está referido a la física. Disruptivo, proviene del inglés *disruptive*, y significa aquello que produce una *ruptura brusca*.

Cuando se usa en un clima coloquial, el sentido de la palabra disrupción porta una rica carga simbólica y en perspectiva temporal y de memoria, refiere a aquello que produjo un cambio importante. Por ejemplo, al usar los términos en cuestión se puede decir: “la disrupción de la computadora desplazó a la máquina de escribir”, “la disrupción del teléfono móvil marginó al teléfono de monedas”.

A partir de los ejemplos y usando ambos términos (irrupción y disrupción) como correlativos y conciliarlos de algún modo, se puede decir que *disrupción es la presentación impetuosa de algo (otra-cosa) cuyo irrumpir deja en obsolescencia o margina aquello que recambia*. Acercó este balbuceo para definir disrupción.

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

*Para saber más: Cherán es un municipio que se encuentra en el estado de Michoacán, está habitado por comunidades purépechas y su cabecera es el pueblo de Cherán. Está habitado por 58 mil 141 personas. En el 2012 sus habitantes decidieron elegir su gobierno a través del método de usos y costumbres.

1. Invitados a participar en el 11° edición del Espacio de Análisis Social, en el Instituto de Filosofía, el 24 de septiembre del 2014. Vid: <http://bit.ly/1zQVtjl>

2. Sin negar otras lecturas, obvio y supongo el conocimiento informativo básico de lo que ha pasado en Cherán Michoacán.

3. Diccionario de la Real Academia Española [en línea] en www.rae.es (22 de septiembre del 2014).



A propósito de la Real Academia, según su banco de datos, el también llamado “corpus”,⁴ refiere que la palabra disrupción data de 1984, aunque lo que nos despliega su buscador a propósito del uso de la palabra, se encuentra fechado a lo largo de una década comprendida entre los años 1992 y 2002. Así, de acuerdo a esa base, los documentos en español de los países que la mencionan son, en el primer lugar, España con el 30 % del total de menciones, seguido de México y Argentina con el 30 y 20 por ciento, respectivamente (como los más destacados).

Por cierto y según el mismo buscador, los temas entre los que se encuentra aludida la palabra disrupción son: Salud con el 38%, seguido de Ciencias Sociales, Creencias y Pensamiento con el 24%, luego aparece con un 14% en Po-

lítica, Economía, Comercio y Finanzas. Para un cuarto sitio se alude en temas de Ciencia y Tecnología (curioso si se advierte que proveniente del inglés, ahí andaría su origen); finalmente en Artes se menciona sólo el 10% de la veces y Oral con el 4% de las ocasiones.

Una coincidencia en esa base de datos, es que si uno pide saber quién o qué autores y en qué obras está escrita la palabra disrupción, los mexicanos que aparecen son solamente dos: Carlos Fuentes en la obra, *El Espejo enterrado* de 1992 y el historiador Enrique Florescano en un artículo para el libro *Concepciones de Historia*, del mismo año, esto es, 1992. Sin hacer detalle, ambos parecen referir al tiempo indígena cíclico y la posibilidad o no de disrupción como continuidad o ruptura.

4. *Ibidem*.

El pensamiento disruptivo

La fuente de donde se toma la principal referencia a “disrupción”, es del filósofo mexicano, Luis Villoro⁵. ¿Qué quiere expresar este pensador cuando habla de lo disruptivo? ¿Y en qué sentido se hablaría de disrupción? Para este punto y de manera sucinta, evoco la caracterización que de la filosofía hace este pensador. Para Villoro, la filosofía tendría dos acepciones: sería “reforma del entendimiento y elección de vida nueva”.⁶ Entendida como actividad del pensamiento y vista desde la estructura social de dominación, la filosofía tiene dos funciones: ser pensamiento de dominio o ser pensamiento libertario o de liberación.

Sabido es que la filosofía puede servir al interés manipulador de los grupos de poder, para hacer de los sujetos incorporados, súbditos dominados. Pero en contraparte, el pensamiento puede realizar un movimiento que cuestione los marcos conceptuales en que se basan las creencias y actitudes compartidas, las ideologías o cualquier opinión colectiva no revisada que se encuentre dando cohesión a una situación estructural dominante.⁷ Es para esta segunda acepción crítica, que el movimiento de ruptura que supone la reflexión, tendría el carácter de disruptivo para Villoro.

Por eso lo disruptivo se identifica con la pregunta filosófica y sería el cuestionamiento del orden conceptual que se opone a un sistema de creencias compartidas, a una ideología aceptada sin revisión, a lo obvio supuesto o a los saberes heredados sin rezongo. Así, es por su preguntar mismo y su operación crítica, que la filosofía cumple un movimiento de ruptura de aquellas creencias que dominan las mentes, una función disruptiva que se contrapone a la reiteración de un orden social humillante, injusto e indignante.

En este ángulo, la función disruptiva de la filosofía niega “una situación servil o enajenada (y ofrece) “el acceso de la razón a una situación liberada de su servidumbre”.⁸

Por este cuestionamiento, la filosofía no puede ser ni una doctrina, ni adoctrinamiento, sino elección de vida nueva.

Antes de pasar al segundo rasgo de la filosofía como *elección de una actitud de vida*, y para redondear el primer rasgo, he de decir que disruptiva es la filosofía en tanto pensamiento de ruptura, pensar disruptivo que abre la razón a lo otro de las creencias colectivas predominantes, pero que su alcance también abre a una forma de vida y de sociedad distinta (esto remitirá a la utopía).

Si por su preguntar teórico la actividad filosófica es disenso o discrepancia, por su actitud práctica será negación, un “¡Ya Basta! un ¡Hasta aquí!”, un “¡Ya no más!”

*Para saber más:

Los principales temas de la filosofía de Luis Villoro son: la comprensión metafísica de la alteridad, los límites y alcances de la razón, el vínculo entre el conocimiento y el poder, la búsqueda de la comunión con los otros, la reflexión ética sobre la injusticia, la defensa del respeto a las diferencias culturales, y la dimensión crítica del pensamiento filosófico.

5. Luis Villoro Toranzo (1922 -2014). Filósofo recientemente fallecido.

6. VILLORO TORANZO, LUIS; “Filosofía y Dominación”, en GONZÁLEZ GONZÁLEZ, LUIS; *Memoria de El Colegio Nacional: año de 1978*, El Colegio Nacional, México, 1979, p. 226.

7. *Ibidem.* p. 227.

8. *Ibidem.* p. 229.

La filosofía como forma de vida buena

Desde sus inicios la filosofía está ligada a una forma de vida⁹, es decir, a “la búsqueda de una vida buena o el camino de una vida justa”. Así que, junto a la reforma del entendimiento, está la vida filosófica que “se distingue de otras elecciones de vida por pretender fundarse en un examen personal de la razón liberada y no en los “decires” (mitos en griego)”.¹⁰ Este cambio de actitud, puede llegar a invertir los valores dados: vida buena elegida es elección de lo otro distinto a la práctica reiterada de la sociedad establecida. Por eso una “vida buena” según la libre razón adquiere distintas formas o modelos – como se ha visto también a lo largo de la historia.¹¹ Pero cualesquiera que sean las formas en que se presente esa vida nueva, dice el autor que sí, todas coinciden en un punto: liberación y autenticidad.¹²

Y es que si la sociedad de dominación no realiza esa vida, para acceder a ella, hay que romper con el conformismo de ideologías o morales convencionales. De este modo “<la vida buena> se colocaría “fuera” de las prácticas sociales dominantes: se proyecta en un mundo de utopía, se refugia en una pequeña comunidad de sabios, se encierra en la activa independencia del individuo o se concreta en un grupo o clase social impugnadora del dominio. La vida buena es lo otro en el seno de la comunidad existente”¹³

Seguimos con el razonamiento de Villoro. Así como vida justa individual se realiza “fuera” de las prácticas sociales existentes, la vida justa colectiva se coloca en

un estado situado “más allá” de la sociedad actualmente existente. Por eso la reforma del entendimiento vendría acompañada de un proyecto de reforma de vida y hasta, de una reforma de la comunidad. Así, mientras el pensamiento filosófico invita a elegir una forma de vida, la práctica de esa vida corrobora y confirma el pensamiento.

Como se puede connotar en este segundo rasgo, disruptiva sería una postura, decisión y comportamiento *otro* frente al mundo: un cambio de actitud moral como un movimiento práctico y emancipador de la voluntad de dominio, orientado por la proyección de una sociedad otra, “es, a la vez, negación de un orden dado y proyección de otro que se supone más racional y humano”.¹⁴

La vida organizada que funda derecho

Si por su preguntar teórico la actividad filosófica es disenso o discrepancia, por su actitud práctica será negación, un “¡Ya Basta! un “¡Hasta aquí!”, un “¡Ya no más!”. Es un *hartazgo* dijeron los comuneros cheranenses, hartazgo que deja de consecretar aquellas creencias morales de una vida coherente pero individual, aislada y atómica, que, además, confirma una práctica social de continuidad y reiteración de lo mismo (en esa estructura de dominio). A ello dirá Villoro: “implica la aceptación de una moral más alta que rompe con unas valoraciones establecidas”.¹⁵

Por voz de los visitantes y convertidos en escuchas de una experiencia de cuidado, defensa y preservación de vida comunal que se elige como vida buena propia, asumida desde una actitud fundamental

9. HADOT, PIERRE; *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, México, 1998. pp. 67 – 190.

10. VILLORO TORANZO, LUIS; *op. cit.*, p. 230.

11. HADOT, PIERRE; *op. cit.*

12. VILLORO TORANZO, LUIS; *op. cit.*, p. 230.

13. *Ibidem.*; p. 231.

14. VILLORO TORANZO, LUIS; “La izquierda como una postura moral” en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, México, 2007, p. 134.

15. *Ibidem.*

que supone una toma de postura ética que se testimonia.

Vida ética como el proceso moral de elección crítica de vida buena, que implica estar frente a la experiencia narrada de esa elección. Narración desde un “nosotros” que es una palabra teodiceica¹⁶ que se articula para decirse como voz colectiva, porque, simbólicamente pasa de la oscuridad a luz (aunque siempre bajo la misma noche): frente a lo caótico, negador y mortífero, se actualiza lo más vivo de sí misma, memoria, reflexión, decisión y lucha.

jana y cercana ruta para darse un continuo identitario, dignificarse, y humanamente hacerse viables, todos ellos.

Además, esta determinación o elección viene confirmada por una activación de las fuerzas más capaces de la profundidad humana, para hacerse vitalidad, inteligencia colectiva que es astucia, saber ancestral que es cuidado, comunidad que es símbolo (de unidad cosmovisional), ciudadela que se hace autogobierno, dignidad que es reconocimiento, autocomprensión del “ser pueblo” que es soberanía.



Hacerse próximo y acercarse a la determinación de este grupo humano. En todo caso determinación que es “elección disruptiva” o capaz de poner en cuestión un poder fáctico, sea económico, político e incluso jurídico.¹⁷ Guiados por su propio espíritu colectivo, los indígenas de Cherán reconocen su mejor, profundo y más originario cimiento de vida buena compartida que se rige de manera propia: su carácter comunal-organizado instituido históricamente. Relato originario en el que la comunidad como referente y “principio”, base irrenunciable de vida buena, y la mujer cheranense, irrumpen en la coyuntura histórica de este grupo ante una circunstancia humillante, para virarla, cambiarla, convertirla y reconvertirse desde la más le-

Testigos ahora de una comunidad indígena que sujeta de su propia razón, sentir, memoria y palabra, maestras de vida; se hicieron corazón y fuego que reúne, piensa, decide y enseña al recambio generacional, la única y primaria elección fundamental reconocida por ellos, en su propio devenir histórico, la re-unificación organizada de la comunidad y sus potencias que se hacen ley propia, y de ahí a una forma de autonomía; para viarse compartida y subsistentemente como forma comunitaria de vida buena en pies y manos de lucha, en *polemos*.

La referencia a la vida humana en su carácter comunal que aleteó frente a los presentes, se hace contrapoder para enfrentar contextos de “piensos” homogeneizados, de formalismos institucionales, de

16. DUCH, LLUÍS; *Educación en tiempos de crisis*, Paidós, España, 1994, pp.23 - 26.

17. VENTURA PATIÑO, MARÍA DEL CARMEN; “Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho, en *Espiral*, Universidad de Guadalajara, vol. XIX, núm. 55, septiembre-diciembre de 2012, pp. 157 - 176.

leyes y derechos sin reivindicarse, lleno de lugares comunes, estos sí, tierra fértil para la manipulación y el servilismo; aquí la disrupción se hace de liberar al sujeto que le sirva al consumo, fascinado por el poder y su fuerza domesticadora (machista).

Aprender y acomunar

Al comentar *Los grandes momentos del indigenismo en México*, tesis doctoral de Luis Villoro, leí decir a Fernando Salmerón (amigo de Villoro, pensador e insigne rector de la que fue Universidad Veracruzana), que hay que saber cuáles son los hechos objetivos.¹⁸ Pero lo que también se debe valorar a partir de los hechos y acciones, son “las actitudes colectivas que dan sentido a los hechos: el estudio de la respuesta frente a cada situación será lo que permite descubrir la actitud del individuo o del grupo ante su mundo histórico”;¹⁹ y en todo caso tildarse de disruptiva o no.

