

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



## YO Y NOSOTROS

Simon L. Frank

## SOCIALIZACIÓN Y EDUCACIÓN: CONTRADICCIONES DE LA MODERNIDAD

Guadalupe Angulo Barboza

## DE LA MELANCOLÍA A LO POLÍTICO. BREVE GUÍA DE LECTURA POR LA OBRA DE ROGER BARTRA

Israel Covarrubias González

## Reseña

SUE DONALDSON

Y WILL KYMLICKA; *ZOOPOLIS*

*A Political Theory of Animal Rights*

## ENTREVISTA: Juan Carlos Scannone

HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ



\$80 pesos

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas.  
Editor: Jaime Torres Guillén.  
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.  
ISSN: 1870-7041  
Época: II Época  
Volumen: VII  
Número: 23  
Año: 2016  
Periodicidad: Semestral  
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA  
**PIEZAS**  
en diálogo filosofía y ciencias humanas

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

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

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

ISSN 1870-7041  
Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-020611112800-102  
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: Juan Carlos Scannone



Este número presenta fotografías de:  
Fernanda Macedo y Alejandro Rivas

## DIRECTORIO

### INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

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

**Rector**  
**Decano de Estudios**  
**Secretario Académico**

### REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Jaime Torres Guillén  
Elba Noemí Gómez Gómez  
Luis Fernando Suárez Cázares  
Luis Armando Aguilar Sahagún  
Hector D. León Jiménez  
Rafael Rivadeneyra Fentanes

**Editor y Director**  
**Consejo Editorial**

### Consejo Académico Asesor

Mauricio Beuchot Puente  
Gabriel Vargas Lozano  
Humberto Orozco Barba  
Fernando M. González  
Tomás Almorín Oropa  
Elisa Cárdenas Ayala  
Paulo Henrique Martins  
Jorge Cadena-Roa  
Alberto L. Bialakowsky  
Jaime A. Preciado Coronado  
Lucio Fernando Oliver Costilla  
Marcos Roitman Rosenmann  
Israel Covarrubias González  
Stefan Josef Gandler  
Rodrigo Espina Prieto  
Jorge Alonso Sánchez  
Francisco Tapia Velázquez

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

**Diseño y diagramación**

# ÍNDICE

## DOSSIER

El pensamiento filosófico de Juan Carlos Scannone s.j.

*Edson Armando Real Sánchez*

4

## Entrevista

Juan Carlos Scannone: filosofía y teología de la liberación en América Latina

*Héctor David León Jiménez*

16



## Poesía

No

*Damián Amezola González*

23

## ESCENARIOS

Simón L. Frank: contribuciones de un filósofo ruso a la urgente tarea de pensar las bases de la convivencia humana

*Luis Armando Aguilar Sahagún*

24



Yo y Nosotros

*Simon L. Frank*

26



Crítica a la política moderna como rehabilitación del estudio de la sociabilidad

*Jaime Torres Guillén*

32



## Poesía

Silencio

*Damián Amezola González*

43

El realismo en el cine: acercamiento diáctico-pedagógico del realismo como objeto de estudio de la teoría cinematográfica

*Rommel Navarro Medrano*

44



## Poesía

Del fin del mundo

*Damián Amezola González*

55

## ENSAYOS

De la melancolía a lo político.

Breve guía de lectura por la obra de Roger Bartra

*Israel Covarrubias González*

56



Socialización y educación: contradicciones de la modernidad

*Guadalupe Angulo Barboza*

66



Distinciones básicas y especificidad de la consultoría filosófica en relación a las psicoterapias

*Oscar Valencia Magallón*

74



## RESEÑAS

Sue Donaldson y Will Kymlicka; *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*

*Hilda Nely Lucano Ramírez*

88

# EDITORIAL

**C**on un **Dossier** y una **Entrevista** a Juan Carlos Scannone S. J. inicia el número 23 de la revista **Piezas**. Edson Real, autor del Dossier, propone al lector una visión sobre el carácter latinoamericano del actual pontificado del Papa Francisco. El planteamiento es que, tanto en su base teológica, como en su conducción pastoral, el actual Papa tiene como base el pensamiento filosófico latinoamericano de Juan Carlos Scannone. Esto pone de relieve la irrupción del pensamiento latinoamericano en el actual Magisterio de la Iglesia.

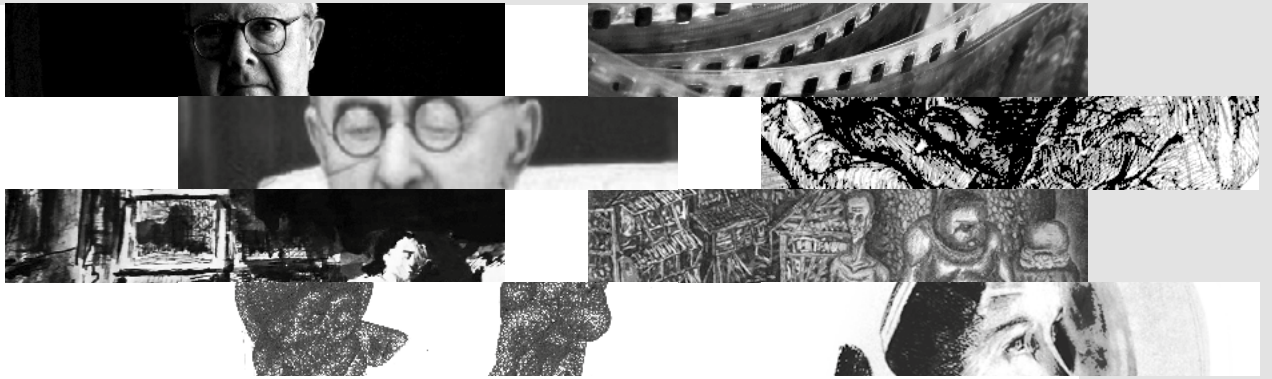
Héctor León entrevista a Juan Carlos Scannone sobre la cuestión del origen y frutos de la filosofía y teología de la liberación en América Latina. La **Entrevista** complementa el **Dossier** en cuanto a que muestra la importancia de Scannone no sólo para el pensamiento filosófico del continente, sino también, para la guía pastoral de la Iglesia en el mundo.

En la sección de **Escenarios** el tema de la convivencia humana, la sociabilidad y la relación yo-tú, tejen vínculos con el **Dossier** y la **Entrevista** porque en esta misma línea de pensamiento de Scannone, el doctor Luis Armando Aguilar Sahagún nos traduce el texto “Yo y Nosotros” de

Simón L. Frank (1877-1950) considerado el pensador ruso más importante del Siglo XX. La traducción que aquí se presenta es precisamente la correspondiente a la constitución del “Nosotros”, con la que Frank da continuidad a su tesis según la cual, contra el materialismo y el psicologismo social, la sociedad tiene un fundamento espiritual. El traductor piensa que la contribución de Frank puede ser vista en el contexto de la “nostridad” sobre la que ya han hecho importantes aportaciones filósofos como Juan Carlos Scannone.

La rehabilitación del estudio de la sociabilidad es la propuesta que Jaime Torres Guillén nos plantea en su artículo. En él, sugiere construir un ambicioso proyecto de investigación sobre la sociabilidad, que comience con la crítica a la noción de política moderna.

También, la revista **Piezas** incluye en el presente número, materiales que tematizan el cine y la política como ejes de reflexión. Por un lado el profesor Rommel Medrano Navarro propone un acercamiento didáctico-pedagógico al realismo como objeto de estudio en la teoría cinematográfica. El tema, poco socorrido en el ámbito filosófico, abre perspectivas para pensar



una de las actividades artísticas contemporáneas más popular e influyente en la sociedad actual.

Por su parte, el doctor Israel Covarrubias González nos guía por la obra de Roger Bartra de la que describe y discute su impacto en la teoría política que se ha producido en México en las cinco últimas décadas. El texto es una invitación a adentrarse a una lectura heterodoxa sobre la vida política en México, a través de la mirada aguda y controvertida de Roger Bartra.

En *Ensayos*, Guadalupe Angulo Barboza, pasante de la licenciatura de sociología, nos muestra los límites de la teoría funcionalista de la educación en los escenarios precarios de la modernidad. Vale la pena tomar en serio las guías problemáticas que aborda la autora sobre ciertos temas de sociología de la educación, en escenarios de la precaria modernidad mexicana.

El doctor Oscar Valencia Magallón define, de manera general, la consultoría filosófica como una forma peculiar de práctica filosófica que se encuentra, en cuanto a su formato y el ideario actual, relacionada a las psicoterapias. El artículo es importante debido a que, ante la actual

confusión de prácticas terapéuticas que utilizan ciertos instrumentos de la filosofía, el autor delimita lo que le pertenece a cada disciplina y pone en su lugar el quehacer del psicoterapeuta que ejerce la práctica filosófica.

Por último, agradecemos a Hilda Nely Lucano Ramírez por su excelente *Reseña* de la obra *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*; en ella el lector encontrará diversas referencias a la importancia que cada vez más, va teniendo el problema filosófico de los derechos de los animales.

El agradecimiento también es para Damián Amezola González por su aportación poética, a Alejandro Rivas Ayala y Fernanda Macedo, por sus trabajos artísticos que comparten para los lectores de la revista *Piezas*.

El Director

# EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE JUAN CARLOS SCANNONE S.J.

\* Licenciado en Urbanismo por la UNAM y Maestro en Geomática por el CentroGeo CONACYT. Licenciado en filosofía por el Instituto de Filosofía, A. C

EDSON ARMANDO REAL SÁNCHEZ\*

A pesar de no ser un filósofo reconocido a nivel mundial, el padre Juan Carlos Scannone ha influido a varias generaciones de filósofos y teólogos latinoamericanos desde fines de la década de los sesentas, hoy considerados claves de la Filosofía y Teología de liberación como Ignacio Ellacuría o Juan Luis Segundo. También, se desconoce que conceptos como inculturación, sabiduría popular o religiosidad popular, que ahora son muy estudiados en otras disciplinas como la antropología o teología, tuvieron su origen hace décadas, en los planteamientos de Scannone y del equipo jesuita latinoamericano de reflexión filosófica. Además, pocos conocen que los discursos y declaraciones progresistas del Papa Francisco, tienen como base algunos postulados del mismo Scannone. No es aventurado afirmar que, estudiando el pensamiento filosófico de Juan Carlos Scannone, se puede comprender el pensamiento del Papa.

## Biografía intelectual de Juan Carlos Scannone S.J.

Juan Carlos Scannone nació en 1931 en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Estudió Filosofía en la Facultad de San Miguel, Argentina, Teología en la Universidad de Innsbruck, Austria y se doctoró en Filosofía en la Universidad de Múnich, Alemania<sup>1</sup>. Desde 1969 colabora en actividades académicas, destacando su función como decano y rector de la Facultad de Filosofía de San Miguel y coordinador del Equipo jesuita latinoamericano de reflexión filosófica en los periodos de 1981 a 1996. Actualmente funge como académico en San Miguel y es profesor invitado en numerosas instituciones y universidades, miembro de organizaciones filosóficas y redactor de varias revistas filosóficas y teológicas, destacando su colaboración en *Stromata* (revista de filosofía y teología de la Facultad de San Miguel) y *La Civiltà Cattolica* (revista jesuita italiana)<sup>2</sup>.

1. Su tesis de doctorado "Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels" traducido como *Ser y encarnación. Hacia el trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel*, buscó el trasfondo ontológico de la encarnación dialógica entre persona y acción, es decir, "la acción como núcleo de la persona humana". De esta manera, Scannone prefiguró la encarnación como proceso ontológico y cultural de inserción de una realidad en otra, sentando las bases de su posterior pensamiento inculturado. Cfr. RAFAEL CAPURRO, "Filosofía existencial y dialógica cristiana", en *Stromata*, año XXVI, julio- diciembre 3-4 (1970), 428-429.
2. Cfr. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, "Biografía de Juan Carlos Scannone", [En línea] en: [http://www.asofil.org/l/index.php?option=com\\_content&view=article&id=19%3Ascanone-si-juan-carlos-&catid=16%3Ascanone-juan-carlos&Itemid=17](http://www.asofil.org/l/index.php?option=com_content&view=article&id=19%3Ascanone-si-juan-carlos-&catid=16%3Ascanone-juan-carlos&Itemid=17) (20 de diciembre de 2015).



En 1969, después de su estancia doctoral en Alemania, Scannone regresa a Argentina en plena dictadura militar, fuerte agitación social y cambios eclesiales y filosóficos. De los cambios eclesiales, destacaron, las nuevas visiones derivadas del Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968, que confluyeron, primero, en lo teológico, con el surgimiento de la Teología de liberación, propuesta por el dominico peruano Gustavo Gutiérrez en 1968 a partir de los planteamientos socioeconómicos de la Teoría de la dependencia. Después, estas visiones se vincularon en lo pastoral, en la praxis eclesial en contextos sociales marginales, que dieron lugar a los movimientos de los curas obreros y curas villeros: sacerdotes diocesanos y religiosos que ejercían su ministerio en fábricas, organizaciones sindicales y “villas miserias” (asentamientos urbanos pobres). Debido a esta praxis y compromiso social, algunos

de sus integrantes fueron duramente perseguidos, reprimidos y asesinados durante las dictaduras militares<sup>3</sup>.