Esto destaca la importancia de contar con instrumentos teóricos para establecer los principios de las realidades que interpe-lan, e ir a la necesidad de contrastarlas con nociones previas (como ética, razón, sujeto) asentadas en la mente para un justo entendimiento y posicionamiento ante la realidad que se desea impactar o entender, o transformar. Revisar *epistemes*, para nominar la realidad desde abajo y a contrapelo (desde el contrapoder) de la posición de saber.

La actividad académica en el Instituto de Filosofía, que enmarcó la visita de la Comunidad Indígena de Cherán, quiso

interpelar a todos los asistentes para hacerlos capaces de adquirir interlocución, esto es, de tener no sólo derecho a decir la propia voz, sino de ejercerla públicamente al exponer una palabra razonable frente a la irrupción de lo que se presenta.

En este sentido, el testimonio escuchado pretendía irrumpir académicamente ante una razón sujeta a dominio y que a imagen y semejanza de la actividad filosófica, es una mediación que pretende despertar en cada uno, su propio “maestro interior” o la voz de su propia razón, que quiere emancipar a la razón de la dominación de las convenciones, romper la sujeción a aparatos conceptuales que reiteran un dominio.

Y es que para Luis Villoro, la enseñanza de la filosofía tendrá como tarea “despertar la libre razón del otro”, esto es, “suscitar en el otro la convicción personal y el cambio de actitud que lo lleve a abrazar una nueva forma de vida”²⁰. Así, para el caso disruptivo de la comunidad que se presentó, su aprendizaje vital y enseñanza ética fue sencillamente la reivindicación y reconocimiento de su soberana libertad por vía de interpelar estratégicamente y hacer valer para sí, aquellos instrumentos del Estado (reglas, leyes, acuerdos y procedimientos jurídicos) que le dan legitimidad. Disrupción colectiva que cuestiona ese poder con su densa carga inercial, desafiando inteligentemente sus estructuras y principios básicos, como fuente e impulso que favorece y restañe su agravio.

18. SALMERÓN, FERNANDO; “Luis Villoro en el Colegio Nacional” en GONZÁLEZ GONZÁLEZ, LUIS; *Memoria de El Colegio Nacional*: año de 1978, El Colegio Nacional, México, 1979, p. 239.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem.*, p. 241.

EL VACÍO SÍGNICO. LAS CONDICIONES DEL ANÁLISIS SEMIÓTICO O EL LUGAR DEL SIGNO AUSENTE EN LA SEMIÓTICA

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ*

Resumen: El artículo presenta una reflexión sobre lo inherente de la semiótica al lenguaje, tanto en la interpretación del signo, la producción del mismo y el signo como tal. Bajo la concepción de la mutabilidad de la semiótica misma, la condición cultural de la semiótica y las múltiples facetas de la interpretación, se propone al vacío signico como condición del ejercicio simbolizante y, por tanto, del posterior análisis semiótico. Se advierten, igualmente, las consecuencias de la mutación de las estructuras significantes a partir de la ausencia de significado.

Palabras clave: Vacío signico, inmanencia, semiótica.

*Héctor Sevilla Godínez es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Profesor e Investigador de tiempo completo en el posgrado de la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur.

Las múltiples facetas de la interpretación

Si comprendemos a la semiótica desde la lógica de la tricotomía de Morris¹, podremos referir que de las tres líneas de la misma: sintaxis (derivada de la relación entre los signos), semántica (propiciada por la relación entre los signos y lo que deben de representar en un contexto específico) y la pragmática (implicada en la interacción del sujeto que interpreta y el signo), los signos están presente -al menos parcialmente- en

cada uno de ellos. La semiosis, según Morris, es el proceso por el cual algo opera mediante un signo o se presenta así al espectador. Bajo esa óptica, la misma semiótica es resultado de una semiosis particular de parte de los semiotistas. Y tal semiosis que configura el ser y el hacer de la semiótica, resulta tan móvil como lo es su objeto de estudio, es decir, los signos mismos.

Si bien todas las ciencias poseen tópicos sobre los cuales dirigirse una y otra vez, conteniendo problemas que no terminan por resolverse, la semiótica presenta

1. Cfr. MORRIS, CHARLES; *Fundamentos de una Teoría de los signos*, Paidós, Madrid, 1985.

***Para saber más:**
 Charles Williams Morris (Denver, 1901- 1979) Filósofo estadounidense. Su obra *Fundamentos de la teoría de los signos* (1938) es el primer proyecto completo de una semiótica. Otras obras a destacar son *Positivismo lógico, pragmatismo y empirismo científico* (1937), *Signos, lenguaje y conducta* (1946), *La significación y lo significativo: estudio de las relaciones entre el signo y el valor* (1964) y *El movimiento pragmático en la filosofía americana* (1970).

—además— una esencia mutable en su objeto de estudio particular. Esta temporalidad que deviene en vigencia parcial de sus contenidos hace de la semiótica una ciencia en constante progreso circular y divergente. La constante adecuación de los signos a lo que están signando y la diversidad de usos desde la unidad cultural que le corresponde al individuo, pasando también por la afluencia de nuevos y distintos hábitos de percepción condicionante, les vuelve renuentes a ser encasillados de forma atemporal en una sola estructura inamovible, unívoca o cerrada. Esta condición supone para la semiótica, una constante diversificación en sus abordajes sobre las también cambiantes formas de producción de los signos, lo cual se abordará a continuación desde una posición cercana a la nominalista.

Contrariamente a las posiciones inmanentistas en la semiótica, Umberto Eco propone una exégesis de la forma y de la profundidad que no añada señales fuera de lo comprensible a lo que está escrito. No se pretende proponer la conexión metafísica del texto con algo que es innombrable y fuera de comprensión, sino que el análisis ha de centrarse —más no reducirse— en el texto mismo. Una evidencia de la postura contraria, serían las excesivas proliferaciones de proyección de parte del lector en un texto cualquiera a partir de sus necesidades. Si bien la conexión o identificación del lector con la obra leída puede ser una pista que permita valorar la capacidad del escritor para darse a entender, no supone que el signo que atribuye el lector sea el pretendido por quien escribió.

Eco se sitúa entre el estructuralismo ontológico y un radical deconstruccionismo, por ello, es observable el carácter de inherencia al lenguaje que otorga a las significaciones del significador ante un significante dado. Sin embargo, el origen o

la estructura desde la cual se fundamenta la creación de tales significaciones no es inmanente de forma pura. Es decir, los constructos a partir de los cuales un significado es producido, están sujetos por las eventualidades que el mismo significador puede pasar por alto. Precisamente, la posibilidad de tal hecho creativo redundante en que exista *algo* que los signos no dicen y que se constituye como el parámetro facultativo de la interpretación.



Eco propone que “el análisis sígnico es la determinación de las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática de los procesos específicos de semiosis; es la determinación de las reglas de uso de determinados vehículos sígnicos”.² Son tales vehículos sígnicos los que pretenden

2. ECO, UMBERTO; *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona, 2000, p. 94.

unir el signo y lo signado. Sin embargo, es oportuno considerar que para la existencia de un vehículo que pueda transportar algo, siempre es necesaria la existencia del espacio por medio del cual aquello que se transporta ha de transportarse. Si lo que se transporta en el vehículo sígnico es el signo mismo dado a un objeto, hecho o situación, el espacio donde el vehículo transporta ha de presentarse vacío. Centrados en la producción de los signos, ya sea por asociación o equivalencia, el vacío antecedente es requerido para la producción sgnica del significador. Este vacío del que se habla es, por tanto, posibilitador de toda hermenéutica.

El signo es, por tanto, una guía de la interpretación, un mecanismo que parte de un estímulo inicial y conduce a todas las consecuencias deducidas. No hay equivalencia en el signo sino que supone, para el intérprete, una asociación muy deductiva. La enciclopedia sería el universo semántico particular con el que cuenta el intérprete para realizar tal ejercicio de deducción. Más allá de ajustarse a un código pre-establecido, a la manera de equivalencias puntuales como pretendía Kant, para Eco es oportuno referir al campo enciclopédico desde el cual toda interpretación es posible. De tal modo, aún los signos lingüísticos estn cargados de la ineludible función de asociar la palabra con la noción o la imagen. Es por ello que la tarea de la semiótica, y la indagación implícita, se centra en encontrar la estructura formal que est a la base de todo ejercicio deductivo que sostiene la interpretación.

Ahora bien, suele considerarse a la deducción o la inducción como los procesos por excelencia del proceso conclusivo, pero también es posible encontrar la abducción o hipótesis creativa, puesto que toda interpretación supone un contenido

La semiótica es posible debido, precisamente, al vacío que se encuentra en la supuesta estructura de la realidad.

particular que cada individuo posee en sus observaciones sobre lo que le circunda. El elemento creativo de toda interpretación implica la presencia del producto interpretativo. Es ahí donde entra en juego la metáfora, como asociación íntima que conecta lo percibido, el signo dado en lo que se percibió y la interpretación. Para que todo esto sea posible, es afirmativa la presencia de una estructura desde la cual se sostiene todo el proceso, una estructura tan flexible como vacía y que puede referirse como un vacío fértil, del cual me ocupar enseguida.

La presencia del vacío sígnico en el ejercicio semiótico

En su obra *La estructura ausente*,³ Eco enfrenta el estructuralismo ontológico, cuyo objeto tiende a sustanciar al objeto de investigación, como si existiese por sí mismo en la realidad. Para Eco, las estructuras están conformadas de acuerdo a la visión de aquel que busque darle una forma a lo que observa, tomando elementos socioculturales para ello. Bajo esa perspectiva, no pueden ser los contenidos estructurales desde los cuales se forja la interpretación, no son inmanentes a un conjunto de signos determinados. El código que la cultura impone, permite la procedencia de la elucubración que el intérprete sostiene. Tal código es flexible y transformable históricamente, nunca es fijo y mucho menos esttico o independiente del sujeto social. Los signos son unidades culturales en campos semánticos. La esttica y los elementos argumentativos propios de las retóricas particulares de una cultura, son ejemplos de las líneas de una semiótica de la cultura.

3. ECO, UMBERTO; *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona, 2000, p. 94.

Asimismo, la semiótica tampoco se delimita en códigos verbales, puesto que las imágenes o íconos están también sujetos a la codificación y, por ello, no pueden ser inmanentes. Es posible, entonces, aplicar un análisis semiótico a contenidos no lingüísticos. La estructura que sostiene los signos es ausente, y ése *hueco* es el que posibilita las interpretaciones. La semiótica es posible debido, precisamente, al vacío que se encuentra en la supuesta estructura de la realidad. Desenmascarada de ese modo, la estructura vacía se vuelve fértil en medida que, precisamente, puede ser llenada por las conjeturas, asociaciones, cavilaciones, especulaciones o consecuentes conclusiones que el individuo deduce a partir de su campo enciclopédico.

Desde tal perspectiva, no hay lugar para la inmanencia inmutable a no ser que se le otorgue al vacío mismo, la categoría inmanente bajo el signo de ausencia presencial sobre la cual se legitiman las interpretaciones de lo observado. Visto de ese modo, proponer un carácter inmóvil a las estructuras desde las cuales se conforman los signos, es un acto descortés ante lo multifactorial. De ese modo, la pretensión de inmanencia es para las conclusiones semióticas lo que el totalitarismo para las instituciones sociales. Pretende dar univocidad y uniformidad a la interpretación de la cosa o situación observada. Contrariamente, la significación es siempre temporal en medida que el signo represente algo específico desde la lente del observador.

En su *Tratado de semiótica general*, Eco propone una revisión de la influencia de la cultura y le otorga a la semiótica el grado de disciplina científica. Tal postura ha cuestionado los límites

concebidos de la misma semiótica de acuerdo a la concepción que de ella se tiene usualmente. Por ende, la misma transitoriedad propuesta por Eco para los códigos (en este caso el código de lo que semiótica supone) se revitaliza a sí misma en la contradicción del sistema semiótico imperante.

La contradicción puede hacerse patente no sólo en la interacción entre dos autores, también en un mismo autor en dos momentos distintos de su labor creativa. El mismo Eco hizo patente tal situación cuando escribió con desdén refiriéndose a sus libros previos al *Tratado de semiótica general* lo siguiente: “desde ahora sólo aceptaré discusiones sobre los límites y las posibilidades de la semiótica a partir de estas páginas”.⁴ Esto mismo supone la evidencia de la imposibilidad de una inherencia inmutable de ciertos signos en el discurso semiótico. Ahora bien, si consideramos que “un proyecto de semiótica general comprende una teoría de los códigos y una teoría de la producción de signos”,⁵ la inmovilidad signica no está presente en lo que respecta a las maneras en que los signos se producen. Es por eso que, sin duda, resulta de vital importancia “delinear una teoría de los códigos que tenga en cuenta las mismas reglas de competencia discursiva, de formación textual, de desambiguación contextual y circunstancial[...] una semántica que resuelva en su propio campo problemas comúnmente adscritos a la pragmática”.⁶

De tal modo, puede asumirse que toda semiótica requiere de un cierto vacío de significado o, al menos, de un significado centrado en una posible mentira. Esto coincide con la siguiente afirmación de Eco:

4. ECO, UMBERTO; *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 2000, p. 13.

5. *Ibidem.*, p. 17.

6. *Ibidem.*, p. 18.



La semiótica se ocupa de cualquier cosa que pueda considerarse como signo. Signo es cualquier cosa que pueda significarse como substituto significante de cualquier cosa. Esa cualquier otra cosa no debe necesariamente existir ni debe subsistir de hecho en el momento en que el signo la represente. En ese sentido, la semiótica es, en principio, la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir.⁷

La misma significación que he pretendido realizar del vacío, entendiéndole como el espacio (no físico) que posibilita la interpretación a partir de la diferencia y mediante la asociación que el observador realiza de lo observado a partir de su campo semántico, es un signo que he establecido partiendo de una afirmación que podría

no ser verdadera, pero que es alternativa al llenar un implícito vacío explicativo.

Toda significación o dotación de signo a cualquier cosa en particular, se relaciona a la interacción de tal signo con el resto de la cultura. Tal como en el ejemplo hjelmsleviano de la pieza del ajedrez, en la que el movimiento de una figura supone una alteración del sentido del juego en todo el tablero, la modificación cultural sobre un código específico altera la semiosis consecuente. Por tanto, se entiende que:

A la falta de descripción de un Sistema Semántico Universal (un sistema que formule una visión del mundo, por tanto, una operación imposible, porque una visión global del mundo, con la interconexión de sus manifestaciones periféricas, cambia continuamente),

7. *Ibidem.*, p. 22. *Ibidem.*, p. 135.

***Para saber más:** Louis Trolle Hjelsmlev (1899 - 1965) fue un lingüista danés, fundador y maestro indiscutible del Círculo Lingüístico de Copenhague fundado en 1931. Colaboró con Hans Jørgen Uldall en el desarrollo de la *glosemática*, dedicada al estudio de los glosarios con un enfoque científico similar al del cálculo matemático.

hay que postular los campos semánticos como instrumentos útiles para explicar determinadas oposiciones con el fin de estudiar determinados conjuntos de mensajes.⁸

Lo anterior corrompe la pretensión de universalizar los significados o inyectarles un carácter de inmutabilidad e inmanencia inmutable. El significado es una unidad semántica colocada en un espacio preciso dentro de un sistema semántico. La denotación debe su fuerza a una unidad cultural a la cual pertenece el individuo. La connotación que es consecuente de la denotación puede ser también más estable en medida que el campo semántico y cultural del cual es derivación, se mantenga perdurable, al menos como consecuencia del vacío de referentes alternativos.

Louis Trolle Hjelsmlev asumía que la presencia de un signo se hace evidente no por su concordancia con el contenido signado sino por su diferencia. Es lo que Jacques Derrida denominó la *différance* y que es necesaria para comprender la equivalencia, más no igualdad, entre dos cosas comparables. Eco enfatizó, sin embargo, que “la prueba de la existencia del signo radica en el hecho de que se pueda asignar un contenido a una expresión y no en el de que exista o no conformidad entre los dos planos”.⁹ De tal modo, el signo existe como posibilidad de conformidad sin importar su uso específico y palpable. Siendo así, el signo está presente en función de que intenta significar y no por la adecuación de sí a lo significante.

En esa tónica, aún cuando el signo no sea acorde al contenido del que busca ser expresión, existió como signo a partir de la posibilidad de ser signo. Es decir, la

equivocidad del signo no implica su desaparición. Por ejemplo, en mi explicación signica sobre el vacío fértil que posibilita el ejercicio semiótico, se observa la pretensión de referirle como el concepto que llena el vacío antecedente al cual intento sustituir paradójicamente con la idea de vacío. Mi referente de vacío, o especie de signo de vacío, no supone forzosamente que el vacío (no conceptual) haya sido sustituido pues ningún signo es lo signado, y no hay forma de dotarle de auténtica veracidad, tal como no sucede con ninguna expresión dicha en ningún sentido. De ser así, el sistema mismo se vuelve paradójico, puesto que si no se explica a partir del vacío a *aquello* que permite la significación, entonces, tal vacío continúa y podría ser descrito con otra forma signica.

Ahora bien, si se considera que el contenido nunca es idéntico a la expresión con la que se le refiere, entonces los signos son el inicio de la incomunicación perpetuada, a partir de la cual se funda en la distorsión toda interacción humana. La perpetuidad de tal distorsión en la vida de todo individuo, está facultada no en la adecuación del signo a lo signado sino en la condición que provoca en el hombre ser un ente capaz de significar. Precisamente, la posibilidad de la significación se puede atribuir al vacío siempre presente entre el contenido y el signo. De tal manera, la tesis de Eco aparece (al menos desde el parámetro significador que se ha expuesto) correcta.

El lector de un texto estético tiene por misión “llenar los vacíos semánticos”, así como “reducir la multiplicidad de lo sentidos” y “escoger sus propios recorridos de lectura”,¹⁰ de tal modo que “el reajuste estructural constituye uno y quizás el más

8. *Ibidem.*, p. 135.

9. *Ibidem.*, p. 143.

10. *Ibidem.*, p. 384.

importante de los contenidos que el texto transmite”.¹¹ El lenguaje está íntimamente unido a la personalidad del individuo que lo utiliza.

La imposibilidad del carácter inmutable de la inmanencia en la semiótica

Para Carnap,¹² los símbolos de la sintaxis podrían llamarse designadores. Estos cumplen, a la vez, la cualidad de ser el refractario en el que se depositan las entidades que ellos designan. La intensión entendida como intensidad de un nombre, consiste en un concepto individual; la extensión es el objeto designado mediante el nombre. La justificación que se tenga sobre los motivos que produjeron la designación no está siempre al alcance de quien designa. Los motivos de la designación pueden ser diferentes a las causantes de la interpretación. Es por ello que, tal como menciona Hjelmslev: “el lenguaje -el habla humana- es una fuente inagotable de tesoros múltiples”.¹³ Lo que otra persona dice puede producir significados alternos en quien le escucha o lee. No hay univocidad en el terreno de la interpretación. La inmanencia no mutable pertenece al mismo carácter de la mutabilidad que el antecedente vacío sígnico permite.

Por lo expuesto hasta ahora, se entiende que no es suficiente un análisis semiológico de lo que se presenta al individuo, sino que es oportuna una revisión de los aspectos que potencian el cambio, la tergiversación, la modificación, distorsión o disonancia de lo significado. De tal manera, refiere Hjelmslev que “la meta-semiología debe, por tanto, dirigir su interés, no al lenguaje

ya descrito por la semiología, que la semiología usa sino a la eventuales modificaciones o las adiciones que ésta ha introducido en él para producir su jerga especial”.¹⁴

La inmanencia es una categoría implícita en aquello que es consistente consigo de forma independiente a lo demás. Bajo esa premisa, el hombre no es un ser inmanente en cuanto que su misma “interioridad” ha sido un producto de su cultura o, al menos, ésta ha repercutido impidiendo -con ello- la supuesta independencia. Del mismo modo, así como no hay posibilidad de evitar el influjo de la colectividad, “el signo lingüístico está fuera del alcance de nuestra voluntad”.¹⁵ Debido a que el lenguaje ha sido heredado, no se cuenta con la posibilidad de innovar lingüísticamente dada la inercia colectiva. Es por ello que “se puede hablar a la vez de mutabilidad y de la inmutabilidad del signo”.¹⁶ Es inmutable en cuánto que así es concebido en el instante en que se utiliza y es mutable, precisamente, a partir del momento inmediato posterior. Es por ello que la inmanencia de un signo no puede considerarse inmutable.

La inmanencia no necesariamente se opone a la trascendencia de un signo sino que, en un sentido más específico, es contraria a su transitoriedad. Por ello, al reconocer la modificación que en el intérprete tienen los signos que el autor utiliza, se asume que el ejercicio interpretativo es móvil, nunca unívoco. La inmanencia supone la ruptura con la contingencia. Bajo esa premisa, los signos no son inmanentes puesto que requieren de su validación colectiva, aunque tal pueda ser involuntaria. Asimismo, el lenguaje es contingente a quien lo utiliza y no tiene carácter inma-

11. *Ibid.*, p. 379.

12. Cfr. CARNAP, RUDOLF; *La construcción lógica del mundo*, UNAM, México, 1988.

13. HJELMSLEV, LOUIS; *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1971, p. 11.

14. *Ibid.*, p. 169.

15. SAUSSURE, FERDINAND; *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945, p. 97.

16. *Ibid.*, p. 100.

El signo es inmanente en cuanto signo, pero su permanencia social reside -paradójicamente- en su pérdida de inmanencia. Bajo esa lógica, la semiótica es siempre cambiante bajo la premisa de que su objeto de estudio lo es.

nente desde la lógica construccionista en la que todo signo se ha gestado en la historia, aun cuando tal linealidad perpendicularizante sea incontenible por la comprensión. Del mismo modo que el postulado de Karl Jaspers,¹⁷ quien consideró inmanente lo interior en el hombre, el inmanentismo del signo es ficticio debido a su carácter siempre relacional. La triada del signo, significante y significador expuesta por Saussure, no permite la individuación del signo, al menos en cuanto a su origen se refiere. Lo inmanente no persiste como conjunción, sino como unicidad. Bajo esa plataforma connotativa se admite, por tanto, la imposibilidad de la inmanencia en

la semiosis y, más importante aún, en las conclusiones semióticas.

Cuando Eco propone una semiótica de la cultura, es congruente con el carácter no inmanente de la semiótica misma. La movilidad de la cultura, así como sus constantes alteraciones o permanencias fortuitas, es un elemento insustituible del cual surge el signo y que rompe con el molde de su inmanencia incontingente.

Si se considera que el mundo real radica en la conciencia humana, se admite que el conocimiento no tiene intermediación. Sin embargo, en función a validaciones empíricas se puede asumir que la intermediación está siempre presente en el

17. Cfr. JASPERS, KARL; *Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

Instituto de Filosofía, A.C.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Informes sobre suscripciones

Tel. (33) 36 31 09 34/43 ext. 1102

revista.piezas@if.edu.mx
www.if.edu.mx

análisis semiótico, precisamente, porque el signo desempeña el rol de mediador entre el semiólogo y lo signado. De tal manera, aprobar la imposibilidad de la inmanencia desacredita propiamente la herramienta fenomenológica, según la cual el fenómeno se basta a sí mismo y el sujeto que observa se convierte en autónomo ante el suceso que se arroja a sus sentidos. Asumir de forma desmedida el inmanentismo de la conciencia acerca al individuo, es una actitud solipsista, tal como sucede con el postulado de la inmanencia gnoseológica de Schubert-Soldern,¹⁸ para quien toda la realidad concebida radica en el yo. Contrario a eso, todo juicio se propicia a partir de los elementos parciales en los que se sostiene, de tal modo que no hay juicio inmanente ni hay signo que exista por sí mismo de forma no contingente. Bajo tal argumento, la semiótica es posible debido a la imposibilidad de fundamentar unívocamente una teoría de la significación cuyo contenido significativo no sea mutable.

El signo es inmanente en cuanto signo, pero su permanencia social reside –paradójicamente– en su pérdida de inmanencia. Bajo esa lógica, la semiótica es siempre cambiante bajo la premisa de que su objeto de estudio lo es.

Conclusión

Más que rechazar la inmanencia como punto de partida de la semiótica, hemos de revalorarla bajo un contexto más amplio. Es básico comprender que el lenguaje es sólo un modo sígnico, pero que el trabajo semiótico no es inherente ni exclusivo al lenguaje. Es ahí donde entra en juego la dia-

léctica irrenunciable del signo y la cultura o, en otro modo de decirlo, de la elaboración subjetiva y del entorno colectivo que la nutre. El hombre utiliza los signos para preñar de sentido al vacío fértil. A la vez, el vacío entre el signo y lo signado favorece la aparición de nuevas formas de conexión a partir de signos distintos o connotaciones diversas sobre los términos lingüísticos.

La modificación perceptiva y clasificadora a partir de categorías distintas sobre lo que se observa, es posible en función de la presencia no visible (pero sí intuible) del vacío que une (al separar) el signo y los campos semánticos que favorecen la expresión de aquello de lo que la expresión misma se vuelve refractario sostenedor. Lo que Davidson¹⁹ llamó “principio de caridad interpretativa” promueve una disposición comprensiva cuando se dialoga con un interlocutor que se expresa desde formas y convenciones que representan un vacío para el oyente. De este modo, considerar que la construcción que el otro hace tiene una lógica constructiva desde su cosmovisión, es el centro de la propuesta de Davidson, a la cual es posible adherirse tras lo expuesto anteriormente.

El semiotista, a la vez constructivista y con intenciones de fenomenólogo, puede continuar con su trabajo aún sin la pretensión de una inmanencia inmutable, bajo la condición de que reconozca que el carácter mismo de su labor, está sujeta a la vinculación con el vacío que supone el cambio de sus apreciaciones sensibles, de su mundo perceptivo y de su posterior campo semántico a través de su unidad cultural referente, siempre móvil y cambiante.

18. Cfr. SHUBERT-SOLDERN, RICHARD; *Über Transzendenz des Objekts und Subjekts*, Fues, Leipzig, 1882.

19. Cfr. DAVIDSON, DONALD; *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

EDUCACIÓN Y CAPACIDADES: DESIDEOLOGIZAR EL CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO

HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ*

* Es Licenciado en Filosofía y ciencias sociales por el ITESO, Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es coordinador de la licenciatura en filosofía no escolarizada en el **Instituto de Filosofía, A. C.** y doctorante en Desarrollo Humano por la Universidad Antropológica de Guadalajara.