De los cambios filosóficos, en la comunidad académica surgió una discusión sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana. En 1969, a raíz de la publicación de *¿Existe una filosofía en nuestra América?* del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, quien planteó la tesis que no era posible una filosofía latinoamericana, el filósofo mexicano Leopoldo Zea respondió en ese mismo año con *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, defendiendo la tesis que América Latina tiene una herencia histórica y cultural propia que pudiera generar una filosofía auténtica sin copiar la filosofía europea.<sup>4</sup>

En esta búsqueda de una filosofía latinoamericana, los filósofos argentinos organizaron varios encuentros y mesas de discusión sobre la emergencia de una filosofía latinoamericana. Scannone organizó

3. JOSÉ-MARÍA GHIO, *La iglesia católica en la política argentina* (Buenos Aires: Prometeo, 2007), 236-237.

4. CARLOS BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004), 676-681.

las Jornadas Académicas de San Miguel<sup>5</sup> (1969-1971), y junto con otros colegas, participaron en los encuentros de Santa Rosa de Calamuchita y el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (ambos en 1971), cuyos planteamientos posteriormente se sistematizaron en 1973 en “Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana”, donde participaron Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Mario Casalla, Arturo Andrés Roig, Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti, Hugo Assmann, entre otros.

Esta obra constituyó el origen de la Filosofía de liberación argentina, y se consideró como la única y auténtica filosofía latinoamericana porque con ella había nacido un nuevo estilo de pensar.

No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder [...] Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes [...] La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro [...] Una filosofía que tome en serio [...] los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia [...] La Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible.<sup>6</sup>

Así, la naciente Filosofía de liberación, filosofaba críticamente a partir de la realidad social, económica y política de Latinoamérica, teniendo un acento en la praxis

de transformación de las condiciones de dependencia económica y social de los países del continente. De esta manera, fue en Argentina, donde nació la Filosofía de liberación y posteriormente repercutiría en toda Latinoamérica. En este contexto de emergencia filosófica participó Scannone, lo cual, por su condición de religioso jesuita, la vinculó a la Teología. A diferencia de otros pensamientos filosóficos y teológicos, el caso particular de Scannone, es que no parte de una especulación abstracta-teórica, sino de la misma realidad social, económica, política y cultural de América Latina, caracterizada por la opresión y desigualdad, pero también, de la riqueza de su cultura y valores populares.

### Etapas de su pensamiento filosófico

Derivado de la interacción entre Filosofía y Teología, se pueden identificar cuatro etapas de su trayectoria intelectual:

#### a) La etapa analéctica (1969 - 1976)

En los primeros años de la Filosofía de liberación, surgió una discusión filosófica de si era posible romper la dialéctica circular de dependencia-liberación y opresor-oprimido, tal y como se planteaba desde las dialécticas de oposición hegeliana (tesis, antítesis y <síntesis) y marxista (lucha de clases proletario - burgués). Para ello, Scannone junto con Dussel, retomaron la anadialéctica de Lakebrink, -que considera un tercero ontológico<sup>7</sup> para romper de forma conceptual y metodológica dichas

5. JUAN CARLOS SCANNONE, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, en *Teología y Vida*, Vol. L (2009), 61.

6. “A manera de manifiesto” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973).

7. Bernhard Lakebrink, filósofo neotomista alemán, propuso la noción de analéctica, “la dialectización de la analogía misma”, a partir de la analogía tomista (afirmación, negación y eminencia) para superar la dialéctica del bien y del mal histórico. Cfr. JUAN CARLOS SCANNONE, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica” *Stromata*, año LXVIII, 1-2 (2012), 35. “¿Quién es ese tercero? [...] no es una tercera fuerza o una clase social distinta. Es el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, en cuanto se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte. Y es también el opresor en cuanto que, dejándose cuestionar, toma conciencia de la



dialécticas-, pero interpretada desde el concepto de la alteridad de Emmanuel Lévinas.

De esta manera, la analéctica, que integra la dialéctica con la analogía tomista, a través de un tercero-*otro*, fundamentó en una primera fase la cuestión de la liberación, tanto en lo filosófico como teológico. En particular se interpretó este tercero-*otro* por la Teología de liberación como el momento de denuncia profética ante la violencia del opresor y de concientización del oprimido, tal como se llevó a la praxis por las comunidades eclesiales de base en las décadas de los setentas y ochentas.

La corriente analéctica de liberación que digirieron Scannone y Dussel, se caracterizó por ser la postura más crítica y radical en el inicio de la Filosofía de liberación, y si bien, ambos partieron de la base conceptual de Lévinas, con el tiempo, cada uno tomaron caminos distintos: Dussel, optó por profundizar en el marxismo; mientras que Scannone, optó por dialogar con conceptos culturales y antropológicos que daría lugar a su siguiente etapa de pensamiento. De esta etapa analéctica, destacan varios artículos filosóficos en *Stromata* y el libro *Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación* (1976).

## b) La filosofía inculturada (1977 - 1981)

Este breve periodo representó en el pensamiento de Scannone, una evolución de la etapa analéctica y coincidió con su

labor como rector y decano de las Facultades de San Miguel. Si bien Scannone seguía planteando una Filosofía de liberación, su pensamiento cambió en el contexto de las reformas internas de la Compañía de Jesús, encabezadas por el entonces superior general Pedro Arrupe, quien impulsaba cambios en dos vertientes: académica y pastoral.<sup>8</sup> De la primera planteó la reforma de la educación y formación en los estudios filosóficos y teológicos, y su relación con otras ciencias y disciplinas; y en el segundo, bajo el concepto de inculturación<sup>9</sup>, consideró necesaria profundizar la inserción (inculturación) del jesuita en su realidad social, pastoral y cultural, pero en particular, en los contextos marginados y oprimidos.

Ante estos dos retos, el entonces superior provincial jesuita, Jorge Mario Bergoglio, -hoy Papa Francisco-, apoyó reuniones académicas y de trabajo para abordar dichas reformas arrupianas en la provincia argentina. En el caso de las reformas académicas, fueron encabezadas por el mismo Scannone quien conformó un grupo de filósofos en San Miguel, que a la postre sería el equipo jesuita latinoamericano de reflexión filosófica. Este grupo estaba conformado por filósofos provenientes de cada provincia jesuita latinoamericana. A partir de un tema específico, llevaban a cabo coloquios y debates de los cuales derivaban libros temáticos que luego se publicaban. Participaron en este grupo: Ignacio Ellacuría (El Salvador), Pedro Trigo (Venezuela), Gerardo Remolina

opresión y se pone de parte del oprimido. [...] Lo llamamos 'tercero' porque es quien encarna el 'entre' que se da entre quien pretende serlo todo (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a nada (el oprimido). Véase: "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata*, año XXXVII, 1-2 (1972), 123-124.

8. JUAN CARLOS SCANNONE, "¿Una filosofía inculturada en América Latina? El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica" *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 57, Fasc. 1 (2001), 156.
9. Arrupe planteó la *inculturación* como "la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta". Cfr. PEDRO ARRUPPE, "Carta y Documento de trabajo sobre la Inculturación (14-V-78)" en *Acta Romana Societatis Iesu XVII* (1978), 230. En general, ahora se acepta la inculturación como un proceso de integración de una cultura en otra, expresada en el arte, narrativa, simbología, etc., en el caso teológico-pastoral, se entiende la inculturación como la inserción del Evangelio en una cultura determinada.



(Colombia), Juan Luis Segundo (Uruguay), Porfirio Miranda (México), Emilio Brito (República Dominicana), Pedro de Velasco (México), Jorge Seibold (Argentina), entre otros.

En esta etapa, Scannone como coordinador del equipo jesuita y debido a su antecedente de su tesis de doctorado sobre el concepto de encarnación a partir de Blondel, profundizó el concepto de inculturación arrupiana, tanto en lo filosófico como teológico y desarrolló otros conceptos relacionados como cultura, sabiduría popular, religiosidad popular, para explicar la realidad latinoamericana. Así, la Filosofía inculturada se presentaba como una filosofía latinoamericana, pero con su criterio de universalidad: “elaborar una filosofía universalmente válida, pero inculturada y contextualizada en nuestra América”<sup>10</sup>. Al adentrarse a la realidad de la cultura latinoamericana, Scannone reconoció el mestizaje cultural como entrecruce de dialécticas culturales, derivado del

encuentro de las culturas hispano-lusitana, indígena y africana. Así, entendió que este mestizaje era la clave para la interpretación política, social, histórica y cultural latinoamericana.<sup>11</sup>

### c) La filosofía y ética de las instituciones (1982 - 1999)

Esta etapa constituyó una profundización de la Filosofía inculturada, pero con un marcado énfasis en la ética, filosofía política y filosofía social, contextualizado en el concepto de institución. Por ello, en esta etapa, Scannone y el equipo jesuita analizan los problemas sociales, culturales y económicos relacionados con la tensión de la globalización y culturas locales. Para ello, propuso que la Filosofía latinoamericana necesitaba construir “estrategias de lo humano” frente a la lógica de dominación neoliberal.<sup>12</sup> Para Scannone, las instituciones son indispensables en nuestra constitución como sujetos sociales, ya que somos seres sociales con una tendencia natural a construir instituciones (familia, comunidad, pueblo, iglesia, Estado). En esta etapa, Scannone se interesó por el concepto de gratuidad a partir del concepto levinasiano del *otro*. En particular le interesó la responsabilidad ética hacia el *otro* porque es anterior a la libertad individual; de ahí surge la gratuidad como “la libre inteligibilidad del ‘porque’ [...] sin una determinación que constriña o un cálculo que deduzca”<sup>13</sup>. Scannone considera que la gratuidad es una característica de

10. JUAN CARLOS SCANNONE, “Introducción” en *Para una filosofía desde América Latina*, eds. JUAN CARLOS SCANNONE e IGNACIO ELLACURÍA, (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992), 1.

11. JUAN CARLOS SCANNONE, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?” en *Stromata*, año XXII, 3-4 (1976), 261.

12. JUAN CARLOS SCANNONE, “Justicia e injusticia estructural/institucional y ética de las instituciones” en JUAN CARLOS SCANNONE, VICENTE DURÁN CASAS, EDUARDO SILVA (Comps.). *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*. (Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006), 53-54.

13. JUAN CARLOS SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. (Barcelona-México: Anthropos-UAM Iztapalapa, 2005), 117.

los pueblos latinoamericanos, en especial, de los pobres y excluidos. A partir de este concepto de gratuidad, se estudiaron problemáticas latinoamericanas como la sociedad civil, el Estado, la economía, la justicia y se mantuvo un diálogo con otros filósofos no latinoamericanos como Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Esto no quiere decir que Scannone dejó su perspectiva latinoamericana, sino que dialogó desde su contexto jesuita con otras filosofías para defender su posición sobre la gratuidad y la ética de las instituciones.

Otro concepto que Scannone estudió en esta etapa fue el de sociedad civil. Lo entendió como instituciones orgánicas que emergen desde el nivel local, como son la familia, comunidades eclesiales de base, cooperativas, organizaciones campesinas, barriales, sindicales y políticas, las cuales, por su microescala y nivel de relación, las valoró como verdaderas “instituciones libres y democráticas”<sup>14</sup>. De esta etapa destacan los libros: *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología, Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana y Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana* (1990). También destacan otras obras como editor y compilador de los encuentros anuales del equipo jesuita: *Para una filosofía desde América Latina* (1992); *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (1993); *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina* (1995); *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina* (1996); *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y ética de la gratuidad* (1998) y *Lo político en América Latina: desafíos actuales. Contri-*

*bución filosófica a un nuevo modo de hacer política* (1999).

#### d) La filosofía de la religión (2000 hasta hoy)

Después de la etapa de la Filosofía y ética de las instituciones y al escudriñar en el concepto de gratuidad, Scannone se interesó en otros conceptos relacionados como solidaridad, afectividad y convivencia que lo llevó hacia el problema filosófico de Dios y la Filosofía de la religión, como lo presentó en su libro *Religión y nuevo pensamiento :hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005); *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina* (2003) y *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia* (2006), éstas dos últimas como coordinador. A partir de 2013, con la asunción de su cohermano jesuita Bergoglio como Papa Francisco, se notó un viraje en particular, centrándose en el estudio del pensamiento filosófico y teológico del Papa Francisco desde la filosofía latinoamericana y la Teología del pueblo. En este tenor, ha escrito artículos como: “El sujeto comunitario de la espiritualidad y mística popular” (2014), “El papa Francisco y la Teología del pueblo” (2014), “La teología del popolo in Argentina” (en *L'Osservatore Romano*, 2014) “Los cuatro principios para la construcción de un pueblo según Francisco” (2015), “La filosofía blondeliana de la acción y la acción del Papa Francisco” (2015), “La Inculturación en la *Evangelii Gaudium*. Claves de Lectura” (2015) y el libro *La Teología del Pueblo y la cultura. Raíces teológicas del Papa Francisco* (2016). También ha dictado algunas conferencias y ponencias: “La Teología del pueblo: una perspectiva argentina” y “*Renewing the*

14. JUAN CARLOS SCANNONE, “La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política”, en *Open Insight*, volumen III, 3 (2012), 119.

*Church in a Secular Age*” (ambas en la Universidad Gregoriana en 2014 y 2015), “La corriente histórico-cultural de la Teología y Filosofía de la liberación y su influjo en el Papa Francisco” (Universidad Pontificia de México, 2015) y “*Gaudium et Spes and the Unfinished Agenda of Vatican II*” (Universidad de Georgetown, 2015).

Su estudio sobre el pensamiento del Papa Francisco resulta relevante en la actualidad, ya que del pontífice, sobreabundan artículos periodísticos de apreciación personal o anecdótica y pocos estudios serios, de los cuales, son tratados exclusivamente desde la Teología, y muy pocos o escasos desde la Filosofía. De esta manera, Scannone es uno de los pocos filósofos cercano a su círculo jesuita que estudia sistemáticamente los escritos, discursos u homilías de Francisco. Actualmente, Scannone es uno de los pocos filósofos que estudia el pensamiento de Francisco.

### Algunos conceptos claves de su pensamiento filosófico

Derivado de sus etapas de pensamiento, existen algunos conceptos desarrollados a lo largo de su propuesta filosófica, que se consideran claves para entenderlo:

#### a) Pueblo

La categoría pueblo es clave en el pensamiento de Scannone: desde su etapa más temprana, ha caracterizado al pueblo como un sujeto no substancializado, sino

histórico-colectivo<sup>15</sup>. Para Scannone el pueblo no es resultado de una mera suma de individuos, sino pueblo es en sí un sujeto colectivo propio. Dicho planteamiento lo retomó del pensamiento filosófico de Francisco de Suárez<sup>16</sup> y el pensamiento político de José Gervasio Artigas<sup>17</sup>, quienes concebían al pueblo como un sujeto colectivo. A partir de esta concepción de pueblo como sujeto colectivo, Scannone tiene dos acepciones: a) *socio-antropológica*, un sujeto colectivo social, pero en particular, lo relaciona con los pobres y oprimidos, “que no tiene ningún privilegio que los diferencia en el orden del tener, del poder o de la ciencia”<sup>18</sup>, que en esta condición del no tener-poder, es como se reconoce marginado y explotado, y por lo tanto, buscará liberarse por medio de la praxis. b) *histórico-cultural*, identificando al pueblo como “sujeto colectivo de una memoria histórica, de una conciencia nacional, de un proyecto histórico (destino común) y de una organización de convivencia mutua”<sup>19</sup> y complementa: “[...] entiendo ‘pueblo’ como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura y de esperanzas y proyectos históricos comunes”<sup>20</sup>. Estas acepciones de sujeto colectivo socio-antropológico e histórico-cultural, Scannone desarrollo conceptualmente en las etapas de la Filosofía inculturada y de las instituciones. Debe referirse que en su primera etapa analéctica, planteó la antítesis del antipueblo, como aquello que no forma parte del pueblo, como son las élites

15. JUAN CARLOS SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de liberación* (Salamanca, Sígueme, 1976), 69.

16. JUAN CARLOS SCANNONE, “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en *Stromata*, año LIV, 1-2 (1998), 94.

17. JUAN CARLOS SCANNONE, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?” en *Stromata*, 261-263.

18. JUAN CARLOS SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990), 221.

19. JUAN CARLOS SCANNONE, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, 261.

20. JUAN CARLOS SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, op. cit.*, 18.

sociales, que se conducen por valores anti-populares -como el individualismo, propio del pensamiento liberal- y no se identifica ni se solidariza con su pueblo. Esta oposición pueblo-antipueblo fue llevado a cabo en las comunidades eclesiales para diferenciar los proyectos populares y justificar las luchas del pueblo oprimido.

## b) Praxis

Scannone retomó desde sus primeros años el concepto de praxis no de Marx, sino del concepto de acción de Blondel<sup>21</sup>. Por ello, el filósofo argentino define la praxis como “la acción humana transformadora del hombre mismo [...] del mundo [y del] conocimiento”<sup>22</sup> y plantea tres tipos de praxis: 1) *teológica*, que interpreta teóricamente la praxis a la luz de la fe (coincidiendo con Gustavo Gutiérrez); 2) *filosófica*, que explica el movimiento propio de la praxis y sus estructuras humanas esenciales; y 3) *empírica de las ciencias humanas y sociales*, en especial las ciencias históricas y sociopolíticas<sup>23</sup>. Es a partir del concepto de praxis, que en su etapa analéctica, Scannone planteó la necesidad de una filosofía de liberación no especulativa, sino “practicante” y comprometida, que no sólo tiene el objetivo de comprender, sino transformar la realidad, en especial, aquellas realidades opresoras y deshumanizadoras. Después entendió a la praxis como “pasión, compasión y la comunión del nosotros”<sup>24</sup>.

## c) La sabiduría popular

Desde el nacimiento de la Filosofía de liberación, se valoró la aportación filosófica de los grupos indígenas de América Latina al grado que Scannone y otros filósofos propusieron que estos pueblos contaban con una filosofía propia. El argumento sostiene que contaban con un logos propio, aún antes de su mestizaje con las culturas hispano-lusitanas y africanas. Esto rompía con el esquema eurocéntrico que afirmaba que solamente el logos griego era la base de la verdadera filosofía. Pero este logos de los pueblos originarios, no partía del concepto, sino del símbolo, expresado a través de sus artes, historias, narrativas, lenguaje, mitos, festividades, relaciones de solidaridad, la sabiduría y religiosidad popular, por lo tanto, tenían que ser estudiados desde la hermenéutica, la antropología cultural e historia. En este mismo tenor, Scannone también valoró la aportación de las culturas populares, expresada en los pobres y marginados (urbana, suburbana, rural), quienes también tienen su propio logos, entendido como “[...] cuestionamiento ético-político y [...] sabiduría vivida y sabida de los pobres”<sup>25</sup>. De esta manera para Scannone, tanto el logos de los pueblos indígenas como de las culturas populares pobres, expresan un núcleo sapiencial y práctica de la vida, es decir, una auténtica sabiduría popular definida como:

21. Cfr. MAURICE BLONDEL, *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (cit. pos.) JUAN CARLOS SCANNONE, “La filosofía blondeliana de la acción y la acción del Papa Francisco”, en *Stromata*, año LXXI, 3-4 (2015), 212-213.

22. JUAN CARLOS SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia* (Madrid: Cristiandad - Guadalupe, 1987), 105.

23. *Ibidem*.

24. JUAN CARLOS SCANNONE, “El límite, el infinito y lo prohibido”, en *Stromata*, año LVII, 1-2 (2001), 42.

25. JUAN CARLOS SCANNONE, “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad”, en JUAN CARLOS SCANNONE y MARCELO PERINE (eds.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (Buenos Aires: Bonum, 1993), 225.

Un saber no científico, [que] no quiere decir ingenuo [...] su elemento no es el concepto, como en la ciencia y en la filosofía, sino en el símbolo. No procede argumentando, como en la filosofía, sino imaginado, plasmado, narrando historias, viviendo costumbres, obrando ritos, pero no por ello deja de tener su propia normatividad, aunque no se trata del orden estricto, metódico, metodológico, autocontrolado, propio de la filosofía<sup>26</sup>.

Scannone define esta sabiduría popular como un saber sapiencial narrativo-simbólico, no convencional de la argumentación lógica-racional, pero reflexivo y crítico, en la cual el filósofo “profesional” no pierde su función y actividad, sino al contrario, se convierte en un “intelectual orgánico” insertado en su comunidad, quien reconoce y valora las aportaciones del saber de su pueblo. Así, el filósofo contribuye a la construcción de esta sabiduría popular, a través de la interpretación hermenéutica de su simbología y narrativa<sup>27</sup>.

Esta sabiduría popular conforma un “habitar en el mundo y de relacionarse con la naturaleza, con los otros hombres y con Dios”, es decir, constituyen un *ethos* cultural<sup>28</sup>, que le da a un pueblo, un sentido de la vida y existencia, por medio de un estilo o modo de vida<sup>29</sup>. A partir de esta forma de habitar del *ethos* cultural, Scannone junto con otros filósofos como Carlos Cullen y Rodolfo Kusch, plantearon el concepto

de *estar*, -que a diferencia del concepto *ser*-, tiene una forma de habitar el suelo o de arraigo a la tierra<sup>30</sup>, que genera una conciencia de “nosotros estamos”, condición necesaria para que nazca el sujeto colectivo (pueblo), la sabiduría popular y los mecanismos de praxis y solidaridad. Este “nosotros estamos” trasciende al sujeto individual que tiene como base la “egoidad o yoidad” (derivado del *cogito* moderno), cuyo extremismo deriva en el individualismo competitivo neoliberal. También, supera la alteridad, al abrirse al nosotros comunitario. Pero advierte Scannone que, este nosotros no se concreta por la mera suma de individuos, ni tampoco se constituye como un gran “yo colectivo totalizante” en el que se subsumen las individualidades, sino al contrario, este nosotros constituye al sujeto comunitario<sup>31</sup>.

### Influencias y repercusiones del pensamiento filosófico de Juan Carlos Scannone S.J.

Si bien Scannone ha desarrollado varios conceptos a lo largo de su trayectoria intelectual, en particular, los conceptos de pueblo, praxis y sabiduría popular han influido en varias generaciones de filósofos y teólogos latinoamericanos.

Un influjo directo de Scannone fue en la conformación del equipo jesuita. Cuando Scannone lideró este grupo por primera vez, ya tenía desarrollado gran parte de su pensamiento analéctico. Por ejemplo, en 1976, Scannone ya concebía

26. JUAN CARLOS SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990), 76.

27. JUAN CARLOS SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, op. cit., 229.

28. JUAN CARLOS SCANNONE, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, 257.

29. JUAN CARLOS SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de liberación*, Op. Cit., 69.

30. JUAN CARLOS SCANNONE, “Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina”, en *Stromata*, año LXV, 1-2 (2009), 29-30.

31. JUAN CARLOS SCANNONE, “Aportes de una antropología filosófica desde América Latina”, en JUAN CARLOS SCANNONE, MARCELO DE AQUINO, GERARDO REMOLINA (Comp.), *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina* (Bogotá: Indo-American Press Service, 1995), 16-17.

al pueblo como sujeto histórico-colectivo; el equipo jesuita en 1983 también lo concibió como “sujeto colectivo orgánico [...] verdadero sujeto de la historia latinoamericana [...] agente de su propia historia [...]”<sup>32</sup>. Si bien, en este primer documento de trabajo del equipo jesuita se nota el influjo del sujeto colectivo scannoniano, algunos integrantes desarrollaron otras concepciones de pueblo. Por ejemplo, el *pueblo-masa* de Juan Luis Segundo, el *pueblo crucificado* de Ignacio Ellacuría o el *sujeto popular* de Pedro Trigo. En estas tres concepciones, se justifica la inserción y compromiso del religioso o líder comunitario por la liberación del pueblo, como aconteció en las comunidades de base durante las décadas de los setentas y ochentas.

Otro concepto scannoniano que tuvo repercusión fue el de religiosidad popular. Por ejemplo, es la base del concepto de mística popular de Jorge Seibold<sup>33</sup> que a su vez fue retomado en el Documento de Aparecida, de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, del cual, Jorge Mario Bergoglio fue el redactor final. En este tópico, también destaca el influjo directo de Scannone sobre Bergoglio-Francisco, sobre todo en el concepto de *Pueblo fiel*, desarrollado a lo largo de la vida de Bergoglio, tiene claros influjos scannonianos. Específicamente en:

- 1) su conceptualización como sujeto colectivo. En 1980 Bergoglio definió al pueblo como: “un sujeto que tiene una manera de ser y una historia [...] son los pueblos mismos quienes llevan la historia”.<sup>34</sup> Ahí se nota su relación con la concepción de pueblo de Scannone de 1976. Tanto Scannone como Bergoglio, no entienden al pueblo como suma de individuos (liberalismo) o una suma o masa agregada (totalitarismo), sino ambos parten de la tradición suarista de sujeto colectivo;
- 2) la conceptualización de pueblo con la cultura. Bergoglio define que el pueblo se conforma por una geografía (“habitar juntos”), historia compartida, decisión y destino común<sup>35</sup>. Esta noción del “habitar juntos” se relaciona con el “nosotros estamos” y el *ethos* cultural de Scannone. Incluso, esta definición cultural de pueblo puede notarse en sus escritos pontificios donde define la cultura como “[...] el estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios [que] abarca la totalidad de la vida de un pueblo”<sup>36</sup>. También Bergoglio acepta que el pueblo “es una categoría histórica y mítica [...] no puede explicarse solamente de manera lógica. Cuenta con un plus de sentido que se nos escapa si no

32. EQUIPO JESUITA LATINOAMERICANO DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA, “Dimensión histórica de la filosofía latinoamericana”, (Documento de trabajo) de Lima, Perú, 1983, en SCANNONE, JUAN CARLOS; ELLACURÍA, IGNACIO (Comp.) *Para una filosofía desde América Latina*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992), 53-54.

33. JORGE SEIBOLD, *La mística popular* (México: Buena Prensa, 2006).

34. JORGE MARIO BERGOGLIO; “Criterios de acción apostólica”, en *Boletín de espiritualidad*, 64 (1980), 7,11.

35. JORGE MARIO BERGOGLIO, *Mensaje a las Comunidades Educativas*, 2006 en *El verdadero poder es el servicio*. (Buenos Aires: Claretiana, 2007), 55.

36. Papa FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 115.

acudimos a otros modos de comprensión, a otras lógicas y hermenéuticas<sup>37</sup> [...] [Pueblo es] mucho más que un concepto”<sup>38</sup>. Coincide pues con Scannone en que la categoría pueblo se expresa desde el símbolo, por lo que es necesario estudiarlo desde la hermenéutica, debido a la variedad de significados y significaciones simbólicas que manifiesta la cultura de un pueblo.

- 3) finalmente, no se debe de olvidar cómo Bergoglio-Francisco retomó el influjo del concepto de inculturación arrupiana, desde la óptica de Scannone. Lo interpretó en lo teológico y pastoral: inculturación entendida como inserción del Evangelio en una cultura, como actualmente expresa Francisco en varios documentos pontificios. Esto evidencia el gran influjo de la Filosofía inculturada en Francisco<sup>39</sup>.

Finalmente, en su encíclica *Laudato si'* de 2015, que trata sobre la ecología planetaria, en el número 149, refiere el caso de la ecología en zonas urbanas, en especial, de aquellas zonas pobres y marginadas, marcadas por la violencia y el hacinamiento, y que aún, en aquellas

condiciones adversas son posibles tejer lazos de solidaridad y de transformación por medio de la organización colectiva y praxis de sus vecinos. Esto lo conoce muy bien Francisco ya que cuando fue Arzobispo Cardenal de Buenos Aires, recorrió estas zonas (“villas miserias”) donde se emprendieron acciones sociales y pastorales, constatando que era posible transformar dichas realidades. Pero esta transformación -y de ahí resalta su acento-, es gracias a la construcción de lazos de solidaridad en la escala barrial, no de personas aisladas, sino una vecindad que se constituye como un sujeto colectivo activo, comprometido y unido bajo un proyecto común. Y Francisco, para argumentar estas experiencias de intervención barrial argentinas, cita directamente la obra *La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad* de Scannone publicada en 1993<sup>40</sup>. En esta obra, Scannone argumenta que la gratuidad y solidaridad emerge precisamente, a partir de la condición de pobreza y de la sabiduría propia de las comunidades marginadas. Esto es, tienen un logos propio (logos de la irrupción del pobre en la historia) que se expresa en una subjetividad comunitaria a partir de un nosotros ético-histórico. Scannone da ejemplos de esta irrupción comunitaria en América Latina, como son los casos

37. JORGE MARIO BERGOGLIO, “Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016. Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo” en *XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social*, Buenos Aires, 16 de octubre de 2010.