Resumen: El objetivo de este artículo, es evidenciar que la relación educación y desarrollo es compleja y problemática, por sus supuestos y sus implicaciones. El artículo inicia con las siguientes premisas: en las actuales condiciones sociales y educativas, no toda educación garantiza desarrollo humano; y, pensar la categoría desarrollo, es en sí mismo relevante, por lo que supone para cada ser humano, para la sociedades en su conjunto. Si pensamos el desarrollo vinculado con la educación, entonces enfocamos nuestra mirada en un campo específico pero a la vez complejo. Una investigación nos podría mostrar que en cada una de estas categorías hay unos supuestos filosóficos y que a la hora de que las teorías educativas o las teorías del desarrollo las correlacionan, no sólo están generando un modelo de gestión educativa o de desarrollo –social, económico o cultural–, sino propiciando procesos, dinámicas o políticas con implicaciones –filosóficas– que son resultado de esos supuestos y las imbricaciones que resultan de esa correlación.

Palabras clave: Educación, ideología, desarrollo humano, capacidades.

Introducción

Lo que aquí se plantea está al nivel de inquietudes filosóficas, sospechas, preguntas que se han traído en mente y que ahora quieren formularse para merecer un abordaje en perspectiva filosófica, en perspectiva de filosofía de la educación en clara correspondencia con los postulados de una educación humanista.

En estas líneas queremos presentar algunas razones que nos permitan sostener que la actual relación entre educación y desarrollo da lugar a una educación instrumental. En ese marco encontramos que una posibilidad para replantear esta relación, educación y desarrollo, podría ser a partir de los enfoques teóricos de Amartya Sen y Martha Nussbaum. Lo que aquí presentamos no es la propuesta elaborada sino algunas razones por las cuales el enfoque de capacidades puede representar una alternativa a los modelos



vigentes, particularmente el modelo neoliberal. Mejor aún, queremos insinuar que bajo las actuales conceptualizaciones de desarrollo humano, más valdría inventar otra categoría que supere la nebulosa en la que ahora se encuentran las teorías del desarrollo humano.

Educación y desarrollo: una relación compleja y problemática

Educación y desarrollo son dos categorías que históricamente se han relacionado de múltiples formas, dependiendo de los enfoques o los contextos a partir de los cuales se les considere. Por ejemplo, sabemos que una de las sociedades más floreciente de la antigüedad como Esparta, no habría logrado su florecimiento y desarrollo, de no haber sido por su sistema educativo. Con mucho el crecimiento y la consolidación de las sociedades modernas y los estados nacionales europeos, estuvo acompañado por los sistemas educativos implementados. El positivismo, como modelo de producción científica, como sistema ideológico-filosófico y como teoría educativa, fue clave en las transforma-

ciones que experimentaron las sociedades después de la segunda mitad del siglo XIX. En la actualidad, en términos generales, casi cualquier persona acepta que hay una correlación entre educación y desarrollo. Un mejor nivel educativo de una persona le representa mayor desarrollo en su actividad laboral y/o mayores alternativas laborales. Un mayor nivel educativo de los ciudadanos representa para muchas naciones mayor desarrollo y crecimiento económico.

Desarrollo y educación son conceptos polisémicos, a los cuales no siempre se les ha asignado la misma función, el mismo objeto o fin. Las teorías lo mismo tienen conceptualizaciones compatibles que encontradas, pero en cualquier caso se correlacionan. Suele ser común ubicar a la educación en función del desarrollo, sea éste el desarrollo de los individuos o de las sociedades.

Generalmente la categoría desarrollo, en su relación con la educación, ha sido entendida en términos de formación de habilidades, saberes, competencias. En el campo de las ciencias de la salud, la psicología por ejemplo, la categoría desarrollo se asocia con crecimiento “natural”,



con maduración, desarrollo biológico. Son muchas las tesis o teorías que entrañan en sus supuestos enfoques biologicistas o psicologicistas. Estas teorías y enfoques con visiones antropológicas naturalistas ven en el ser humano principios fundamentales como nacer, crecer(desarrollarse) y morir, y entienden que se trata de mecanismos autónomos; suponen que el desarrollo está asociado con un proceso natural.

En las elaboraciones teóricas de autores como Piaget, Sears, Erickson, además de encontrar supuestos pedagógicos, una no-

ción de aprendizaje y de enseñanza, tienen una idea de desarrollo, misma que entraña una antropología –y por supuesto una epistemología, una metafísica–; estos autores, en términos generales consideran que la vida de un individuo tiene diversas etapas, en cada una de ellas hay un desarrollo entendido en términos biológicos, psíquicos e intelectivos. Sus teorías dan lugar a modos particulares de entender la educación y estructurarla a fin de posibilitar el desarrollo humano. Suele ser clásica la idea de que para cada etapa de desarrollo humano, se requiere un tipo de educación: unas estrategias, unos contenidos, unos recursos y principios, todos ellos acordes con la etapa de desarrollo humano correspondiente.

En las tres últimas décadas se ha incorporado a estos modos clásicos de plantear la relación educación y desarrollo una perspectiva economicista, con su propia noción de desarrollo. Diversos estudios explican que con los procesos de globalización neoliberal se forzó a la transformación de los sistemas educativos a fin de vincularlos con los procesos socioeconómicos. En el caso de la educación terciaria o superior, los Estados nacionales han tenido que adoptar políticas educativas diseñadas por organismos multilaterales como el Banco Mundial (BM) o la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE).¹ En los proyectos o en las políticas que estos impulsan y, que los Estados se ven obligados a adoptar, se encuentra no sólo un principio de privatización de la educación sino una lógica de liberalización de la educación.² En estos proyectos

1. Cfr. Banco Mundial; *La educación superior en los países en desarrollo: peligros y promesas*, Banco Mundial, Washington D. C., USA, 2000. Banco Mundial; *Aprendizaje para todos. Invertir en los conocimientos y las capacidades de las personas para fomentar el desarrollo*, Banco Mundial, Washington, 2011, Disponible en: http://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/ESSU/463292-1306181142935/Spanish_Exec_Summary_2020_FINAL.pdf, Fecha de consulta: 10 de julio de 2014.
2. Cfr. LAVAL, CHRISTIAN; *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la enseñanza pública*, Paidós, Barcelona, 2004. León Jiménez, Héctor David; “Globalización Neoliberal y Educación. Supuestos e Implicaciones Filosóficas de esta imbricación”, Tesis que para obtener el grado en Maestro, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, México, 2009. León Jiménez, Héctor David; “La liberalización de la educación”, en *Revista Pilares*, Vol. 4, N. 8, Ene.-Abr., Universidad Antropológica de Guadalajara, 2014, pp. 6-8.

no sólo existe una visión de la educación, también hay una idea de sociedad, una mirada de lo que el ser humano es. Pero en este caso, en el cual encontrarnos con una antropología individualista, esta visión supone un naturalismo biologicista.

En este tipo de enfoques, se entiende que hay una correlación entre educación y crecimiento económico-desarrollo. Se entiende a la educación como forjadora de capital humano, que se requiere para la generación de mayor desarrollo. El desarrollo no es natural, se requiere intervenir para propiciar el desarrollo. En el marco de la globalización neoliberal, existe una correlación entre educación y desarrollo. Desde la perspectiva de la teoría del capital humano, un individuo con mayor educación es un sujeto que tiene mayores ventajas de desarrollo profesional y es un sujeto que cuenta con más capital (habilidades, capacidades, saberes, etc.) para aportar al desarrollo de su empresa, institución y/o Estado.

La relación educación y desarrollo es compleja y problemática porque se hace depender al desarrollo de la educación. Se hace que la educación cumpla ciertas funciones a fin de garantizar el desarrollo. Por ende la educación tiene que realizarse con ciertas estrategias y didácticas, con ciertos contenidos, a fin de lograr ciertos saberes, habilidades y actitudes o como hoy se prefiere “competencias”. Bajo esta perspectiva la educación está en función, sí del desarrollo, pero no necesariamente de las personas y su desarrollo.

En ese marco se entiende por educación los saberes formalmente adquiridos e igualmente reconocidos. Se entiende por desarrollo, el crecimiento logrado por los factores económicos. El desarrollo, en las teorías clásicas del concepto, éste se evalúa

en términos del crecimiento del producto nacional, de la industrialización, del avance tecnológico, o de la modernización social. El desarrollo está asociado, desde la lógica neoliberal, con crecimiento económico, con la capacidad de los países o las regiones para crear riqueza a fin de promover bienestar de sus habitantes. Desde esa lógica la educación, es importante, no porque tenga relevancia en sí misma, sino porque contribuye a lograr los objetivos del desarrollo.

Educación y desarrollo como problema filosófico

El planteamiento anterior nos permite visualizar un doble problema: tanto la noción de educación como la de desarrollo son cuestionables por sus supuestos, como por sus implicaciones. En él, la antropología que subyace no sólo es individualista sino utilitarista. Interesa el individuo concreto, que produce, que genera rentabilidad. Se trata de una lógica instrumental y una antropología liberal donde “los seres humanos son considerados como factores productivos (como un elemento más del mecanismo de la producción), y por consiguiente con un valor meramente instrumental”.³

En términos generales, estas teorías lo que provocan es una instrumentalización tanto de la educación como del desarrollo. Un análisis filosófico detallado nos permitiría desentrañar la “filosofía” que las sustenta, a partir de lo cual estaríamos en condiciones de evidenciar sus supuestos e implicaciones. En términos generales su noción de desarrollo, como algo natural, progresivo y lineal, casi siempre ascendente, que se define por etapas o fases, resulta desfasada. La realidad humana no sólo no es exclusivamente

1. CEJUDO CÓRDOBA, RAFAEL; “Desarrollo humano y capacidades. Aplicaciones de la teoría de las capacidades de Amartya Sen a la educación”, en *Revista española de pedagogía*, año LXIV, N. 234, Mayo-Agosto, Universidad de Córdoba, España, 2006, p. 369.

individual, su crecimiento, maduración y desarrollo no es producto de una supuesta naturaleza humana que entraña sus propios dinamismos; por el contrario no hay tal naturaleza, lo natural en el ser humano se reduce a una cuantas cosas que no garantizan su humanización.

La antropología y la metafísica que subyace en estas teorías, requiere ser cuestionada y sustituida por una visión, no individualista, que reconozca la dimensión social del ser humano y la relevancia de la socialidad humana en el proceso de desarrollo de cada individuo. Se requiere una



concepción que rompa los esquemas lineales y considere las rupturas, las discontinuidades, la complejidad de la realidad humana, que si bien entraña una dimensión biológica que condiciona su crecimiento-desarrollo, no es lo fundamental, toda vez que el ser humano no es mera biología sino una realidad biocultural y que precisamente por serlo, por estar condicionado por la cultura, por la intervención de otros en su vida para su desarrollo, precisamente por ello, su desarrollo ni es individual, ni es progresivo-lineal, ni natural.

La educación entendida en función del desarrollo económico, es una educación instrumental; en lugar de posibilitar que cada sujeto crezca y desarrolle sus capacidades en el marco de lo que su cultura le permite, se convierte ideología porque no

libera, porque no garantiza el florecimiento de libertades fundamentales. La relación aquí planteada representa una visión pragmática, utilitarista e instrumental, frente a la cual la filosofía no tiene más remedio que denunciarla como ideología. Y si opera como tal, la tarea de la filosofía es la desideologización, proceso que se realiza con dos mecanismos: la duda (la inquisición racional sobre la realidad) y la negación; la tarea de la filosofía no puede ser otra que la crítica, que junto a su tarea constructiva y sistemática logra la explicación de lo real.⁴

El análisis filosófico de la educación neoliberal, nos muestra una estructura ideológica: una filosofía racionalista e individualista. Una metafísica unidimensional en la que la sociedad se reduce a mero conglomerado de individualidades, la sociedad perfecta es la que maximiza el mercado y la competencia entre los hombres. La educación cumple con su objeto cuando garantiza no sólo sujetos excelentes y exitosos, sino “desarrollo” y crecimiento económico.

Replantear la relación

En el marco actual, se requiere de una perspectiva que tome distancia de los enfoques clásicos o convencionales, que supere las tensiones y conflictos que genera la actual relación educación-desarrollo. Se requiere una redefinición de las teorías del desarrollo, toda vez que éstas han dado lugar a una liberalización de la educación, donde la educación es situada como mercancía. En ella los sujetos son explicados como objetos, como capital, como usuario, beneficiario o cliente. En el marco de la globalización neoliberal y su tendencia a homogeneizar y estandarizar los principios y los criterios a partir de los cuales se diseña la política educativa, se gestionan las prácticas de enseñanza-aprendi-

4. Cfr. ELLACURÍA, IGNACIO; “Filosofía ¿para qué?”, en Escritos Filosóficos III, UCA editores, El Salvador, 2001.

zaje, resulta obligado pensar una teoría que no sólo reconozca la diversidad biocultural de los seres humanos, sino que desde su reconocimiento genere modelos, proyectos, prácticas, políticas y programas que apuesten primero porque las personas concretas se eduquen y que educándose logren paliar las desigualdades sociales, económicas y culturales estructuradas e institucionalizadas.

Se requiere partir de la consideración de que la educación es siempre un proceso interactivo, mediado por la existencia de una cultura, por la participación de los otros en nuestras vidas. Requerimos un enfoque que suponga una ruptura con las antropologías individualistas que subyacen a enfoques clásicos y convencionales. Requerimos replantear lo que entendemos por educación toda vez que educamos, pero no siempre nuestros procesos educativos garantizan que sujetos que se educan logren un desarrollo de sus personas y del entorno en que éstas se realizan.

El enfoque de capacidades como alternativa

Ante el problema arriba planteado, una alternativa para reformular la relación educación-desarrollo es el enfoque de capacidades de Amartya Sen⁵ y Martha Nussbaum.⁶ Si lo que nos proponemos es construir una alternativa que posibilite la redefinición de la categoría de desarrollo, tanto en la visión paneconómica que im-

pulsan los organismos multilaterales como la que está presente en teorías psicoeducativas referidas, juzgamos que por sus principios y supuestos filosóficos, los planteamientos teóricos de Sen y Nussbaum representan la posibilidad de superar los discursos ideologizantes que subyacen en las teorías clásicas.

En los últimos años los enfoques teóricos desplegados por Amartya Sen y Martha Nussbaum han dado lugar a una nueva conceptualización del desarrollo y consecuentemente del desarrollo humano. Su influjo se ha evidenciado en la reconceptualización del desarrollo humano a partir de la década de los 90's cuando sus enfoques dieron lugar al Primer Informe de Desarrollo Humano del PNUD⁷; en él se establecen distintos niveles del bienestar humano en todos los aspectos de la vida. El énfasis está puesto en una antropología que considera al ser humano como persona. Se aleja de las filosofías humanistas que se quedan en la mera especulación y logra desarrollar una visión del ser humano a partir de su condición de sujeto con necesidades, aspiraciones y capacidades.⁸

La teoría de Sen “pretende ser un marco conceptual desde el que juzgar no sólo el nivel de vida en un sentido material, sino en general el bienestar entendido como libertad para llevar una vida valiosa”⁹. Se intuye que la teoría seniana entraña unos supuestos que se distancian de la filosofía liberal presente en el neoliberalismo. En

5. SEN, AMARTYA; *Reanalizando la relación entre la ética y desarrollo*, Fundación ETNOR, España, 2004, Disponible en: <http://www.etnor.org/doc/Sen-etica.y-desarrollo.pdf>, fecha de consulta: 20 de julio de 2013. SEN, AMARTYA; *La idea de justicia*, Taurus, México, 2010. SEN, AMARTYA; *Capacidad y Bienestar*, Universidad de Stanford, USA, mayo 1979, Disponible en: http://www.eumed.net/cursecon/economistas/textos/Sen-capacidad_y_bienestar.htm, Fecha de consulta: 10 julio 2013.

6. NUSSBAUM, MARTHA; *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005. NUSSBAUM, MARTHA; *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012.

7. A partir de 1990, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) entendió que el Desarrollo Humano estaba directamente vinculado con las opciones de las personas. Lo que Sen ha llamado después capacidades. Cfr. <http://www.undp.org/>

8. Cfr. NUSSBAUM, MARTHA; *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012.

9. CEJUDO CÓRDOBA, RAFAEL; *Op. Cit.*, p. 367.

Sen el concepto de bienestar no es entendido sólo desde la perspectiva económica como apropiación de bienes (económicos). Libertad no es sólo entendida en su sentido negativo, muy extendido en el ámbito económico, como supresión o eliminaciones de condicionamientos y obstáculos. En la visión de Sen la libertad puede ser entendida como la capacidad real de una persona de ser o de hacer algo, lo cual modifica radicalmente el supuesto antropológico. “La libertad a la que se refiere esta noción de capacidad no es la libertad de la injerencia o la prohibición (libertad negativa), sino la libertad para conseguir resultados (libertad positiva)”¹⁰.

Por su lado Martha Nussbaum se ha propuesto con su enfoque de las capacidades¹¹, elaborar una propuesta teórica, que en continuidad y correspondencia con el enfoque seniano, posibilite la emergencia de una visión alternativa de desarrollo. Ella misma visualiza su propuesta teórica como contrateoría que emerge de cara a los problemas humanos concretos.

Ambos enfoques entrañan una potencialidad, una posibilidad de aplicación al campo educativo. Nuestro punto de partida es la consideración de que efectivamente la educación sirve para aumentar las capacidades de vivir una vida valiosa. La educación contribuye a conseguir funcionamientos y capacidades. La educación no puede tener un fin instrumental sino un fin en sí mismo, el hombre se educa, sí porque le interesa saber, porque le interesa un grado académico o desarrolla una profesión, porque le interesa contratarse, pero estos son fines específicos que se logran en la medida que cada ser humano

se educa. Pero al educarse persigue fines más radicales como la libertad de llevar una vida buena, darle a los suyos una vida con calidad; en el fondo cada sujeto, cada persona lo que hace, lo hace crecer, desarrollarse, en esta lógica la educación cobra otro papel, otra función se configura como un fin en sí mismo.

Consideramos que la teoría crítica presente en el pensamiento desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum posibilita lo mismo un juicio y denuncia de la liberalización de la educación, que encontrar caminos de desideologización y la construcción de un proyecto educativo alternativo. Suele decirse en sentido irónico que las lógicas instrumentales vienen del norte y, en este caso la contrateoría nace en el sur. Sen ha desarrollado su propuesta teórica, no sólo desde una perspectiva periférica, situado como un hindú o bengalí, lo que supone el reconocimiento de las desigualdades que padecen no sólo países del sur frente al norte (subdesarrollo vs desarrollo) sino reconociendo que estas mismas asimetrías se dan al interior de cada país, nación o sociedad.

Contraria a una lógica que homogeneiza y generaliza, la propuesta de Sen, abre la posibilidad de pensar un desarrollo diferenciado. La igualdad no supone equidad, ni homogeneidad. Por lo tanto el modelo permite pensar en modelos y prácticas diferenciadas. Habrá que hacer una valoración crítica de este enfoque, que nos permita ver sus potencialidades y sus límites. Lo que ahora requerimos es superar las actuales formas de entender el desarrollo humano y el modo como correlacionamos desarrollo humano y educación¹².

10. *Ibid.*, p. 374.

11. *Op. Cit.*

12. Por cierto, también requerimos liberar a la educación, de un marco donde casi cualquier cosa es vista como educación. Pero ese es otro tema.

Consideraciones finales

Entender el desarrollo humano como algo natural, progresivo y lineal, resulta desfasado, impreciso y equívoco. La realidad humana, sí es una realidad individual, su crecimiento, maduración y desarrollo, sí pende de su biología pero no exclusivamente, la suya es una biología limitada o si se quiere abierta, carente de instintos, carente de los mecanismos que nos aseguren las respuesta que la realidad nos demanda. En los humanos no hay una supuesta naturaleza que dé lugar, por sus propios dinamismos, a una autorealización. Por el contrario, lo natural en el ser humano se expresa en una biología que para realizarse (desarrollarse – humanizarse) requiere la intervención de los otros (lo social). Para humanizarnos, los humanos requerimos de la intervención querida de los otros, de la creación de un bien social o público.

Un ejercicio de crítica filosófica nos permitiría ver que la antropología y la metafísica que subyace en las actuales conceptualizaciones del desarrollo humano, requiere ser cuestionada y sustituida por una visión, no individualista, que reconozca la dimensión social del ser humano y la relevancia de la socialidad humana en el proceso de desarrollo de cada individuo. Requerimos superar las visiones colectivistas o socialistas (en el amplio sentido del término), donde los individuos quedan subsumidos, se pierden; se requiere una concepción que rompa los esquemas lineales y considere las rupturas, las discontinuidades, la complejidad de la realidad humana, que si bien entraña una dimensión biológica que condiciona su crecimiento-desarrollo, no es lo fundamental, toda vez que el ser humano, no es mera biología sino una realidad biocultural y, que preci-

samente por serlo, por estar condicionado por la cultura, por la intervención de otros en su vida para su desarrollo, precisamente por ello, su desarrollo ni es sólo individual, ni es progresivo-lineal, ni natural.

En las actuales condiciones en las que se encuentran las teorías del desarrollo humano y las prácticas que se derivan de éstas, requerimos liberar al desarrollo humano, requerimos un plan para desideologizar. La filosofía como tarea crítica, está llamada a desenmascarar (desideologizar) el orden de dominación y falseamiento de la realidad, que aparece con el ropaje de libertad, que esconde detrás de un discurso humanista una lógica de enajenación. Esto mediante la historización de aquellos conceptos rectores sobre los que descansa dicha ideologización. Nuestro problema radica en que tenemos un contenedor (un concepto o categoría) para muchos contenidos (significados). Cualquiera podría apostar a que requerimos resignificar el concepto de desarrollo humano. Aquí nos preguntamos por la posibilidad de un nuevo contenedor, un nuevo concepto, construido desde una crítica que nos permita desideologizar, es decir, desplegar un análisis crítico para negar y develar aquello que se presenta como desarrollo humano pero no lo es.

Esta liberación del desarrollo humano podría suponer sustituir el concepto por otro como el de capacidades humanas o el de necesidades básicas o libertades humanas, pero para llegar a eso requerimos, además de una historización, de una plan de desideologización, de un ejercicio de diálogo crítico y abierto, con quien aceptan que la categoría desarrollo humano hoy está aprisionada por referente teóricos y prácticas enajenantes. Sólo en este marco podremos liberar a la educación para permitirle ser una fuente de posibilidades de humanización.

LA VIOLENCIA SIMBÓLICA EN LA CULTURA POLÍTICA

LUIS FELIPE REYES MAGAÑA*

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

Resumen: En este artículo se hace un acercamiento al concepto de “violencia simbólica” en Pierre Bourdieu a partir de algunas de sus investigaciones más significativas. Asimismo, se plantea la relación que pudiera tener este concepto en el marco de una reflexión sobre la cultura política.

Palabras clave: Violencia simbólica, habitus, campo social, institución, cultura política.

La violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu

En el prólogo de la *Nobleza de Estado* (1989)¹, especie de brújula que orienta el vasto territorio explorado por Bourdieu, se incluyen las referencias y los planteamientos más significativos sobre la violencia simbólica que posteriormente es posible reconocer en otras de sus investigaciones. En este trabajo, Bourdieu hace una sociología del poder partiendo de un análisis sociológico del sistema educativo francés, particularmente de la clasificación operada por los profesores mediante la identificación de sus alumnos laureados, es decir, de aquellos reconocidos con “honores”. Analiza una base de datos extensa cruzando lugar de nacimiento y clase social. A partir de los hallazgos de su investigación, postula la siguiente tesis:

[...] existe una correspondencia entre las estructuras sociales y estructuras

mentales, es decir, entre las divisiones objetivas del mundo social- particularmente en dominantes y dominados dentro de los diferentes campos- y los principios de visión y de división que los agentes les aplican.²

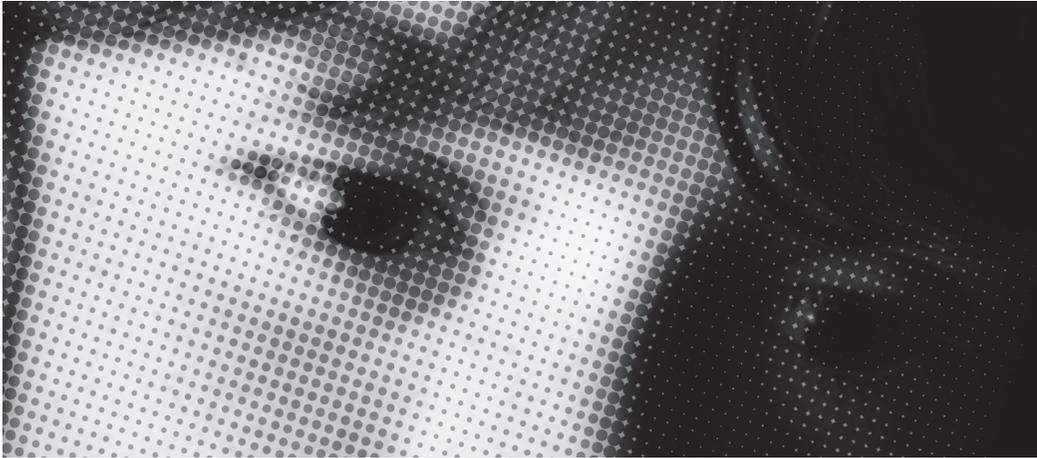
En el tratamiento del asunto, Bourdieu trata de superar acercamientos unilaterales y extremos, identificados como “estructuralistas” en un lado y como “constructivistas” en otro, en los que no quedan claras las relaciones entre sociedad e individuo. Enfrentando este nudo problemático, encuentra en el *habitus* y su relación con el campo, una posibilidad fecunda de síntesis, que además desvela los mecanismos del poder y sus estrategias de dominación. Muestra que la “racionalidad práctica”, ocurre según “esquemas de percepción, apreciación y de acción”, que alumnos y maestros actúan “en sus juicios y prácticas”, llevándolo a pensar la institución escolar como “una inmensa máquina cognitiva que redistribuye continuamente

1. BOURDIEU, PIERRE; “Prólogo: Estructuras sociales y estructuras mentales” en *La Nobleza del Estado. Grandes Escuelas y Espíritu de Cuerpo*, Le Éditions de Minuit, París, 1989.
2. *Ibid.*, p.2.

a los alumnos sometidos a su examen conforme a su posición anterior en las distribuciones”, y cuya acción clasificatoria es la resultante de miles de acciones y de efectos producidos por agentes que actúan como máquinas cognitivas, a la vez independientes y objetivamente orquestadas.

Inversamente, afirma Bourdieu, el análisis de los actos de construcción que los agentes operan, toma su sentido recuperando la génesis social de las estructuras

consciencia que plantea sus fines en una elección deliberada entre alternativas posibles, constituidas como tales, con base a un proyecto, sino la operación práctica del *habitus*. Es decir, son esbozos generadores de clasificaciones y de prácticas clasificables que funcionan en la práctica sin acceder a la representación explícita, y que son el producto de la incorporación, bajo forma de disposiciones, de una posición diferencial en el espacio social, definida



cognitivas que ellos comprometen en estas. Así, los agentes construyen la realidad social según puntos de vista, intereses y principios de visión determinados por la posición que ocupan en el mundo que ellos buscan transformar o conservar. Según Bourdieu, las estructuras fundamentales de los sistemas de preferencia socialmente construidos pueden ser reintegradas por una relación inteligible a divisiones objetivas del espacio social como aquellas que se establecen, en materia de capital económico o cultural, los cuales son los dos polos del campo de poder.