38. JORGE MARIO BERGOGLIO, *Mensaje a las Comunidades Educativas*, 2006 en *El verdadero poder es el servicio*. (Buenos Aires: Claretiana, 2007), 54.

39. En la década de los ochentas, Bergoglio fungió como rector de la Facultad de San Miguel y en 1985, organizó junto con Scannone y Seibold, el Congreso Internacional de Teología “Evangelización de la cultura e Inculturación del Evangelio”, sobre esto menciona Scannone: “Yo monté sobre todo la parte de preparación académica, y él tuvo, [Bergoglio] ya en ese momento, el interés de darle mucha importancia en sus discursos a la inculturación”. Cfr. Religión digital, “Juan Carlos Scannone, sj”, 11 de febrero de 2015, [en línea] en: <https://www.youtube.com/watch?v=KdfE9sRnfOM> (14 de enero de 2016). En dicho congreso, participaron destacados teólogos y filósofos (Gera, Galli, Boasso, Marzal, Lozano Barragán, Fernet-Betancourt), y también algunos miembros del equipo jesuita (Remolina, Manzanera, Trigo). Cfr. Facultad de Teología de San Miguel, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Buenos Aires: Guadalupe, 1988).

40. JUAN CARLOS SCANNONE, “La corriente histórico-cultural de la teología y filosofía de la liberación y su influjo en el Papa Francisco” en *Filosofía e independencia desde América Latina y el Caribe*, COLOQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA (México: Universidad Pontificia de México, 2015), 84.





de la *minga* (comida gratuita después de una faena de trabajo comunitaria), talleres laborales, huertas comunitarias o la economía popular de solidaridad<sup>41</sup>. Pero en el contexto urbano, Scannone pone como ejemplo de solidaridad y praxis social, las transformaciones barriales de las comunidades de base, como las que realizó Pedro Trigo en zonas marginadas de Caracas, Venezuela<sup>42</sup>.

Con esta referencia de Scannone y del equipo jesuita, entiendo que Francisco, a partir de un planteamiento de praxis latinoamericana, aporta al escenario mundial, una propuesta real de transformación de realidades sufrientes o dolientes, incluso aquellas que pare-

cieran imposibles de transformarse o condenadas al fracaso. Por esto, debe notarse que es la primera vez que una obra filosófica latinoamericana (en especial de la corriente de la Filosofía de liberación e inculturación) se cita como argumento en una Encíclica papal: esto pone de relieve la irrupción del pensamiento latinoamericano y de la Teología de liberación en el actual Magisterio de la Iglesia. Así, se evidencia el carácter latinoamericano del actual pontificado de Francisco, tanto en la explicación teológica, como en la conducción pastoral que tienen como base un pensamiento filosófico jesuita latinoamericano.

41. JUAN CARLOS SCANNONE, "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, eds. JUAN CARLOS SCANNONE Y MARCELO PERINE (Buenos Aires: Bonum, 1993), 225-230.

42. *Ibidem*.

# JUAN CARLOS SCANNONE: filosofía y teología de la liberación en América Latina

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. Doctor en Desarrollo humano por la UNAG. Actualmente es coordinador de la licenciatura en filosofía no escolarizada en el Instituto de Filosofía, A. C.

» **Héctor León** (HL): P. Juan Carlos Scannone, agradezco su disposición al diálogo. Para quienes nos interesa la filosofía en su generalidad, con todo lo que ella representa y, particularmente la filosofía latinoamericana, resulta fundamental entender su obra y pensamiento, entendiendo su vida. Esto porque usted ha sido pieza fundamental en la configuración de la así llamada Filosofía de la Liberación. De su obra y pensamiento sabemos por Seibold<sup>1</sup> o Beorlegui<sup>2</sup> y de lo que podemos leer en sus escritos. Pero es importante saber quién es Juan Carlos Scannone de su propia palabra ¿Qué podemos saber de su persona que nos permita entender su pensamiento y obra?

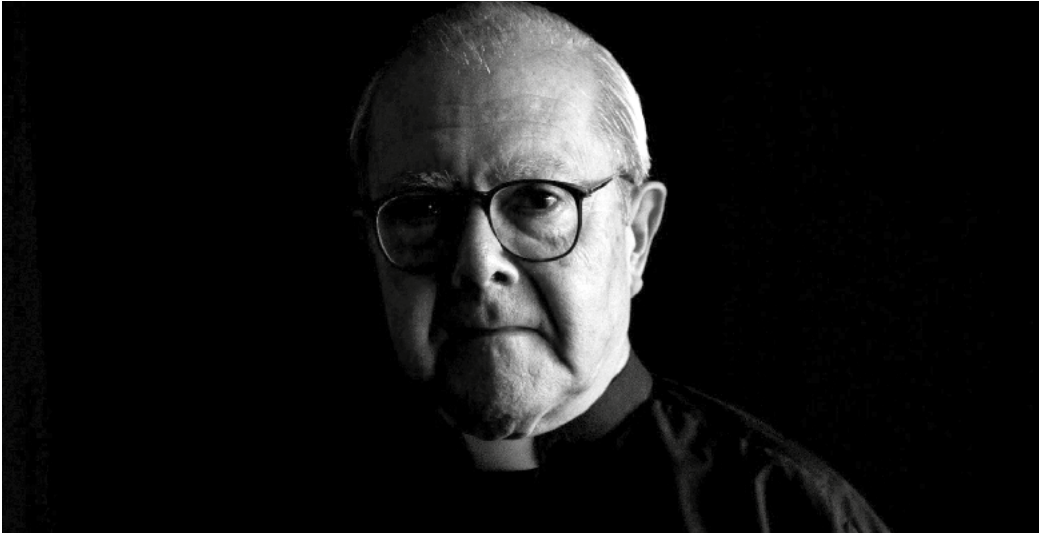
» **Juan Carlos Scannone** (JCS): Soy cristiano y sacerdote jesuita, con vocación filosófica y teológica. Yo uno mi condición de jesuita y filósofo con mi dedicación a América Latina. Por ello, cuando tuve que hacer mi doctorado en filosofía, en Alemania, escogí como tema la filosofía de la acción de Maurice Blondel, quien practicaba el lema “viviendo en cristiano, pensar como filósofo”, uniendo un pensamiento especulativo surgido de la praxis, con la vida de fe alimentada por los ejercicios espirituales ignacianos. Al regresar, en 1967, a la Argentina, se integró a esos dos elementos,

un tercero, a saber, el interés por América Latina, por su específica alteridad cultural y por los injustamente pobres y excluidos de nuestro continente, para lo cual me había preparado en la lectura de Emmanuel Lévinas. De ahí mi servicio especulativo pero práctico, a los pobres y al mundo de los pobres mediante una filosofía y teología en perspectiva liberadora y latinoamericana.

» **HL:** Llama mi atención lo que dice: la unión entre filosofía, jesuita y América Latina. Seguro quien conozca su obra sabrá que configuró, junto con otros Jesuitas, entre ellos Ignacio Ellacuría, un grupo de pensadores de la realidad latinoamericana, el *Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica*. Entiendo que recibieron de parte del P. Pedro Arrupe y la Congregación General 32 la misión de pensar una filosofía que estuviera inculturada y contextualizada. En su autobiografía nos dice algo de esto, de cómo la compañía lo ha marcado. P. Scannone, díganos algo particular que nos permita entenderlo y entender su pensamiento ¿Hay algún momento clave, vital o fundamental en su vida, que haya configurado lo que hoy es?

» **JCS:** Un momento clave que cambió mi vida, fue cuando yo iba a la reunión del Escorial en 1972, en la cual se presentó la

1. JORGE SEIBOLD, “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C. Scannone”, *Stromata*, año XLVII, enero-junio 1-2 (1991), 193-204.
2. CARLOS BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004).



Teología de la liberación en Europa. Yo iba a ir como un participante más y, justo unos días antes de partir, me llegó la invitación para participar como ponente. Había escrito algunas cosas sobre la Teología de la liberación en un sentido crítico, más filosófico; particularmente la corriente de la Teología de la liberación conocida en Argentina como la Teología del pueblo, supongo que por ello me invitaron a presentar una conferencia y participar en un seminario. Aquello me tomó por sorpresa, les dije: “Dejen lo pienso” y, la verdad me tiré a la piletta sin saber nadar, confiándome en la mano de Dios. Hubo diferencia porque pasé de ser participante, a ser uno de los expositores principales en el Congreso. Eso me cambió la vida, fue un momento especial en mi vida y, sin ser particularmente filosófico, sí lo es porque mi intervención en Teología de la liberación y, particularmente en Teología del Pueblo, es más desde la filosofía, sobre todo los aspectos metodológicos o relaciones con la cultura. Yo realizo mi trabajo sin separar lo teológico y lo filosófico, mi servicio filosófico a la Teología y a la doctrina social de la Iglesia, lo realizó por ejemplo pensando temas como el servicio a la Fe y la promoción de la justicia (qué también es tema central en la Compañía Jesús después

de la Congregación 32); luego entonces este es un acontecimiento central en mi vida, yo no estaría aquí ahora si no hubiera aceptado en 1972 tener esa conferencia en el Escorial.

» **HL:** A propósito de lo que acaba de decir ¿Se concibe más un teólogo que filósofo? Por su narración podría pensar que es un filósofo que hace teología, ¿es correcta mi percepción?

» **JCS:** Me considero ante todo un filósofo, pero, en cuanto creyente, pongo también mi pensar filosófico al servicio de la teología, aunque respetando plenamente la autonomía del pensar filosófico. Muchas veces se trata de la misma temática, relacionada con la realidad social y cultural latinoamericana, pero pensada desde perspectivas u objetos formales distintos (la razón radical propia de la filosofía, la fe cristiana), usando en ambos casos la mediación de la sabiduría popular y de las distintas ciencias humanas y sociales. Así la filosofía y la teología se fecundan mutuamente, uniéndose sin confundirse.

» **HL:** P. Scannone, su pensamiento se ha nutrido de varias influencias. Su obra ha experimentado transformaciones, fue alumno de Karl Rahner, dialogó con Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas, estudió a profundidad a Blondel, tuvo diálogos

con Ellacuría, la lista de encuentros e influjos puede ser amplia ¿quiénes lo han influido y marcado en su pensamiento?

» **JCS:** Bueno, son varios, no podría decir qué éste más que el otro. Lo cierto es que Karl Rahner fue muy importante en mi formación filosófica. Antes de él, gente no tan conocida pero importante como el Padre Miguel Ángel Fiorito; por supuesto figuras como Ricoeur, Lévinas, Jean-Luc Marion, Puntel, un profesor brasileño en Munich, y así, una lista amplia difícil de explicar porque habría que decir, éste en esto y, éste en esto otro. Yo mismo reconozco que Enrique Dussel me abrió al interés por lo latinoamericano. Así otras figuras no tan conocidas como Enrritzi quien me introdujo al estudio de Blondel, que por supuesto, aunque fallecido, su obra me influyó para unir mi vida espiritual y mi fe cristiana con la filosofía. Este es un influjo central y, el otro, la perspectiva latinoamericana, se da en mí cuando volví a Argentina, gracias a la mediación de Enrique Dussel y Lucio Gera, un teólogo argentino, él me ayudó a revalorizar la piedad popular. Así, hay mucha gente que fueron importantes, tal vez no tan famosos, como el mismo Padre Seibold con quien tengo una amistad de muchos años, con él he pensado el tema de la mística popular; hemos discutido tanto filosófica, como teológicamente el tema de la piedad popular y los pobres.

» **HL:** P. Juan Carlos, ¿Cómo dialogan y/o se articulan teología y filosofía?

» **JCS:** Se trata de saberes distintos en un diálogo inter y transdisciplinar, en servicio de la transformación de la realidad en más justa, más solidaria, más humana y, en el caso de la teología, según el espíritu del Evangelio.



Además, la teología puede asumir los aportes de la filosofía, y la teología y la filosofía, pueden asumir los aportes de las ciencias, dentro de su propio horizonte universal y radical de comprensión u objeto formal, respetándolas en su autonomía, pero transformándolas y elevándolas a la universalidad, la cual es analógica y está situada tanto histórica como geoculturalmente.

» **HL:** Usted es uno de los fundadores de la Filosofía de la liberación. Sobre ella existen varias lecturas sobre su origen. Algunos señalan que su origen está en los planteamientos de Sarmiento y Alberdi, que aquello era ya Filosofía de la Liberación; otros señalan que el origen inmediato sería el texto de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y la posterior polémica con Leopoldo Zea; una lectura más ubica su origen en Argentina, en el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba; otros defienden que fue en las Jornadas de Filosofía de San Miguel en 1971, (Alta Gracia). En fin, hasta donde se sabe usted organizó esas Jornadas, en ellas presentó la conferencia “Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación”<sup>3</sup>, sobre el

3. Cfr. RAÚL FORNET-BETANCOURT, “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana” Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/balance.html> [fecha de consulta 2 de diciembre de 2016].

punto ¿Cuál es su lectura, cómo se origina? ¿Usted qué papel tuvo en este proceso?