Para él, lo que está en juego en el mundo social son agentes “capaces de discernimiento”, de realizar elecciones, sí, pero mediante las cuales se reproduce y se transforma continuamente el orden social. Y es que estas “elecciones discernidas”, no consisten en el acto intelectual de una

por la exterioridad recíproca de posiciones. Esto, remata Bourdieu, tiende a perpetuar una identidad que es “diferencia”, pero cuya finalidad consiste en reproducir un “sistema de diferencias” que es constitutiva del orden social. Dicho de otro modo, el *habitus* consiste en la actuación según patrones previamente adquiridos, los cuales corresponden a un lugar específico en el campo social.

Según Bourdieu, el mecanismo descrito produce una poderosa “violencia simbólica”, la cual sólo se comprende si se analiza la relación entre las características objetivas de las organizaciones que la ejercen y las disposiciones socialmente constituidas de los agentes sobre los cuales se ejerce. Debido a su eficacia, esto supone un verdadero milagro, pues la acción mágica de “posesión” no triunfa si el que la sufre no contribuye a su eficacia, que no lo obliga a “reconocerla” si está predispuesto

mediante aprendizaje previo. Esto ocurre cuando las categorías de percepción y de acción que pone en práctica el dominado en sus actos individuales están de acuerdo con las estructuras objetivas de la organización que impone su poder, porque son el producto de la incorporación de esas estructuras. Esto implica que la violencia simbólica no puede ejercerse sin la complicidad activa de aquellos que la sufren. Al respecto señala Bourdieu:

La violencia simbólica es esta forma particular de exigencia que no puede ejercerse sino con la complicidad activa –lo cual no quiere decir consciente y voluntaria– de aquellos que la sufren y que no están determinados más que en la medida en que se priven de la posibilidad de una libertad fundada en la toma de consciencia. Esta exigencia tácitamente consentida se ejerce necesariamente todas las veces que las estructuras objetivas encuentran estructuras mentales que les son acordes. Es sobre la base de la complicidad originaria entre las estructuras cognitivas y las estructuras objetivas de las cuales ellas son producto que se instaura la sumisión absoluta e inmediata que es aquella de la experiencia dóxica del mundo natal, mundo sin sorpresa donde todo puede ser percibido como evidente porque las tendencias inmanentes del orden establecido vienen continuamente al encuentro de expectativas espontáneamente dispuestas a anticiparlas.³

La organización del espacio social bajo la forma de principios de jerarquización “formalmente neutros”, son la mediación activa a través de la cual las jerarquías inscritas en la objetividad de las estructuras sociales que devienen actuantes en

las estructuras cognitivas. Contra lo que se pudiera suponer, Bourdieu subraya que la sociología de la educación no es un capítulo menor de la sociología del conocimiento, sino fundamento de una antropología general del poder y de su legitimación. En este sentido remata afirmando que la estructura social tal como se observa en las sociedades diferenciadas, es el producto de dos principios de diferenciación fundamentales, el capital económico y el cultural, y la institución escolar juega un rol determinante en la reproducción del capital cultural, y por tanto, de la estructura del espacio social, convirtiéndose de esta manera en una apuesta central de las luchas por el monopolio de las posiciones dominantes.

En los *Modos de Dominación* (1976), en donde Bourdieu analiza las formas elementales de la dominación en la Cabilia antigua, hace una distinción entre violencia abierta y violencia simbólica, lo cual permite reconocer la evolución genética de ésta última. Al respecto, señala que cuando no estaba constituido el sistema de mecanismos para asegurar el movimiento de la reproducción del orden establecido, la dominación ocurría directamente de persona a persona. La apropiación del trabajo, los servicios, los bienes, los honores y el respeto de los otros había que ganárselos personalmente, creando un vínculo personal. En este sentido, para Bourdieu la economía precapitalista es el lugar de la excelencia de la “violencia simbólica”, porque las relaciones de dominación no pueden ser instauradas más que por medio de estrategias eufemizadas, disimuladas, suavizadas, que de otro modo provocarían rechazo. La censura de una violencia abierta, es una lógica característica de una económica donde los intereses no pueden

3. *Ibid.*, p.5.

Podría decirse que el periodismo, como también la escuela, son instituciones emblemáticas de las sociedades democráticas, pero que a decir de Bourdieu, también son grandes reproductoras de los mecanismos de dominación y de violencia simbólica.

satisfacerse más que bajo la condición de disimularse recurriendo a la “moral del honor”. Al respecto Bourdieu afirma:

[...] la violencia simbólica, la violencia dulce, invisible, desconocida como tal, tanto elegida como sufrida, aquella de la confianza, de la obligación, de la fidelidad personal, de la hospitalidad, del don, de la deuda, del reconocimiento, de la piedad, de todas las virtudes en una palabra que honra la moral del honor, se impone como el modo de dominación más económico porque va más de acuerdo con la economía del sistema.⁴

Bourdieu explica el don, la generosidad, la distribución ostentadora son las operaciones de alquimia social y se observan cuando la acción directa de violencia abierta, física o económica, es sancionada negativamente, por lo que se tiende a asegurar la transmutación del capital económico en capital simbólico. Así el despilfarro del dinero, de energía, de tiempo y de ingenio, es “el principio mismo” por medio de la cual la relación interesada se transforma en relación desinteresada y gratuita, la dominación franca en dominación malinterpretada y reconocida, es decir, en autoridad legítima. Esta violencia suave es la que exige de aquel que la ejerce que pague personalmente.

Para el sociólogo francés, a falta de estar garantizado por una delegación oficialmente declarada e institucionalmente garantizada, la autoridad personal se mantiene a través de las acciones que

la reafirmen en la práctica y de conformidad con los valores que el grupo reconoce. En las sociedades más complejas, con un sistema de enseñanza, de aparato jurídico y de Estado, las relaciones de dominación no tienen la necesidad establecerse de manera directa y personal debido a que está implicada en la posición de estos medios. Es en el grado de objetivación del capital social acumulado donde reside el fundamento de todas las diferencias entre los modos de dominación: entre los universos sociales donde las relaciones de dominación se llevan a cabo en y por interacción entre las personas, y las formaciones sociales mediatizadas por los mecanismos objetivos e institucionalizados, productores y distribuidores de “títulos” (nobiliarios, monetarios o escolares).

De esta manera, la objetivación garantiza la permanencia y acumulación de lo adquirido, tanto material como simbólico, pudiendo subsistir en las instituciones sin que los agentes tengan que recrearlas continua e integralmente por medio de una acción expresa. Sin embargo, concluye Bourdieu, que dado que los beneficios de estas instituciones son el objeto de una apropiación diferenciada, ésta asegura la reproducción de la estructura de distribución del capital, que bajo diferentes especies, es la condición de esta apropiación, y simultáneamente, la reproducción de la estructura de dominación y de dependencia. La objetivación que opera el título y todas las formas de poderes “credenciales”, explica Bourdieu, tiene una función de prueba escrita de cualifi-

4. BOURDIEU, PIERRE; “Los modos de dominación” en ARSS no. 8-9, p.9-10.

cación que confiere crédito y autoridad, es decir, legitimación. El derecho consagra simbólicamente el estado de fuerzas entre los grupos y las clases que produce y garantiza el funcionamiento de estos mecanismos. Así el sistema de producción de bienes simbólicos cumple por añadidura las funciones ideológicas, dado que los mecanismos por medio de los cuales contribuyen a la reproducción del orden social y a la permanencia de las relaciones de dominación permanecen escondidos.

Con lo anterior, podemos considerar que los mecanismos objetivos son mediadores también de una profunda “violencia simbólica”, que incluso requieren un gasto mucho menor de energía, porque corresponden a instituciones constituidas, legitimadas, honorables, y ya no a personas cuya honorabilidad tiene que estar constantemente recreada para ser legitimada. En *Pensamiento y Acción* (2002), colección de textos políticos y críticos de Bourdieu, hay una referencia breve pero significativa, porque vincula la “violencia simbólica” con la “democracia”:

Debemos desarrollar nuevas formas de combate para contrarrestar adecuadamente la violencia de la opresión simbólica que poco a poco se ha ido instalando en las democracias occidentales. Pienso en la censura larvada que golpea cada vez más a la prensa crítica y, en los grandes diarios oficiales, al pensamiento crítico.⁵

Es de llamar la atención, que en esta alusión a los medios de comunicación, particularmente al periodismo (que en sociedades democráticas debiera tener como una de sus metas la de servir de contrapeso a los poderes fácticos), Bourdieu observe mecanismos de censura y de violencia simbólica, en definitiva, de dominación.

En este sentido llama la atención la crítica sobre la función del periodista como agente productor de violencia simbólica:

Hay que empezar a adoptar una visión mucho más modesta del rol de los periodistas. ¿Qué es lo que realmente está en su poder? Entre las cosas que dependen de ellos figura el manejo de las palabras. A través de las palabras producen ciertos efectos y ejercen una violencia simbólica. Por lo tanto, controlando el uso de las palabras pueden limitar los efectos de violencia simbólica que imponen *volens nolens* (queriendo no queriendo). Se trata de una violencia que se lleva a cabo en y por el desconocimiento, que se ejerce tanto mejor cuanto menos se enteren de ello el ejecutor y la víctima.⁶

En este texto se apunta que mediante el lenguaje se puede ejercer violencia simbólica, aunque como ya ha señalado, una de sus características fundamentales consiste en no ser reconocida como tal, ni por quien la produce ni por quien la recibe, y que puede ser el mismo agente. Para aclararse, Bourdieu pone como ejemplo la circulación en el mundo periodístico de temas como “El fin de la historia”, “El retorno del sentimiento”, “El retorno del sujeto”, etc., que en su conjunto forman parte de una “nueva vulgata”.

Estos impactos mediáticos son golpes simbólicos ejercidos con total inocencia, y cuanto más inocentes, más eficaces. En cierto sentido, sólo pueden ocurrir porque la gente que ejerce la violencia es víctima de la violencia que ejerce, y allí interviene la falsa ciencia de los semi-hábiles que pretenden construir una fachada científica a las intuiciones del sentido común.⁷

5. BOURDIEU, PIERRE; *Pensamiento y acción*. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2002, p. 49.

6. *Ibid.*, p.62.

7. *Ibid.*, p.63.

Claro está, que no cualquier lenguaje, sino uno que disimula legitimación y autoridad, al presentarse como “científico”, es decir, como “neutral”, cuando no lo es así. Quizá éste sea el sentido de lo “inocente”, en cuanto “puro”, y sin “mala intención”. Podría decirse que el periodismo, como también la escuela, son instituciones emblemáticas de las sociedades democráticas, pero que a decir de Bourdieu, también son grandes reproductoras de los mecanismos de dominación y de violencia simbólica.

Recogiendo el camino andado, considero que contamos con algunas claves básicas para poder destacar algunas características fundamentales de la violencia simbólica según Pierre Bourdieu.

- 1) La violencia simbólica es el modo de operar la relación de complicidad entre el *habitus* y las estructuras objetivas del campo social, entre las disposiciones socialmente constituidas de los agentes sobre los cuales se ejercen y las características objetivas de las organizaciones que la ejercen.
- 2) La violencia simbólica no es evidente, incluso es consentida como algo natural, porque las estructuras cognitivas encajan con las estructuras del orden establecido que las ha creado.
- 3) La violencia simbólica utiliza estrategias disimuladas, utilizando los valores morales que reconoce el grupo con el fin de legitimarse.
- 4) La violencia simbólica es tanto más eficaz cuanto mayor sea el grado de objetivación del espacio social, es decir, en cuanto la formación social sea mediada por mecanismos institucionalizados.
- 5) La violencia simbólica hace uso de un lenguaje con apariencia de científico, con intención de neutralidad, para evitar el rechazo y operar la sumisión.

La violencia simbólica y la cultura política

Antes de apuntar cómo concibe Bourdieu la cultura política, cabe plantear algunas coordenadas básicas de lo que se entiende por “cultura política” como tal. En el Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española⁸ se encuentran las voces Cultura y Político. Cultura se define como “conocimientos, instrucción y saber”, y proviene del latín cultura que significa “cultivo, cultivador, instrucción”, que a su vez se forma por la raíz cultus “cultivador” y ura “acción, resultado (de)”. Político es definida como aquello que es “relativo a cuestiones de gobierno o del estado; quien se dedica a las cuestiones de gobierno o estado.” Y se especifica a su vez, en esa misma voz, la Política como el “plan de acción para alcanzar un fin determinado; actividad de los que rigen o aspiran a regir los asuntos públicos”; político se deriva del latín políticus (adjetivo) “político” y del griego politikós, “de los ciudadanos”.