» **JCS:** Me hice amigo de Enrique Dussel cuando él vino, en 1969, a vivir por una semana con los jesuitas de San Miguel (Gran Buenos Aires), a fin de usar nuestra biblioteca. Así es como, desde 1970 hasta 1975, organizamos, en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Jornadas Académicas de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales. La filosofía de la liberación nació y comenzó a desarrollarse en tres eventos acaecidos en 1971: 1) Un encuentro de jóvenes filósofos de las ciudades de Santa Fe y Paraná (entre ellos estaban Aníbal Fornari y Julio de Zan) con Dussel, en Santa Rosa de Calamuchita (sierras de Córdoba, Argentina), al cual Enrique me hizo invitar. Se tuvo a comienzos del año. Allí nació dicha filosofía como respuesta al libro del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Ahí aporté una interpretación latinoamericana del “rostro del pobre” según Lévinas, y la problemática de la analéctica, palabra tomada de Bernhard Lakebrink. 2) El 2º Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia (sierras de Córdoba, en mayo) donde muchos interesados por la filosofía latinoamericana (entre ellos, Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Osvaldo Ardiles) se reunieron en el Seminario sobre “América como problema”, en el cual expusimos Dussel y yo sobre la recién nacida filosofía de la liberación. 3) Las Segundas Jornadas Académicas en las Facultades de San Miguel (en agosto), sobre “Liberación Latinoamericana”, donde participaron muchos de los que habían estado en el mencionado Congreso. Allí se discutió con el teólogo brasileño Hugo Assmann, el empleo o no,

del análisis y la estrategia marxistas, para ver y para transformar la realidad histórica y social, tanto en teología como en filosofía de la liberación. Esa discusión -de muy alto nivel- dio luego origen al artículo mío que usted cita, publicado primeramente en la *Revista del CIAS*, que fue la causa de que se me invitara a exponerlo -como conferencia- en el primer encuentro de El Escorial (1972), con el cual se presentó la teología de la liberación en Europa. Para mí Salazar Bondy y Leopoldo Zea son precursores de la filosofía de la liberación. Ambos la conocieron en las 4as. Jornadas de San Miguel (1973), porque participaron en ellas y en un Simposio de Filosofía que se les añadió. Por otro lado, más tarde, va a nacer otro tronco de dicha filosofía en El Salvador, gracias a Ignacio Ellacuría, en diálogo explícito con la teología de la liberación.

» **HL:** P. Juan Carlos, es muy claro e interesante el análisis que nos presenta, confirma lo que analistas del tema como Carlos Beorlegui<sup>4</sup>, Fernet-Betancourt<sup>5</sup>, Horacio Cerutti<sup>6</sup> o David Sánchez<sup>7</sup> han dicho al respecto. Parece entonces que efectivamente hay un origen fundacional pero muchas filosofías de la liberación, en ese sentido hay razón en señalar que la filosofía de la liberación latinoamericana fue un movimiento filosófico<sup>8</sup>. La pregunta que se impone es, más allá de qué fue la filosofía de la liberación, sería cómo entender hoy, en el siglo XXI a la filosofía de la liberación. ¿Qué piensa al respecto?

» **JCS:** La situación de los pobres en América Latina y en el mundo ha cambiado, porque ya no se trata sólo de opresión y explotación, sino también y, sobre todo, de exclusión -a causa del desempleo

4. Cfr. *op. cit.*

5. Cfr. *op. cit.*

6. Cfr. HORACIO CERUTTI GULDBERG, *FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA* (México: FCE, 1983).

7. Cfr. DAVID SÁNCHEZ RUBIO, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999).

8. Cfr. SOLIS, ZUÑIGA, *et. al.*; “La filosofía de la liberación”, en DUSSEL, MENDIENTA Y BOHORQUEZ; *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y latino*, (México: CREFAL/Siglo XXI, 2009), 399-417.

estructural-, estamos en la época de la globalización, el capitalismo pasó y está pasando por la crisis iniciada en 2007, se están coordinando mundialmente distintos movimientos populares -apoyados por el Papa Francisco-, en muchas partes del mundo y en América Latina se vuelve a gobiernos de derecha. Como la filosofía y la teología de la liberación comienzan con el “ver” mediado por las ciencias humanas y sociales, también han de ir cambiando la reflexión y la acción correspondientes, según el método “ver, juzgar, actuar”.

» **HL:** Son 45 años desde que usted, Dussel y otros forjaron la Filosofía de la liberación. No sólo en su caso, en otros, su pensamiento ha experimentado una transformación. Algunos autores al día de hoy cuestionan su validez y vigencia, señalando por ejemplo su incapacidad para lograr sus propósitos, otros aducen los límites de sus categorías, de sus métodos. Personas como Dussel señalan que lo suyo es una filosofía de la liberación, una ética de la liberación. Otros como Fornet-Betancourt dice que su filosofía intercultural es una filosofía de la liberación. Usted en “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”<sup>9</sup> defiende su vigencia, en otro sentido Héctor Samour en “El significado de la filosofía de la liberación hoy”,<sup>10</sup> también reconoce que tiene vigencia pero no está de acuerdo con usted al señalar que la “crisis, no es suficiente para proclamar la actualidad y la vigencia de la filosofía de la liberación apelando a la persistencia de la pobreza y de la exclusión que sufren las mayorías latinoamericanas”. ¿Qué piensa al respecto? ¿Tiene vigencia o no filosofía de la liberación? En cualquier caso ¿por qué?

» **JCS:** Hay que distinguir la propuesta misma de una filosofía de la liberación y lo

que podamos haber contribuido pensadores como Dussel, Kusch, Cullen o yo con nuestras limitaciones y condicionamientos. La propuesta sigue siendo válida hasta que se supere la actual situación de pobreza, inequidad e injusticia, tanto en nuestra América como en el mundo. No importa si se la llama filosofía de la liberación o de otra manera, con tal que contribuya realmente, desde el plano filosófico, a la liberación humana integral. Por otro lado, la filosofía intercultural (y otras de nuevo cuño) no “superan” la filosofía de la liberación, sino que la prolongan y enriquecen, sin negarla. Pero, además, juzgo que el método ana(dia)léctico que tanto Dussel como yo hemos desarrollado, sigue siendo muy válido tanto para una comprensión de la interacción sincrónica de las distintas dimensiones de la sociedad, como para pensar diacrónicamente la historia de modo que se la comprenda abierta a la genuina novedad, a la alteridad de las culturas y a la trascendencia religiosa, sin caer en una dialéctica de la totalidad (cerrada), ni en una mera continuidad, rectilínea y sin rupturas.

» **HL:** ¿Qué representa Enrique Dussel, él tuvo una tarea primordial en el origen y posterior desarrollo de la filosofía de la liberación?

» **JCS:** Yo creo que sí, pero al mismo tiempo todo aquel grupo del que le he hablado. Conviene precisar que el conocimiento de Lévinas en América Latina, el uso de categorías como analogía o analéctica, fueron contribuciones mías en aquellas reuniones. Dussel desde entonces tiene relevancia, estaba muy metido en estos temas, él me introdujo a mí en la filosofía latinoamericana. Por entonces, él se centraba mucho en Heidegger, como

9. Cfr. JUAN CARLOS SCANNONE, *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación*, Disponible en: <http://old.afyl.org/scannone.pdf>

10. Cfr. HÉCTOR SAMOUR, *El significado de la filosofía de la liberación hoy*, disponible en: [http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/El%20significado\\_de\\_la\\_filosofia\\_de\\_la\\_liberacion\\_hoy.HS.pdf](http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/El%20significado_de_la_filosofia_de_la_liberacion_hoy.HS.pdf)



antes yo lo había hecho al trabajar con Max Müller la relación entre Blondel y Heidegger. Dussel hizo que me invitarán a aquellas reuniones y desde entonces él empezó a estudiar a Lévinas. El origen de la filosofía de la liberación tiene que ver con la respuesta que dimos a la pregunta que provocaba Salazar Bondy de si existe una filosofía en nuestra América. Nuestra respuesta fue: existe pero tiene que ser una filosofía de la liberación. Salazar Bondy lo negaba porque había una dependencia; la discusión que tuvimos en San Miguel, donde participaron Zea y Bondy, allí, coincidiendo con él, decíamos que sí, que ha habido una relación de dependencia económica y política, pero culturalmente ha habido una resistencia y hay una cultura latinoamericana que nos da para pensar filosóficamente.

» **HL:** P. Juan Carlos permítame abordar un último asunto: un tema que ha estado presente en sus estudios e investigaciones es la religión. Lo ha abordado como teólogo y como filósofo. Si nos concentramos

en esta última perspectiva, ¿qué significa pensar filosóficamente la religión? ¿Por qué la religión es un tema-problema filosófico?

» **JCS:** La religión es un hecho y una experiencia humana que dan *qué pensar*, aunque para el creyente se trate de algo más que humano. Por eso la religión no puede dejar de ser objeto de la filosofía, sobre todo porque ésta no se queda en la superficie de las cosas, sino que avanza hacia y hasta lo primero y último en el orden del sentido, la verdad y el bien. Algunos filósofos hablan de un “¿por qué?” último, y otros, de un “porque”, pero la filosofía no puede prescindir de lo radical y total en su preguntar crítico.

» **HL:** Una pregunta humana, que también formulamos filosóficamente, que atraviesa la historia de la filosofía, es la pregunta por Dios. Usted aborda el tema de Dios, lo mismo teológica, que filosóficamente. En sus escritos filosóficos ha afirmado la necesidad de pensar a Dios con otras claves, con una *racionalidad nueva* o un nuevo pensamiento. Para usted no da lo mismo pensar a Dios desde Europa que desde América Latina, su

propuesta es pensarlo desde las víctimas, considerando los muchos holocaustos<sup>11</sup>, supongo que por ello dice que es más preciso decir que Dios está siendo presente, que afirmar que Dios es omnipresente<sup>12</sup>. P. Scannone ¿Qué se puede decir de Dios? ¿Cómo hablar filosóficamente de Dios hoy en América Latina?

» **JCS:** Me parece que pensar a Dios desde las víctimas históricas nos abre a una comprensión más realista e histórica del verdadero Dios como amor y misericordia, involucrado con la liberación de aquéllas, a través de los hombres y mujeres que se dejan interpelar por ellas y por Dios en y a través de ellas, solidarizándose con las mismas. Estimo que la piedad popular latinoamericana, en cuanto es genuina, contribuye a ese nuevo pensamiento de Dios desde las víctimas, no sólo en relación al *qué* pensar (dimensión semántica), sino

también al *cómo* (dimensión pragmática del lenguaje religioso). La filosofía tiene distintos métodos y hay que aprovecharlos a todos, en la medida de lo posible, en filosofía de la religión, planteando no solamente la cuestión del sentido, sino también las de la verdad y el bien. De ahí que la filosofía de la religión no puede dejar de utilizar los métodos fenomenológico y hermenéutico, que tanto han contribuido y están contribuyendo a hacerla progresar. Pero ella tampoco puede prescindir de la cuestión crítica acerca de la verdad en general, y, en especial, acerca de la verdad y realidad de Dios.

» **HL:** P. Scannone muchas gracias por este diálogo, por la apertura para que los lectores de *Piezas* puedan conocer y reconocer su pensamiento.

» **JCS:** Gracias a ustedes, espero haber dado respuesta a su petición.

11. Cfr. JUAN CARLOS SCANNONE, "Dios desde las víctimas. Contribuciones para un nuevo pensamiento", en *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, (Barcelona: Anthropos-UAM Iztapalapa, 2005), 103-129.

12. Cfr. JUAN CARLOS SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona: Anthropos-UAM Iztapalapa, 2005), 268.



# No

---

\* Damián  
Amezola  
González

Hoy subió ataviada de sol tu voz  
y nubló mi ocaso corazón dentro.  
Yo hablándote en recodos; tú, en silencio  
cortaste nuestro hilo con tu lengua hoz.

Ensoñándote sola, con tus dos  
manos y nuestro primitivo encuentro,  
vericuelo oscuro, ilusorio intento,  
son dudoso novicio resplandor.

Somos tan cercanamente distantes,  
certera tu respuesta tempestuosa  
con visos de visita por instantes

ya ni amor, ni cordura, ni suntuosa,  
la nunca osada cuestión limitante,  
concordia sofocada y estruendosa.

# SIMÓN L. FRANK

## *Contribuciones de un filósofo ruso a la urgente tarea de pensar las bases de la convivencia humana*

LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN\*

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

Simón L. Frank (1877-1950) es considerado como el pensador ruso más importante del Siglo XX. Después de su estudio en Moscú y en Berlín (1912) Frank fue docente en San Petersburgo. En 1922 fue expulsado de la Unión Soviética y enseñó durante algunos años en la Universidad de Berlín. Debido a su origen judío debió emigrar en 1938 a Francia.

El pensamiento de Frank tiene hondas raíces europeas, particularmente alemanas, como Kant, von Baader, Nicolás de Cusa, Martin Buber y Martin Heidegger. Se reconoció deudor, particularmente, de Nicolás de Cusa, quien ejerció un fuerte influjo en su teoría del conocimiento. En 1909 Frank se ocupó de editar el primer volumen de las Investigaciones lógicas de Husserl, dando de ese modo recepción a la obra del autor de la Fenomenología en Rusia. Frank murió en 1950 en la ciudad de Londres.

La experiencia de las dos guerras mundiales, de las revoluciones, de la emigración obligatoria, del peligro de muerte en la Francia ocupada ofrece el trasfondo del pensamiento filosófico de Frank, que comenzó su propio desarrollo en contacto con el neo-kantismo. Frank fue un converso al cristianismo ortodoxo, y dejó plasmada la suma de su filosofía en su Antropología *La realidad y el hombre. Una metafísica del ser humano* (1949).

El concepto de Ser de Frank está vinculado al de Heidegger, en el sentido de lo “trascendente por excelencia”. Para Frank el ser es dinámico. La característica ontológica más significativa del mundo y del hombre radica en su “potencia creadora”. Sobre esta base, el pensamiento de Frank vincula la idea rusa de la “Teo-humanidad” desarrollada por el otro gran pensador ruso, Wladimir Solowjow –de quien Frank se distanciaría– y con la idea del Cusano

según la cual el mundo, junto con el hombre, son “un Dios creado”.

La unidad y diferenciación de ser y ente, Dios y hombre, quien se revela en la experiencia trascendental solo puede ser captada de manera adecuada de acuerdo con el principio de la “docta ignorancia”. El método de Frank lleva la marca tanto de la fenomenología como del personalismo.

En el orden político, se considera que su contribución filosófica más importante es la defensa de los derechos inalienables del individuo frente al Estado autocrático. Frank fue uno de los jóvenes pensadores que, desde muy pronto (1909) previeron el colapso de los fundamentos sociales y morales de la sociedad rusa.

Frank escribió “Los fundamentos espirituales de la sociedad” al emigrar a Berlín. En ella propone las bases para la organización de la sociedad europea, que se encontraba bajo la amenaza tanto del terror soviético como del nacional-socialismo naciente. En esta obra de Filosofía social Frank desarrolla algunas intuiciones en sintonía con una filosofía del diálogo fenomenológica y personalista, buscando

integrarlas como bases ontológicas de un Cristianismo de inspiración neo-platónica. Frank propone que el fundamento ontológico de toda sociedad sea el “Nosotros” en el que el “Tú” y el “Yo”, independientemente de su insuperable separación, se constituyan en uno. En contraste con el “ser-con” heideggeriano, el “ser-nosotros” de Frank participa en

el Ser absoluto que es vida. Esta ontología social sirve como el fundamento de la Teoría de la sociedad y de la Ética política de Frank.

La traducción que aquí se presenta es precisamente la correspondiente a la constitución del “Nosotros”, con la que Frank da continuidad a su tesis según la cual, contra el materialismo y el psicologismo social, la sociedad tiene un fundamento espiritual. Esperamos que sirva de impulso para pensar las bases espirituales en su especificidad latinoamericana. La contribución de Frank puede ser vista en el contexto de la “nostridad” sobre la que ya han hecho importantes aportaciones filósofos como Pedro Laín Entralgo (Teoría y realidad del otro) y Juan Carlos Scannone, entre los más destacados.



# YO Y NOSOTROS\*

SIMÓN L. FRANK\*\*

\*\* Filósofo ruso nacido en Moscú, estudió derecho en la Universidad de Moscú, posteriormente, tras ser expulsado de Rusia, estudió filosofía y economía en la Humboldt-Universität zu Berlin

A partir de Descartes, la nueva Filosofía occidental ve en el Yo al portador ulterior no determinado de la conciencia personal individual, al principio incomparable y omniabarcante. Para tal punto de vista este portador y este centro de la conciencia personal son idénticos a lo que se conoce como “sujeto cognoscitivo”, es decir, con el “cognoscente” o el “ser consciente”. Todo lo demás que de una u otra forma le es accesible a la conciencia o al conocimiento humano se halla frente a este “Yo” como objeto o como contenido de conocimiento, como No-Yo y es abarcado por él, dado que sólo existe en él o en relación con él, no por sí mismo. En comparación con esta absoluta prioridad y supremacía del Yo, con este punto ideal en el que el ser es por sí y en el que por primera vez se abre y se ilumina mediante la conciencia, toda aquella totalidad a la que nos referimos como Nosotros resulta ser algo enteramente deducido y exterior. Aquí, en concordancia con la doctrina usual de la gramática (para la cual el “Nosotros” es “el plural” del Yo), el Nosotros puede ser entendido como la multitud de sujetos individuales perceptible solo subjetivamente, el conjunto o la suma de muchos Yo que, a diferencia

del mismo Yo no es ya un sujeto, nada originario y que sea por sí mismo, sino solo contenido de la conciencia de un yo respectivamente individual.

Esta doctrina filosófica que, entre tanto ha culminado en un idealismo subjetivo –como en el caso de Berkeley, del Fichte temprano y, en parte, en el caso de Kant– pero que, cuando se prescinde de esta expresión extrema, se representa al Yo como una instancia absoluta, singular frente al que todo el resto del mundo se opone como objeto muerto y ciego de conocimiento, que espera su esclarecimiento mediante el Yo –esta doctrina filosófica, decimos, es solo el reflejo del sentimiento vital dominante de los hombres occidentales, de su individualismo encarnado e instintivo. Aparece como un axioma perfectamente evidente, incuestionable y originario, como punto de partida de aquel filosofar (piénsese en el *cogito ergo sum* de Descartes, en la única y exclusiva certeza descubierta por él de la autoconciencia personal en medio de la dubitabilidad general de todo lo demás). En realidad, se refleja en ello, como se ha dicho, solo el sentimiento de vida especial, profundamente arraigado, del individualismo. Considerada como teoría

\* SIMÓN L. FRANK, *Die geistige Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie*, Alber, Freiburg/München, 2002, 133-138. Traducción de Luis Armando Aguilar Sahagún.

científico-filosófica esta teoría no solo resulta en modo alguno evidente, sino llena de contradicciones sin salida.

Ante todo, no es correcto identificar a la auto-conciencia viviente a la que llamamos yo con el sujeto cognoscente. Éste forma parte del yo, pero del hecho de que el cognoscente sea un yo no se sigue que sea idéntico el yo con el cognoscente, con el “sujeto” puro. El puro sujeto de conocimiento es en cierto modo un punto impersonal, sin propiedades, sin movimiento;

por el contrario, mi yo es algo vivo, cualitativamente, irrepetiblemente propio, lleno de contenido y de vida interior. El sumergimiento en mera visión, la transformación del sí mismo en un mero “sujeto de conocimiento” siempre va ligado a la desaparición del yo viviente individual, tal como resulta especialmente claro en

el ejemplo de la mística contemplativa-impersonal del Hinduísmo. Si el yo se identificara por completo con el sujeto de conocimiento, entonces en los objetos de experiencia que me son dados nunca podrían salir a mi encuentro seres semejantes a los que yo llamo otros yos. Resulta digno de consideración el siguiente hecho del pensamiento filosófico: Mientras que hubo muchos pensadores que afirmaron sin temor el idealismo subjetivo y creyeron que, a excepción del yo todo en el mundo sería su mera representación, no ha habido un solo pensador que se hubiese decidido a negar la existencia de otras conciencias, de muchos yo, es decir, a hacer confesión del “solipsismo”. Todos los idealistas confiesan la existencia de muchas conciencias

y caen con ello en contradicción consigo mismos. Es evidente que el estar a la mano del “yo ajeno” es con mucho más convincente y menos separable de mi conciencia que la existencia del mundo exterior. Si, con todo, el yo fuese idéntico al sujeto de conocimiento, entonces sería evidente que él (o un ser o un principio semejante a él) no podría encontrarlo como objeto de conocimiento.

Aún más decisivo resulta para nosotros el hecho de que la doctrina sobre la prioridad y exclusividad del yo, frente al cual se deduce todo lo demás, hace imposible la teoría del encuentro recíproco de dos conciencias. El realismo “ingenuo” se representa la conciencia ajena como algo tan inmediato como dado, tal como lo son todas las demás apariencias de la experiencia. Un análisis filosófico que

*El correlato del Yo es precisamente el Tú. El Yo mismo se constituye mediante un acto de diferenciación que transforma una unidad espiritual originariamente fundida en una vinculación correlativa entre el Yo y el Tú.*

parte de la inmediatez primaria de “mi yo” descubre lo insostenible de esta visión ingenua. Lo que me es dado son elementos sensitivo-perceptibles del cuerpo ajeno -voz, gestos, el rostro del extraño- pero no la conciencia ajena. También resulta fácil probar que todos los intentos de explicar el saber acerca de “conciencias ajenas” como un saber indirecto, mediado, están condenados al fracaso. Uno de esos intentos es la teoría de la así llamada “Deducción analógica”. Según ella, deduzco, por analogía con mi propio yo, que detrás de las palabras y de los gestos de otro con un cuerpo humano semejante al mío, se oculta una conciencia semejante a la mía. Lo mismo ocurre con la teoría aún más sutil de la “Empatía” (Einfühlung) desarrollada por

el psicólogo alemán Lipps, según la cual, en el encuentro con otro ser humano soy inmediatamente “contagiado” de su estado anímico interior y, dado que en este estado me experimento como “no perteneciente a mí mismo”, le adscribo al otro la conciencia ajena. Todas estas teorías recortan el hecho simple de que, para alcanzar de algún modo una “conciencia ajena”, “a otro”, es decir, un “yo que no sea el propio” ya se ha de contar de antemano con el concepto de este “yo no propio”. Pero cuando el sujeto de la conciencia solo me es accesible como “mi propio yo”, como algo en principio único, entonces la “conciencia ajena” es una contradicción como lo es un “cuadrado redondo”. Cualquier cosa que me sea dado en mi experiencia tengo que captarlo ya sea como mi propio “yo” o como no-yo, como objeto muerto. No existe salida de este círculo vicioso.

Esta dificultad aumenta mediante otra, que consiste en que, cuando no tenemos presente el simple hecho de percibir o conocer al “yo ajeno”, sino el hecho de la relación recíproca entre las conciencias. En el fondo, el enigma de la conciencia ajena, tal como se plantea en la teoría del conocimiento, es el enigma de lo que gramaticalmente se traduce con el concepto de *Él*. La “conciencia ajena” de la que aquí se habla es simplemente el sujeto de conocimiento. Pero en la relación recíproca, la “conciencia ajena” o el “otro yo” no es simplemente un objeto que yo reconozco y percibo, sino un sujeto que al mismo

tiempo me percibe a mí. En la relación recíproca la otra conciencia es para mí lo que gramaticalmente se expresa como *Tú*, como segunda persona del pronombre personal. ¿Pero qué es realmente el *Tú* si se lo analiza de forma abstracta desde el punto de vista de la teoría del conocimiento? Es del mismo modo una conciencia ajena que yo percibo como percibiéndome a mí. Pero eso no es todo. *Él*, por su parte, me percibe a mí como alguien que lo percibe a él, pero no simplemente como percibiéndolo, sino

*Ante todo, no es correcto identificar a la autoconciencia viviente a la que llamamos yo con el sujeto cognoscente. Éste forma parte del yo, pero del hecho de que el cognoscente sea un yo no se sigue que sea idéntico el yo con el cognoscente, con el “sujeto” puro.*

que él me percibe como alguien que percibe que él me percibe, y así sucesivamente. Como dos espejos puestos uno frente al otro producen una infinita cantidad de reflejos, así el encuentro de dos conciencias —entendidas como percepciones mentales recíprocas— producen un número infinito de tales percepciones. Con otras

palabras, el encuentro se muestra bajo esta perspectiva como irrealizable. Si ya el *Él*, es decir, la conciencia ajena a la que se presenta como puro objeto, para la visión según la cual el mundo entero se desgaja en yo y no-yo, se muestra como una categoría irrealizable, tanto menos realizable o explicable es para ella el concepto de *Tú*, el concepto de un miembro que está frente a mí de una relación recíproca viva.

¿Qué se sigue de lo expuesto? De lo expuesto se sigue que, dado que en sentido estricto el yo solo existe en singular y es irrepitible, lo que se llama el “otro yo”, visto con exactitud, es para mí un *Tú*, no meramente un dato externo, y no puede ser un objeto con el que se topa mi conciencia

al percibirlo desde fuera, sino una imagen originaria, que me es presente “desde dentro”. En una relación recíproca no ocurre un simple cruce de dos rayos que, impulsándose en direcciones opuestas, se movilizan uno al otro. Ya en el cruce más breve de miradas se realiza una circulación de una única vida, fluye una circulación común como de sangre espiritual. Con otras palabras, aquí no se encuentran externamente dos seres independientes y autónomos que se convierten uno para el otro en Yo y Tú. Lo que ocurre es más bien que su encuentro hace surgir en ambos una unidad originaria, y solo gracias al surgir de esta unidad, pueden ser uno para el otro: Yo y Tú. El conocimiento del “Yo ajeno”, y con mayor razón el encuentro vivo con él, solo es posible porque nuestro yo en cierto modo busca desde siempre este en-

cuentro; más aún, porque idealmente el Yo está referido al Tú, aún antes de que haya ocurrido algún encuentro externo como un Tú real específico; porque esta relación ideal con el Tú, esta unidad originaria con él constituye la esencia del Yo.

No habría ningún Yo, el Yo sería impensable, a no ser en la relación con el Tú, como no existe “la izquierda” sin “la derecha”, “arriba” sin “abajo”, etc. Pues el Yo es un Yo “único”, un Yo “separado” no en virtud de su autonomía o de su autosuficiencia, sino precisamente en virtud de su distinción y separación del otro Yo, de su puesto frente al Tú, y por consiguiente por su vinculación a él en esta contraposición.

*El Nosotros es por tanto una categoría primaria del ser humano personal y por eso también del ser social. Con todo lo esencial que pueda resultar para este ser, solo es posible sobre la base de la unidad superior y abarcadora del Nosotros.*

De ninguna manera puede afirmarse que lo que funge como correlato o contraparte adecuada del yo es el no-yo impersonal, el “objeto” muerto y ciego. Este objeto solo es correlato para un “sujeto de conocimiento”, pero de ningún modo para el yo viviente que, como hemos visto no es en modo alguno idéntico con el sujeto de conocimiento. El correlato del Yo es precisamente el Tú. El Yo mismo se constituye mediante un acto de diferenciación que transforma una unidad espiritual originariamente fundada en una vinculación correlativa entre el Yo y el Tú.