Según Nicola Abbagnano, la palabra Cultura es utilizada por sociólogos y antropólogos para señalar el “conjunto de modos de vida creados, aprendidos y transmitidos por una generación a otra, entre los miembros de una generación particular”. La cultura, en este sentido, no es la formación de un individuo en su humanidad o en su madurez espiritual, sino “la formación colectiva y anónima de un grupo social en las instituciones que lo definen.”⁹ Respecto a la palabra Política, según dice Abbagnano, se ha entendido lo siguiente: La doctrina del derecho y de la moral; la teoría del Estado; el arte o ciencia de gobernar; y el estudio de los comportamientos intersubjetivos. Sobre este último

8. GÓMEZ DE SILVA GUIDO; *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, FCE/Colegio de México, México, 1998.

9. ABBAGNANO, NICOLA; *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2004, p. 258.

significado, que considero más relevante en relación a este ensayo, Abbagnano señala que es el que comenzó a tener a partir de Comte y que se identifica con el de la sociología. Comte denominó Sistema de Política positiva a su mayor tratado de sociología, en cuanto considera que los fenómenos políticos están sujetos, tanto en su consistencia como en su sucesión, a las leyes invariables, cuyo uso puede permitir influir en los fenómenos mismos.

G. Mosca entiende por política a la ciencia de la sociedad humana en este sentido. De esta manera justificaba el término: “Denominamos ciencia política al estudio de las tendencias expresadas, o sea de las leyes o tendencias psicológicas constantes, a las cuales obedecen los fenómenos sociales [...]”.¹⁰ Lucian W. Pye define la “cultura política” como el conjunto de actividades, creencias y sentimientos que ordenan y dan significado a un proceso político y que proporcionan los supuestos y normas fundamentales que gobiernan el comportamiento en el sistema político. Lucian considera que la cultura política abarca los ideales políticos y las normas de actuación de una comunidad política y que es el producto de la historia colectiva de un sistema político y de las biografías de los miembros de dicho sistema, por tanto, sus raíces hay que buscarlas tanto en los acontecimientos públicos como en las experiencias individuales. Asimismo, Lucian señala algo que me pareció interesante pues está en sintonía con el planteamiento bourdeliano, que el concepto “cultura política” surgió como respuesta a la necesidad de tender una brecha en el seno de la concepción behaviorista, entre el nivel del microanálisis, basado en las interpretaciones psicológicas del individuo, y en nivel del macroanálisis, basado en las

variables propias de la sociología política.¹¹

Por su parte, según Giacomo Sani con la expresión “cultura política” se designa el conjunto de actitudes, normas y creencias, compartidas más o menos ampliamente por los miembros de una unidad social y que tienen por objeto los fenómenos políticos. Así, podríamos decir que forman parte de la cultura política de una sociedad los “conocimientos”, o mejor dicho su distribución entre los individuos que la componen, relativos a las instituciones, a la práctica política, a las fuerzas políticas que operan en un determinado contexto; las “orientaciones” más o menos difundidas, como la indiferencia, el cinismo, la rigidez, el dogmatismo, o por el contrario, el sentido de confianza, la adhesión, la tolerancia hacia las fuerzas políticas distintas de la propia, etc., y, finalmente, las “normas”, como el derecho y el deber de los ciudadanos de participar en la vida política, la obligación de aceptar las decisiones de la mayoría, la exclusión o no del recurso a formas violentas de acción. No hay que olvidar, por último, el lenguaje y los símbolos específicamente políticos, como las banderas, las contraseñas de las diversas fuerzas políticas, las consignas, etc.¹²

Teniendo en cuenta las coordenadas anteriores, la concepción bourdeliana sobre “cultura política” gira en torno al cultivo o creación del espacio social según el orden afín para mantener las posiciones y los intereses políticos de la clase dominante, y que es resultado de la complicidad activa entre las estructuras sociales y las estructuras cognitivas de los individuos. Esta complicidad inconsciente y no-evidente se produce y se reproduce a través de instituciones legitimadas en los diversos campos que componen la sociedad, y se funda en un supuesto carácter ontológico,

10. *Ibid.*, p. 827-828.

11. DAVID SILLS. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar: Madrid 1974, p. 323.

12. BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA Y PASQUINO, GIANFRANCO; *Diccionario de Política, Siglo XXI*, México/Madrid 2000, p. 415.

natural, absoluto, universal y eterno.

Si esto es así, considero que desde la perspectiva de Bourdieu, el papel que juega la violencia simbólica en la cultura política es la de ser “la estrategia o el mecanismo por excelencia” para legitimar, ocultar o disimular la complicidad entre estructuras objetivas y estructuras subjetivas, reproductoras de una posición en el espacio social correspondiente al orden establecido por aquellos que detentan el poder. Contrastando esta concepción bourdeliana con las anteriores es preciso considerar los aportes que ofrece Bourdieu en la reflexión sobre una cultura política:

- La cultura política bourdeliana está en sintonía con los planteamientos fundamentales de la cultura política como disciplina de la ciencia política, pues los hallazgos de Bourdieu dan cuenta de un necesario cruzamiento entre la dimensión “objetiva” y la dimensión “subjetiva” que constituyen lo humano, desde una perspectiva que da cuenta mucho mejor de las relaciones entre individuo y sociedad.

- Considero que Bourdieu está en la misma perspectiva de Sani, pues considera las actitudes, normas y creencias compartidas en un campo, considerando la valencia política, sin embargo, a diferencia de Lucian, no acota el análisis en el sistema o campo propiamente político, sino que da cuenta de los modos como la dominación política ocurre en los más diversos campos, como el educativo, el de los medios de comunicación y el de la producción intelectual, en los que también se observa la ocurrencia de fenómenos auténticamente políticos.

- La violencia simbólica es el mecanismo más perfectamente acabado que ordena el espacio social según los imperativos

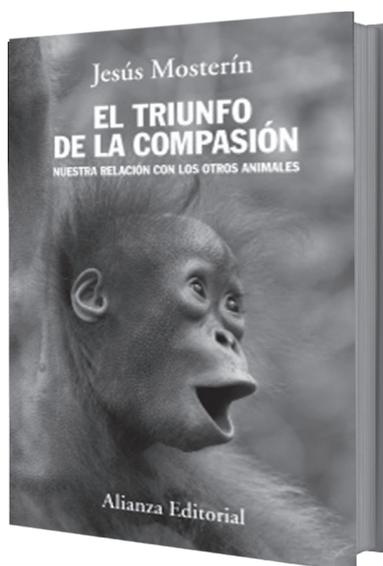
de la dominación, es un elemento que pone de manifiesto dimensiones de la cultura política que también es preciso teorizar, puesto que no es evidente, sino que queda invisibilizado. La dimensión crítica como desveladora de los componentes de la cultura política, es uno de los aportes más importantes de Bourdieu. Incluir el fenómeno de la violencia, en su dimensión simbólica, en la cultura política es fundamental en los estudios de la ciencia política que no se deben quedar fuera.

- Finalmente, considero que uno de los aportes bourdelianos más significativos consiste en considerar lo institucional como uno de los agentes colectivos, que con cierta fachada de anonimato, es fuente y origen de la violencia simbólica. Bourdieu es uno de los exponentes más significativos, por la consistencia del tratamiento empírico que da a sus investigaciones, de ahí que la descripción que hace de los procesos hegemónicos de dominación sea fundamental en el análisis de lo político.

Integrando el aporte de Bourdieu a la reflexión y el análisis de la cultura política, permite, a modo de conclusión considerar la “cultura política” como el conjunto de comportamientos y modos de vida, creados, cultivados, aprendidos y transmitidos de una generación a otra, a través de la intervención institucional, según un plan anónimo o denegado de acción, cuyo fin consiste en producir una formación colectiva mediante el potente pero eufemizado ejercicio de una violencia simbólica. La narrativa bourdeliana es provocativa, suscita indignación, punto de partida para cualquier acción que quiera salir al encuentro de posibilidades otras, que incitan a la revolución simbólica contrahegemónica.

El triunfo de la compasión. Nuestra relación con otros animales.

*Licenciada y maestra en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Vegana, miembro activa del colectivo *Igualdad Animal*.



Jesús Mosterín

Alianza Editorial, España, 2014

Hilda Nely Lucano Ramírez*

La empatía que sentimos por los animales no humanos (AnH) y las diferentes formas de relacionarnos con ellos, casi siempre, a costa de su sufrimiento, son hechos que han incitado en diferentes épocas a algunos filósofos como Pitágoras, Plutarco, Porfirio, Bentham o Singer –sólo por citar algunos– a elaborar teorías morales en torno a éstos. El tema de si debemos o no incluir en el círculo moral a otros animales, además del animal humano, ha vuelto a tomar importancia en el campo de la filosofía moral. *El triunfo de la compasión* es una obra que da muestra de ello. Con base en estudios e investigaciones rigurosas, la reflexión del filósofo español Jesús Mosterín, analiza las diferentes prácticas morales de los animales humanos (AH) que implican a los AnH.

Este libro contiene argumentos éticos,

información y datos científicos que refuerzan la teoría de la compasión. Mosterín, a lo largo de este libro, ofrece argumentos para incluir a otros AnH al círculo moral. Las categorías que utilizamos comúnmente para referirnos al mundo influyen demasiado en nuestro actuar. Por ello resulta relevante para este autor que reconozcamos nuestra animalidad y cercanía con otros AnH, pues esto nos permitirá crear una mayor empatía hacia otras especies y comprender la importancia de tratar estos temas éticos en el campo de la filosofía. Es decir, los AH somos una especie capaz de sufrir y disfrutar al igual que otros, pero también somos agentes morales, por lo que podemos lograr incluir a los AnH a nuestro círculo moral.

Es un hecho que la teoría de la evolución de Charles Darwin puso en entredicho el antropocentrismo que había creado la idea de que el humano era totalmente diferente a los demás animales. Mosterín, como filósofo que aborda problemas morales en torno a otras especies, parte de las tesis de Darwin –más realistas y menos metafísicas– porque “es obvio que los animales inferiores, al igual que el hombre, sienten placer y dolor, felicidad y miseria. La felicidad nunca se exhibe tan claramente como cuando juegan juntos animales jóvenes, tal como los gatitos, los cachorros, los corderos, etc., al igual que nuestros propios hijos”. (p. 20) Es por ello que, moralmente es relevante el daño que ocasionamos a otros seres capaces de sufrir y disfrutar.

Ahora bien, la relación habitual que mantenemos con otros AnH –principalmente animales de compañía– como perros y gatos nos ha llevado a crear con ellos lazos afectivos sólidos y profundos que algunas veces nos llevan a ampliar nuestro círculo moral con otras especies. Para Mosterín la empatía que logramos con otros AnH es a partir de la cercanía entre especies. Esta una razón por la que los AH somos más empáticos con nuestros congéneres mamíferos y menos con los invertebrados. La cuestión relevante en la reflexión ética, como ya se dijo, es el hecho de que otros AnH también son capaces de sufrir, de tal manera que el dolor que se provoca es, en no pocas ocasiones, innecesario e injustificado, representa un mal moral.

Un rasgo que se podrá apreciar y agradecer al autor en este texto, es su claridad y distinción de los diferentes conceptos y categorías filosóficas, como dolor, sufrimiento, emoción, mal moral, compasión, entre otras.

En las primeras páginas del libro, nos encontramos con un análisis del fenómeno de la compasión, de su desarrollo e implicación de nuestro actuar. Para Mosterín este fenómeno puede surgir a través de la relación que mantenemos con otras especies porque compartimos con ellos emociones, y “las emociones morales tienen que ver con nuestras interacciones con los demás y con los principios y consecuencias de nuestras acciones” (p. 37) de tal manera que la compasión es una de las emociones básicas porque están implicados otros como si fueran “una extensión de uno mismo”. De aquí la máxima que enuncia que no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti. Si bien la compasión y la empatía son capacidades en los AH, Mosterín aclara que no todos logran que el círculo moral se expanda hacia otras especies.

El autor argumenta que la falta de empatía y compasión hacia los AnH, es producto de “morales estrechas y excluyentemente humanistas, que combinan la exigencia del

máximo respeto hacia nuestros congéneres con el más absoluto desprecio por los intereses de los demás seres vivos”. (p. 53)

Bajo este mismo tenor, Mosterín nos presenta las ideas de la tradición judeocristiana que desprecia a los animales, pero también de aquellas que abogan por su respeto, para evidenciar que la moral no está dada de una vez por todas, antes bien, es un asunto de convención, “y en el mejor de los casos, de convención razonable e ilustrada”. (p. 71)

De igual manera, ofrece un panorama de distintas teorías éticas elaboradas por algunos filósofos como I. Kant, J. Bentham o J. Rawls quienes se han enfrentado a la pregunta de si tenemos o no deberes morales hacia los AnH. Las respuestas han sido diversas debido a que, en estos casos, no existe una fórmula universal. Sin embargo, es un hecho que en filosofía, se busca elaborar una ética lo más universal posible. Para ello podemos partir “desde nuestras emociones congénitas hasta nuestras teorías filosóficas, desde los datos científicos objetivos hasta nuestra propia experiencia de la vida, personal e intransferible; desde nuestro cálculo hasta nuestra compasión”. (p. 73) Históricamente sabemos que se han incluido en el círculo moral a seres que habían permanecido fuera de su protección por el prejuicio de raza (racismo) de género (machismo) o de nación (nacionalismo); ahora, el prejuicio que impide incluir al círculo moral a los AnH se conoce como especismo.

Como se mencionó al inicio, el hecho relevante en la cuestión ética sobre los AnH es la capacidad de sufrir y no si pueden razonar o hablar. Nosotros, los humanos, somos quienes por medio de la convención moral, podríamos otorgar derechos a los AnH, pues “los derechos de los animales (incluidos los nuestros) no dependen de las leyes de la naturaleza (o de un mítico derecho natural), sino de las leyes del Estado”. (p. 92) Sobre este punto, Mosterín adopta un punto de vista realista

y se aleja de los planteamientos metafísicos, es decir, del discurso tradicional de los derechos naturales.