¿Pero qué tipo de unidad originaria es esa? No es otra que la que gramaticalmente se traduce en la palabra *Nosotros*. Nosotros no es simplemente la “pluralidad” de Yo, una simple acumulación de muchos Yo. En su sentido fundamen-

tal y originario el yo no tiene múltiples y no puede tenerlos. Es único e irrepetible. En muchos ejemplares me puede ser dado desde fuera un Yo ajeno, una personalidad fuera de la mía, que sea pensada objetivamente o percibida- un Él. El nosotros es, por así decirlo, la legítima forma plural del Él. Puedo tener encuentros inmediatos con muchos, y entonces son para mí un “Ustedes”. Pero yo mismo existo como algo para mí en principio único – no porque yo sea un “sujeto de conocimiento” omniabarcador, sino porque soy una auto-revelación interior e irrepetible de la vida. Los muchos Yo, de los que se habla con frecuencia en Filosofía son solo muchos Él, es decir,

1. El error del *tat aham asmi* [“tú eres eso”] del Hinduísmo se desprende del intento de afirmar lo contrario; es el intento de transformarlo todo en el yo o de transformar el yo en el todo.



📷 *Fernanda  
Macedo.*

Título:  
*Sin título.*  
Técnica:  
tinta sobre  
fabriano,  
2015.

ellos, pero no *Nosotros*. Esto se puede reconocer ya a partir del hecho de que la Filosofía utiliza también en singular la tercera persona para este Yo que admite un plural: “El Yo existe, es”. Pero en sentido verdadero, originario y de forma primaria, solo yo solo puedo existir, ser para mí; y en este sentido el plural aplicado al yo es simplemente un sin sentido. Por eso *Nosotros* no es el plural de la primera persona, no es muchos Yo, sino el plural como unidad de la primera y la segunda persona, como unidad del Yo y del Tú (Ustedes). En ello radica la peculiaridad de la categoría *Nosotros*. La eterna contraposición de Yo y Tú que – cada uno por sí mismo e individualmente- nunca puede intercambiar o incluir uno al otro<sup>1</sup>; esta contraposición, este contraste, se supera en la unidad del *Nosotros*. Ella es precisamente la unidad del ser personal categorialmente diferente, la unidad del Yo y del Tú.

A esto está inmediatamente asociada una peculiaridad del *Nosotros*: a diferencia de todas las otras formas del ser personal, carece de límites. Cada *Nosotros*, sea la familia, el Estado, la Nación o la Iglesia, tiene frente a sí un Otro que no forma parte de él –cualquier Ustedes o Ellos. Pero al mismo tiempo el *Nosotros* puede abarcar e incluir, en un nivel superior, a todo Ustedes o Ellos -en principio, a todos los seres-. En un sentido superior, absoluto, no solo todos los hombres, sino todos los seres están en general pre-determinados a participar en un *Nosotros* omniabarcador, y que por ello son potencialmente una parte de ese *Nosotros*. Si de la estrecha unidad de mi familia, mi partido, mi grupo puedo decir *Nosotros*, con mayor razón puedo decir al mismo tiempo “*Nosotros*, los seres humanos” o incluso “*Nosotros*, seres creados”.



El Nosotros es por tanto una categoría primaria del ser humano personal y por eso también del ser social. Con todo lo esencial que pueda resultar para este ser, solo es posible sobre la base de la unidad superior y abarcadora del Nosotros. Esta unidad no es solamente una unidad que se sostiene por oposición a la multiplicidad y a la división, sino que es ante todo una unidad de la misma multiplicidad; una unidad de todo lo partido y todo lo contradictorio – una unidad sin la que no sería pensable ninguna división ni multiplicidad. Y aun cuando afirmo que algún ser humano me es completamente ajeno, o que yo me encuentre en una posición de distanciamiento o de enemistad frente a él, concedo que *Nosotros* –Él y Yo– somos extraños o enemigos, es decir, afirmo mi unidad con él en la división y aun en la enemistad misma.

Pues como hemos visto, la distinción y separación entre Yo y Tú surge de la unidad, es la diferenciación de la unidad – de aquella unidad que, desgajándose en la dualidad del Yo y del Tú, y que al mismo tiempo permanece como unidad del Nosotros. Desde el punto de vista psico-genético, el niño recién nacido comienza a reconocer su Yo como Yo cuando la atmósfera espiritual originaria se deshace: en la mirada o en la voz materna, tierna o amenazante, y reacciona “él mismo” como vida que percibe internamente la caricia o de la amenaza que se le dirige.

Con ello no hemos querido afirmar que el Nosotros sea una categoría absolutamente originaria en relación con la cual el Yo solo sería una categoría deducida, y que tendría que ocupar en la Filosofía el lugar que usualmente se le adscribe a la categoría del Yo. Tal afirmación sería falso colectivismo abstracto, la contraparte del falso individualismo abstracto. Lo que

afirmamos es solamente que el Nosotros no es más ni menos, sino tan primario como lo es el Yo. No se desprende del Yo, no es la suma o la acumulación de muchos Yo, sino una forma originaria del ser, que está relacionada con el Yo. Es así mismo una unidad inmediata e indivisible, como la del Yo, una raíz ontológicamente primaria como nuestro Yo. La relación aquí considerada no se agota en la correlación del Yo con el Tú, sino que encuentra su expresión igualmente en la correlación del Yo con el Nosotros.

Cada uno de estos principios presupone al otro, es impensable sin la existencia del otro. El Yo solo es entonces concebible como un miembro del Nosotros, del mismo modo como el Nosotros solo es pensable como unidad del Yo y del Tú. El ser espiritual tiene dos aspectos correlacionados: es la multiplicidad diferenciada de muchas conciencias individuales y al mismo tiempo su indivisible unidad originaria.

Toda exigencia justa y fundamentada de “universalismo” social se confirma mediante la afirmación del carácter originario de la forma espiritual del Nosotros. En la vida social lo general como unidad real es dada concretamente en la unidad originaria del Nosotros, una unidad que no se encuentra fuera de la multiplicidad de los miembros individuales en su relación recíproca. La unidad real consiste en que la misma multiplicidad de los mismos individuos concretos solo puede vivir y actuar como la auto-revelación de la unidad abarcadora de todo y que todo lo penetra. La individualidad, la peculiaridad, la autonomía de nuestro ser personal es solo relativa; no solo surge desde la unidad abarcadora, sino que solo existe en ella.

# CRÍTICA A LA POLÍTICA MODERNA COMO REHABILITACIÓN DEL ESTUDIO DE LA SOCIABILIDAD

JAIME TORRES GUILLÉN\*

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

**Resumen:** El artículo argumenta que la noción de política moderna supone que la violencia es la base de la conformación de la vida social. Esta noción oscurece la diversidad de formas de sociabilidad que existen y han existido en el mundo humano, por limitar el estudio de ésta al Estado y a la acumulación privada de capital. En el trabajo se propone pensar el estudio de la vida social desde horizontes no influenciados por la filosofía política moderna. Se reflexiona la posibilidad de construir, de manera embrionaria, un proyecto ambicioso de investigación interdisciplinar que termine con el desplazamiento de la idea de política moderna, como vía para entender las distintas formas de sociabilidad humana.

**Palabras clave:** Política moderna, violencia, Estado, Capital, sociabilidad.

*Abstract:* The article argues that the notion of modern politics assumes that violence is the basis of the formation of social life. This notion obscures the diversity of forms of sociability that exist and have existed in the human world, to limit this study to the State and the private accumulation of capital. At work we propose to consider the study of social life since horizons not influenced by modern political philosophy. The possibility of building, in embryo, an ambitious interdisciplinary research project to end the displacement of the idea of modern politics, as a way to understand the various forms of human sociability reflects.

*keywords:* Modern politics, violence, State, Capital, sociability.

## Introducción

El contenido que presento a continuación, es fruto del encuentro del III Congreso Jalisciense de Filosofía celebrado en las instalaciones del Seminario Mayor de Guadalajara los días 18, 19 y 20 de febrero del 2016. El tema general que nos convocó fue el de Nuestras violencias, pasado y presente: ¿Laberinto sin salida? y el tópico particular en el que participé fue el de violencia política. El objetivo era discutir sobre el origen, las causas y la justificación de este tipo de violencia. El artículo fue redactado en su versión original, a manera de ponencia. El planteamiento parte del supuesto de que la noción de política moderna implica violencia, debido a que política, en su sentido moderno, significa poder, esto es, capacidad del soberano para decidir sobre la vida de los súbditos o ciudadanos. Por tanto, el término violencia política es un tanto tautológico y de él no podría derivarse una comprensión de la violencia. Para lograr ello, se requiere desmontar la noción de política moderna como lo haremos en I y II. En esta entrega amplíé el tema y lo edito conforme al estilo de un ensayo. En él, además del tópico sobre la violencia política, se reflexiona la posibilidad de construir, de manera embrionaria, un proyecto ambicioso de investigación que termine con el desplazamiento de la idea de política moderna, como vía para entender la vida social, como alguna vez lo intentaron los clásicos de la sociología

*La política se autonomiza de la moral y la religión al establecerse como un discurso legítimo para establecer órdenes. La razón de Estado y la razón jurídica moderna constituyen parte de ese discurso...*

(Comte, Marx, Durkheim, Weber) pero ahora desde planos disciplinarios más amplios como los de la sociología contemporánea, la antropología social, la filosofía moral y del derecho y las teorías críticas. Se trata de pensar de nuevo la vida social, con el objetivo de comprender mejor los distintos fenómenos, que como el de la violencia, se presentan en las distintas formas de interrelacionarse en el mundo actual. Esto lo desarrollo en III.

### I. La violencia política como retórica

La premisa que presento para el tema que nos ocupa es la siguiente: el término violencia política es retórico y tautológico, porque no se avanza en su significado ni cuando se expresa ni cuando se muestran algunos ejemplos. A menudo se dice que la violencia política es aquella que se suscita entre gobernantes y gobernados: acciones ejecutadas desde el Estado contra algunos de sus miembros para mantener el orden o la estabilidad social; o

también: acciones ejecutadas por grupos o sectores de un Estado que quieren subvertir el orden o modificar la estructura estatal en que viven. Los tipos de esta violencia, como bien se sabe, pueden variar: acciones militares, represión policial, uso discrecional del derecho, desapariciones, terrorismo de Estado, contrainsurgencia; guerrilla, insurrección popular, grupos clandestinos, presión social o sabotajes.

Según mi premisa, cualquier definición de violencia política será limitada si no se toma en cuenta la raíz moderna y europea del concepto política, la cual está vincula-

da a las relaciones de poder emanadas de la dicotomía mandato y obediencia, y a la supuesta distinción Estado y sociedad. La fuente de esa raíz supone, de manera dogmática, la existencia de una naturaleza humana conflictiva. Establece que ante esta “esencia” se hizo necesario la aparición del Estado, un instrumento de coerción legítimo que hizo a su vez necesario, el poder político entendido como la capacidad, legalidad y legitimidad del soberano, para decidir sobre la vida de los súbditos o ciudadanos. En la historia de las ideas se puede descubrir que este absolutismo del Estado creó reacciones: limitaciones al concepto de Estado<sup>1</sup> y el nacimiento de eso que los economistas llamaron sociedad: el intercambio libre, dulce y pacífico de mercancías.<sup>2</sup>

Sin lugar a dudas, tanto en los campos de la ciencia política y el derecho, se acepta parte de esta premisa. Donde dudan, es en mi supuesto de que la política es de por sí ya violenta porque argumentarían que toda la acción política quedaría conceptualizada como “violenta”. Esto es, con mi supuesto toda la esfera de la política se clasificaría como violencia sin atender las distinciones pertinentes. Por ejemplo, se me cuestionaría si el Estado no tendría que usar sus recursos judiciales o policiales para salvaguardar la libertad y la paz social

de una nación, si el crimen representa una amenaza para ello. ¿Serían coercitivas y violentas sin más estas decisiones del Estado? O si miembros de un Estado repelen la agresión o la opresión de una oligarquía, dictadura o sistema autoritario de gobierno ¿Se clasificarían como ilegales y punitivas estas acciones? Quizás se me argumentaría que definir a la política moderna como violenta, implicaría no ver los matices y fines que de ella se derivan en la práctica. Es decir, en la política moderna, se me diría, el uso legítimo de la coerción del Estado o el derecho a la resistencia política de las personas, no podría definirse sin más como violencia, sino como un ejercicio público orientado hacia la obtención de un beneficio o ventaja colectiva. Por esta razón, éstas, deberían excluirse del término violencia.

El problema es que en dichos argumentos, se pierde de vista lo que están entendiendo por política. A menudo la conciben metafísicamente, es decir la entienden como una noción determinista o que tiene causas últimas. Por ejemplo, los marxistas la entienden como un arma revolucionaria para la emancipación, los liberales como un medio que arbitre la competencia y decisiones de los individuos en su objetivo de maximizar su interés y los conservadores como instrumento que permita el orden

1. Por ejemplo los dos *Tratados sobre el gobierno civil* que publicó en 1689 John Locke.

2. Montesquieu, en el *Espíritu de las leyes* afirmó que el comercio genera hombres amables. Al igual que Adam Ferguson (*Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid: Akal, 2010) creía que el “dulce comercio” pule y suaviza los modos bárbaros. Esto lo ha documentado magistralmente Albert O. Hirschman: “Es probable que la imagen del comerciante como un hombre *doux*, pacífico, inofensivo, haya cobrado alguna fuerza por comparación con los ejércitos saqueadores y los piratas asesinos de la época. Pero en Francia, más aún que en Inglaterra, es posible que también haya tenido que ver con la manera como la gente veía a los diferentes grupos sociales: cualquiera que no perteneciese a la nobleza no podría, *por definición*, compartir las virtudes heroicas ni las pasiones violentas... que caracterizaba a los pasatiempos de la aristocracia”. Véase: Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo* (México: México, 1978), 69. Según Hirschman, no pocos moralistas del siglo XVII y XVIII europeo, establecieron la idea de que los comerciantes sólo seguían sus intereses y no la gloria, eran dulces y mansos. Ganar dinero no se consideró una pasión egoísta si se persigue con moderación y sirve al interés común. El amor por la ganancia desplazó a las pasiones violentas y al amor al placer. De ahí se dedujo que si las pasiones impulsan a la maldad, el interés a todo lo contrario: inhibe el despotismo de los príncipes. James Steuart también sostiene esta idea: la sociedad comercial limita la arbitrariedad del soberano. Cfr. ALBERT O. HIRSCHMAN, *op. cit.*

social. Las tres perspectivas coinciden en el determinismo estático de la política y en el peor de los casos, esgrimen sutilezas conceptuales para hablar de ella: se dice que promueve el bien común, el consenso, la justicia, la democracia, la participación equitativa, etcétera.