Ahora bien, estos acuerdos se podrían lograr a través de la información y desarrollo cultural, así como del desarrollo de empatía y compasión hacia otras especies. Mosterín aclara que otorgar derechos a otros animales no equivale a que tengan los mismos derechos que nosotros. Por ejemplo, para nuestros parientes evolutivos cercanos (chimpancés, gorilas, bonobos y orangutanes) el derecho a votar no entraría en sus derechos, sino más bien derechos fundamentales “a la vida, a la libertad y la ausencia de tortura”.

Para todo aquel que piensa que los humanos son olvidados por los promotores de derechos animales, Mosterín ofrece una lista de pensadores que además de luchar por los derechos de los AnH también se han preocupado por lograr mayor bienestar para sus congéneres. Sólo por mencionar un ejemplo: “Henry Bergh (1813-1888), el gran impulsor de la protección de los animales en Estados Unidos y creador de la Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales, fue también fundador de la Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Niños”. (pp. 104-105)

Una de las temáticas que de alguna manera no podría faltar en el libro, es el tema de vegetarianismo moral. No pocos filósofos antiguos como Pitágoras, Plutarco o Porfirio ya cuestionaban el comer animales. Por lo que se aprecia, este tema ha existido en la reflexión filosófica y no es una moda, sino un debate serio en torno a la relación que mantenemos con otros AnH. Además para que sus argumentos no se queden solo en teorías y abstracciones, Mosterín nos ofrece algunas descripciones de las relaciones que mantenemos con otros animales como caballos o perros con quienes hemos creado lazos afectivos.

Es un hecho que en la actualidad son diversas las maneras en que se explotan y se hace sufrir a otros animales. Los utilizamos para comer, vestir, entretenernos, experimentar, etcétera. En la obra, Mosterín presenta sus tesis para abolir la tradición de la tauromaquia. Realiza un rastreo histórico de sus orígenes y por supuesto analiza los argumentos comunes de los taurinos para defenderla. Para este filósofo español, los argumentos de los taurinos no se sostienen y pueden invalidarse fácilmente. En las redes sociales nos podemos encontrar diversos debates que Mosterín ha sostenido con otros pensadores que están a favor de las corridas de toros como Fernando Savater.

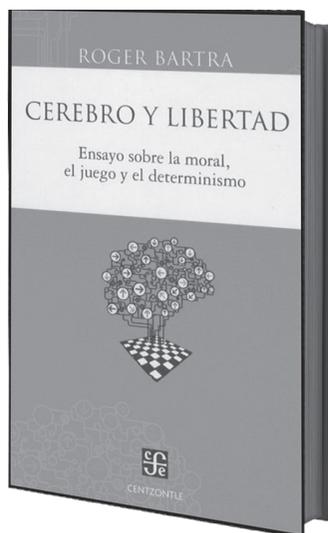
Otro de los temas controvertidos del uso de los AnH en la investigación biomédica, es abordado en el libro. Mosterín dialoga con temas actuales que abordan la bioética bajo diferentes enfoques o teorías éticas. Pero también evidencia que algunas de nuestras prácticas, que parecieran alejadas de la explotación animal, también afectan a otras especies, llevándolas a la extinción o a ponerlas en peligro de desaparecer. Asimismo, mucho tenemos que ver con la destrucción de ecosistemas, todos estos hechos donde interviene el humano se consideraran males morales, pues podemos evitarlos o por lo menos aminorarlos. Los datos científicos, nuestra empatía hacia otras especies, las alternativas para dejar de usarlos y nuestra reflexión filosófica, pueden lograr cambios en nuestra relación con ellos y aminorar su sufrimiento. Dependiendo de cada uno de nosotros hacer posible los cambios benéficos para los AnH.

Como se podrá dar cuenta el lector, este libro es un texto que muestra un trabajo filosófico, científico y ético. Bajo la perspectiva de la compasión y lejos del prejuicio especista, Mosterín nos propone reflexionar nuestras acciones y actitudes cotidianas que acarrear violencia hacia otros animales. Ésta es sólo una propuesta ética y un camino para la consideración moral hacia los AnH.

Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo

Roger Bartra

Fondo de Cultura Económica,
Col. Centzontle,
México, 2013



Luis Fernando Suárez Cázares

Con cierta laxitud, se ha aceptado que los temas exclusivos de la filosofía son: el hombre, el mundo y Dios. Estos temas, de una u otra manera, han afectado las reflexiones de los grandes sistemas del pensamiento; sin embargo, distan mucho de ser los temas exclusivos, y aún los únicos, a los cuales la filosofía atiende. Durante el transcurso del pensamiento filosófico, otros temas y tópicos han tomado carta propia de ciudadanía, generando nuevas reflexiones y métodos. De modo que la filosofía, de a poco, ha comenzado a dialogar con otras áreas y ciencias, dejando de lado aquella pretensión metafísica en la cual se postulaba como el gran canon de conocimiento universal, de verdad ontológica, de *nous*, por encima de las ciencias que legitimaba el conocimiento.

Hoy por hoy, la filosofía tiene un papel

más modesto respecto de sí misma, entendiéndose más como una conciencia crítica y abierta que propiamente como la administradora de la verdad y la realidad en sí. Esto ha favorecido el encuentro inter-disciplinar, primero con las humanidades, pero también con las llamadas ciencias naturales. Un ejemplo básico es el diálogo que la física y la filosofía han fraguado a partir de la modernidad. En nuestros días, hacer filosofía de la naturaleza, sin atender las teorías que van de Newton a los herederos de Einstein, Maxwell, Mach, y tantos otros, representaría un anacronismo, no sólo histórico, sino epistemológico.

Otra de las ciencias que ha nutrido y a la vez que cuestionado profundamente las premisas y presupuestos filosóficos, es la biología. La biología, desde sus diferentes trincheras: biología molecular, neurociencias, paleontología, la genética, la bio-química, etcétera, ha gestado nuevas maneras de entender al hombre, al mundo e incluso, con lo que se ha denominado la neuro-teología, a Dios. En este contexto, Roger Bartra, presenta, en su libro *Cerebro y libertad*, un diálogo entre la filosofía y la biología, principalmente, respecto al tema de la libertad.

La libertad, *grosso modo*, se plantea en filosofía, como una facultad del alma, sea psíquica o espiritual, la cual ejerce un acto de forma consciente por medio de la voluntad. Esta visión, con algunos matices, fue aceptada por la mayoría de filósofos y teólogos. La teología podría argüir que el hombre es libre por la conciencia divina con la que Dios lo

*Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Diplomado en Técnicas de Educación a Distancia, UNIVA. Profesor del Instituto de Filosofía A.C.

ha creado; los filósofos hablarían, al modo de Descartes, de un cogito con el cual el hombre reconoce su propia subjetividad en el ejercicio de pensar. Tanto la visión religiosa como la cartesiana suponen dos características: a) el dualismo: cosmogónico, en el caso de la teología; onto-epistemológico, en el caso cartesiano y b) el papel secundario del cuerpo. El cuerpo sería una especie de receptáculo de la conciencia. La conciencia pura, guiará libremente al cuerpo a una serie de actos decididos, o por lo menos, perfilados por el sujeto cognoscente libre y autónomo para lograr un fin. Bajo esta lógica, la libertad, articulada ontológicamente, tendrá un correlato ético-político: el hombre actúa libremente gracias a su razón, al modo kantiano: toda moral es pensada, por lo tanto, también será responsable de sus acciones.

Sin embargo, Sigmund Freud y Charles Darwin, cuestionarán fuertemente esta visión. Para Freud, el hombre no es un ser libre, sino que sus acciones han sido configuradas inconscientemente debido a la represión ejercida por una serie de instituciones, súper-yo, que limitan y subliman las pulsiones de vida, *eros*, y de muerte, *thanatos*, propias del individuo. En este sentido, la conocida sentencia freudiana: "infancia es destino". En cambio, Darwin ha visto que el ser humano es un cuerpo que, como todos los seres orgánicos, ha respondido a las leyes de evolución. El hombre ha generado la cultura como una estrategia de supervivencia. Tanto Freud como Darwin han quitado a la libertad sus contenidos dualistas y, en buena medida, divino-ontológicos. Aquí se encuentra, en germen, la tesis básica de los deterministas, según la cual:

Si la vida de una persona está sujeta a sus circunstancias, sus memorias, sus aptitudes y sus tendencias, es difícil encontrar un espacio para la libertad, pues parece sometida a una estructura determinista. (p. 13)

Bartra enfrenta el problema desde una postura intermedia. Por un lado, reconoce, con los deterministas, el papel fundamental que juega el cuerpo, principalmente las redes neuronales del cerebro, cuando se pregunta: "¿Hasta qué punto el cuerpo-y especialmente el cerebro-permite que la conciencia decida libremente? ¿Qué límites impone la materia cerebral al libre albedrío de los individuos?" (p. 9). Pero, por otro lado, reconoce una serie de estructuras, exocerebros, que modifican la relación que el hombre tiene con su mundo y que "matizan" sus acciones frente a él, de modo que la libertad:

La podremos entender solamente como parte de un sistema, al nivel de las interacciones sociales y culturales, en las cuales por supuesto intervienen las redes neuronales de los individuos. La voluntad consciente sería una propiedad o una condición del sistema de redes cerebrales y exocerebrales. (p.43)

La tesis sobre los circuitos híbridos de la conciencia: red cerebro-exocerebro, propuesta por Bartra, nos remite a la tesis básica de la socio-biología del siglo XX, según la cual la cultura y los sistemas simbólicos que ésta contiene, modifican la biología humana. Sin embargo, esta tesis sostiene que la cultura en un primer momento, es resultado de una evolución biológica. La cultura sólo es el resultado de una tendencia biológica, a modo de una estrategia de supervivencia. El altruismo, la moral, la libertad, etc., inspirados en las tesis de la etiología de Konrad Lorenz, sería un proceso biológico natural. Siguiendo esta tesis, Steven Pinker llega a la conclusión de que:

El sentido moral sería un producto del altruismo recíproco inscrito en un proceso evolutivo natural, cuya expresión sería estimulada por las interacciones

personales y el intercambio cultural entre la gente. [...]. El sentido moral es un dispositivo, como la visión en estéreo o las intuiciones sobre los números. Es un ensamblaje de circuitos neuronales engarzados a partir de piezas más antiguas del cerebro de los primates y configurados por la selección natural para realizar un trabajo. (p. 53)

Bartra es consciente de la confusión que puede sugerir su teoría, respecto de la socio-biología, así que inmediatamente hace ver que el circuito híbrido no se corresponde con el concepto de cultura que maneja la socio-biología. Según Bartra, la socio-biología prefigura a la cultura a modo de un andamiaje al servicio de la biología. Los andamios, al finalizar la tarea, son retirados cuando la biología ha integrado a la cultura. Esto mostraría la dependencia de la cultura respecto de las leyes evolutivas. En cambio, el circuito híbrido, funciona como una prótesis en la cual la cultura se adhiere al cuerpo biológico diferenciándose plenamente el uno del otro, pero ayudándose mutuamente. Sobre estas prótesis cognitivas, Bartra nos dice:

La discusión sobre las prótesis cognitivas se ha centrado excesivamente en los aparatos, desde teléfonos celulares con memoria o calculadoras hasta las computadoras o la fotografía. A mi parecer, como he dicho, hay que agregar de manera destacada las expresiones musicales y artísticas, así como los juegos y el habla, formas que no son evidentemente instrumentales como un rolodex o un estetoscopio. Más sutiles aún son los sistemas simbólicos asociados al parentesco, la comida, el vestido y el hogar, elementos fundamentales del entorno cotidiano de los seres humanos y que, con el lenguaje, son expresiones cultu-

rales que tienen un carácter universal. También a los instrumentos más sofisticados y complejos (que albergan sistemas cibernéticos altamente codificados) se les suelen agregar señales y marcas como símbolos asociados a sus dueños: el teléfono celular o la computadora tienen pantallas y sonidos individualizados y otros instrumentos son pintados de colores o grabaciones con señales identificatorias; incluso las pistolas o los fusiles llevan con frecuencia las señas de propiedad, como antiguamente los arcos y las flechas. (pp. 107-108)

Los símbolos que se crean gracias a las estructuras exocerebrales, ayudan al ser humano a “dar sentido” a su existencia, y según Bartra, aquí se inscriben las elecciones libres, aunque fundadas en las complejas conexiones neuronales que el hombre puede hacer. Bartra concluye diciendo que:

El libre albedrío, un bien escaso, es posible gracias a las redes exocerebrales que permiten la existencia de una singularidad presente solamente en los humanos. Esta singularidad asegura la coexistencia del indeterminismo y la deliberación. Con ello se abre la puerta a comportamientos que no son azarosos pero que tampoco se encuentran determinados por una cadena de causas y efectos anclados en el cerebro. (p. 149)

¿Qué aporta a la filosofía el texto de Bartra?

a) Una nueva forma de entender la libertad humana. En diálogo con las ciencias, principalmente, la biología, el hombre se entiende desde otras coordenadas, desde las cuales podemos entender mejor los procesos de voluntad y decisión.

b) El concepto de libertad, al ser matizado, implica una nueva forma de pensar los conceptos éticos y teológicos de culpa y pecado.

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



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



» Licenciatura en Filosofía

modalidades:
presencial y modalidad en línea
con reconocimiento oficial SEP

informes e inscripciones:
(33) 36 31 09 34/43 ext. 1102
difusion@if.edu.mx