Pero resulta más esclarecedor comprender la política moderna desde sus exponentes más sinceros o de quienes utilizan menos eufemismos o retórica para definirla. Desde Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes, hasta Max Weber y Carl Schmitt, quedó clara la noción de política que terminaría imponiéndose en el mundo occidental y toda aquella región que conquistaría éste. La política, en su acepción moderna, supone aspirar a la participación de un poder mediante el cual se decida sobre la vida propia y de los demás.

Es verdad que el concepto puede tener variaciones como las que se encuentran en las reflexiones de Hannah Arendt, Herman Heller o Norbert Lechner, por decir algo desde la filosofía política, la ciencia del derecho o la ciencia política contemporánea.<sup>3</sup> Ante ello respondo que la primera no está discutiendo el término política en su acepción moderna. Antes bien, trata de “salvar” a la política del mundo moderno rehabilitando una especie de neoaristotelismo. Los otros dos aceptan que la política posibilita una mediación al conflicto de modo que se evite a toda costa la guerra o perversiones como el totalitarismo. Pero ahí está precisamente el problema que no se observa: la política moderna contiene en su seno la guerra.

Por lo anterior, planteo que el término violencia política no tiene sentido si no entendemos lo que se juega con el concepto de política moderno. A continuación

desarrollo esta idea. Para discutirlo, presento brevemente el concepto moderno de política como poder, el cual fue incrustado en la dimensión económica y social de la vida humana. Afirmo que actualmente la idea de esfera económica y esfera social, tienen las bases de la política moderna, por tal motivo, aparecen ante nosotros como algo no separado de ésta.

## II. Violencia en la noción de política moderna

Conocida de sobra es la frase de Michel Foucault: “La política es la guerra continuada por otros medios”.<sup>4</sup> Parece que Foucault tomó muy en cuenta la idea de Carl von Clausewitz en torno a que la política moderna y la guerra son congéneres. En efecto, la idea de política moderna contiene en su origen el tema del poder como medio para vincular a los individuos que supone insociables por naturaleza. Esto es, la única manera de obligarlos a mantener una obediencia hacia el príncipe o el soberano, es mediante la política entendida como un imperativo diferente al moral o religioso. Para ello se requiere una gran coerción, no puede ser la guerra en toda su plenitud, sino lo que es previo a ella: la amenaza. Con ello nace la obligación política que, en la cabeza de los filósofos, es más realista que la obligación moral. La política se autonomiza de la moral y la religión al establecerse como un discurso legítimo para establecer órdenes. La razón de Estado y la razón jurídica moderna constituyen parte de ese discurso al establecer que en la relación vertical, gobernantes y gobernados, o en la horizontal, relación entre ciudadanos, media una abstracción: el derecho.<sup>5</sup>

3. No se diga de la pérdida de identidad del concepto como bien lo precisa Giovanni Sartori. Cfr. GIOVANNI SARTORI, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales* (México: FCE, 2000), 201-224.

4. MICHEL FOUCAULT, *Genealogía del racismo* (Madrid, La Piqueta, 1992), 29.

5. Desde luego que me refiero al derecho moderno que se entrelaza con el Estado. Como bien dice Alain Supiot

La idea de C. B. Macpherson a propósito de que los fundamentos teóricos del Estado democrático liberal están en la teoría y práctica políticas del siglo XVII inglés<sup>6</sup> fortalece en buena medida mi argumento. Macpherson sostiene que el individualismo teórico del siglo XVII minó la tradición cristiana del derecho natural.<sup>7</sup> Esto es, las nociones de sociedad, justicia y moral, propias de las sociedades tradicionales, fueron desplazadas por “las obligaciones políticas del interés y la voluntad de individuos disociados” de las que habla Hobbes en el *Leviatán*.<sup>8</sup> Para hacer efectivas dichas obligaciones, era necesario crear al Estado. De hecho las teorías puritanas y la de J. Locke justificaron al Estado y el utilitarismo posterior se construyó a partir de las ideas de Hobbes.<sup>9</sup> Contra lo que se piensa comúnmente, el experimento mental de Hobbes en el *Leviatán*, es en realidad fruto del comportamiento real de los hombres en la sociedad civilizada inglesa de su tiempo. Hobbes se refiere a las pasiones del hombre de las sociedades establecidas que él conoce. Macpherson piensa que Hobbes refiere a la sociedad posesiva de mercado porque es el modelo de sociedad en el que piensa cuando escribe el *Leviatán*. No es la sociedad de costumbre o jerárquica como las sociedades feudales o tribales, tampoco la sociedad de mercado simple o mercantil, es esa sociedad donde el trabajo del hombre es mercancía.<sup>10</sup> En ella todos los

individuos tratan racionalmente de elevar al máximo sus ganancias y la capacidad para trabajar de cada individuo es una propiedad alienable suya.<sup>11</sup> Sin duda coincide con el tipo de sociedad que sueña Smith y su escuela, hombres libres que compiten entre sí para maximizar su utilidad y ello genera salud y prosperidad social. El Estado se crea para quedar aseguradas la vida y la propiedad porque la regulación gubernamental del siglo XVII presupone este tipo de sociedad.<sup>12</sup>

[...] el desarrollo de una sociedad mercantil había proporcionado en la época de Hobbes dos condiciones necesarias para una inferencia de la obligación política a partir de los hechos mundanos, ninguna de las cuales se había dado con anterioridad. En primer lugar, había creado, o estaba creando de modo manifiesto, una igualdad ante la ley del mercado: una igualdad lo suficientemente coercitiva para convertirse en el fundamento de una obligación vinculante para hombres racionales que comprendieran su verdadera posición.<sup>13</sup>

Sólo en una sociedad posesiva, competitiva y violenta, como la que Hobbes describe, podría haber nacido el soberano, el Estado que permite que se ataquen los individuos poseedores de bienes pero sin

---

el derecho existe mucho antes que apareciera el Estado. “Impulsado por la ambición de sustituir el gobierno de los hombres por la administración de las cosas, el Occidente moderno se esforzó en relacionar las dos figuras de la norma: por una parte reduciendo el Derecho al estado de una técnica vacía de sentido, que no tendría nada que decir sobre los valores y debería ser juzgada como la norma técnica con el rasero de la eficacia; y por otra parte, emplazando la normalización tecnocientífica de los “recursos humanos” en el centro de su sistema de valores”. ALAIN SUPLOT, *Homo Juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2012), 200-201.

6. C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Madrid: Trotta, 2005), 13.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, 13-14.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, 56.

11. *Ibid.*, 61.

12. Al respecto consúltese: ALBERT O. HIRSCHMAN, *op. cit.*

13. C. B. MACPHERSON, *op. cit.*, 94.

destruirse.<sup>14</sup> La sociedad inglesa no sintió simpatía con esa descripción de Hobbes, más bien, los hombres de la propiedad, los poseedores, se sintieron identificados con la teoría de John Locke.<sup>15</sup> Quizás por esto es comprensible que las diferentes lecturas liberales sobre la obra de Locke, le atribuyen bondades a la teoría del Estado de éste, de tal manera que algunas veces se raya en la sobreestimación: se habla de gobierno democrático, dominio de las mayorías, derechos de las minorías, etcétera. Pero un estudio menos apologetico rendiría mayores frutos cognitivos si se entiende la obra de Locke a partir de la sociedad que él observa.<sup>16</sup>

Ahora bien, no hay que perder de vista que esta relación entre individuos entendidos como súbditos o ciudadanos, mediada por el derecho, es una ficción porque es entendida en la abstracción del filósofo como un cuerpo que funciona mecánicamente mediante el mandato de la política. El demos, la República, el Estado, es una representación abstracta de esas relaciones que son violentas de por sí. Su despliegue teórico sobre las relaciones entre las personas, tienen que ver muy poco con la vida real. La historia reciente está llena de episodios sobre el caso. Frente a esta filosofía de la política se alzó en las ideas y los hechos, un espíritu revolucio-

nario que propugnaba por más libertad y menos autoridad. En el pensamiento de los economistas, la noción de espontaneidad de la vida dio origen a la idea de sociedad, esa esfera donde el Estado y la política no intervienen y, según el dogma utilitarista la sociedad prospera y se desarrolla.<sup>17</sup>

Sin embargo, este supuesto descubrimiento de la sociedad curiosamente contiene la misma raíz que el concepto de política moderno: el ser humano es egoísta por naturaleza por lo que siempre vela por su interés propio. De ahí que el conflicto siempre está latente. De esta afirmación se infiere, aun sea en su nivel mínimo, la necesidad del poder político instrumentalizado al interior del Estado para mediar el posible conflicto humano, y con ello lograr la satisfacción privada la cual generará de manera natural, bienes públicos. Más curioso fue que con el

tiempo, en las ideas y en los hechos, ya no se encuentra alguna diferencia entre lo que hoy se denomina sistema político, sistema económico y sistema social. Parece que son la misma cosa.

Si en no pocos hechos históricos del pasado o del presente, las acciones de los Estados o algunas acciones de miembros de la sociedad que resisten o se enfrentan a los Estados, son definidas bajo el concepto de violencia política, se debe tener en cuenta la raíz de dichas prácticas. En

*Desde el estudio del reconocimiento como fenómeno de la vida moral, es posible construir un debate contra las doctrinas del conflicto permanente por la supervivencia que están a la base de la política moderna.*

14. *Ibid.*, 103.

15. *Ibid.*, 109.

16. *Ibid.*, 193.

17. Pienso que estas ideas están sintetizadas de manera más clara en: FRIEDRICH A. HAYEK, *Camino de servidumbre* (Madrid: Alianza Editorial, 1990); LUDWIG VON MISES, *Human Action: A Treatise on Economics*, 4 vols. (Indianapolis: Liberty Fund, 2007). Especialmente el volumen 1. JESÚS HUERTA DE SOTO, *La escuela austriaca. Mercado y creatividad empresarial* (Madrid: Editorial Síntesis, 2000). Véase también la Nota 3.

ellas existe la intención de participar o hacer suyo algún tipo de poder político (elecciones, insurrección popular, guerrillas, terrorismo de Estado). La política moderna es poder, es la continuación de la guerra por otros medios. Y en efecto, parece que si la política europea moderna, es entendida como poder, nada se escapa a ella: la esfera social, económica y por ende la cultural, estarían contaminadas de ella.

En el título del tema del Congreso se hace una pregunta sobre nuestras violencias ¿Laberinto sin salida? Sobre el tema de la violencia política propongo como tarea para la filosofía: desmontar el origen ideológico del concepto moderno de política y su injerto casi natural, con el pensamiento económico, jurídico y sociológico de finales del siglo XIX y principios del XX. La tarea tiene como hilo conductor cuestionar la pretendida universalidad de las doctrinas jurídicas, económicas y políticas dominantes de hoy, las cuales hacen equipo para presentar como leyes científicas la necesidad de la coerción estatal, el egoísmo calculador del individuo y la representación política de la sociedad. En otras palabras, sentencian que es universal, por lo tanto, total, la obligación política, el intercambio comercial capitalista y la participación del poder, en cualquier sociedad, tiempo y geografía.

Para hacerlo comencemos a estudiar a quienes han presentado razones y pruebas contra estos dogmas. Por ejemplo, la historiografía actual ha desestimado las tesis metafísicas que concebían al Estado como una realidad suprahistórica y han demostrado que las relaciones humanas de

los pueblos y civilizaciones a lo largo de la historia, se han establecido sin necesidad del Estado el cual apenas tiene no más de 300 años de existencia.<sup>18</sup> Sobre el punto, se torna necesario fortalecer este hallazgo, con investigaciones que desplacen la dogmática que aquí se cuestiona. La finalidad no sólo sería desmontar los supuestos ideológicos, también, rehabilitar el estudio de la vida social al margen del Estado y el Capital.

### III. Estudiar la sociabilidad sin el Estado y el Capital

Contra el dogma del interés egoísta y calculador del ser humano, en 1925 Marcel Mauss publicó su famoso *Ensayo sobre el don*.<sup>19</sup> En él mostró una cantidad considerable de información proveniente de estudios serios en antropología social, que permitían inferir que el intercambio es un fenómeno social total y no meramente un asunto económico. En los pueblos que estudia Mauss, gracias al trabajo entográfico de la antropología social, nota que la relación comunitaria de los pueblos se entiende por el hecho de que lo que se intercambia, está unido con las personas y eso hace sentirlos en deuda. Así nace la reciprocidad, la obligación de dar, recibir y devolver. En esas relaciones, el comercio y el contrato están cargados de honor y generosidad, nunca de interés personal por la ganancia.<sup>20</sup> Esto le permitió pensar en la construcción de una teoría general de la obligación.<sup>21</sup> En la actualidad, inspirado en Mauss Alain Caillé creó el Movimiento antiutilitarista de las ciencias sociales

18. BERND MARQUARDT, *Historia universal del Estado. Desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial* (Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez / Universidad Nacional de Colombia, 2007. Se dice a menudo que los estados modernos nacieron a partir de la llamada paz de Westfalia firmada en 1648.

19. MARCEL MAUSS, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Madrid: Katz, 2010), 71.

20. *Ibid.*, 150.

21. *Ibid.*, 90.



(M.A.U.S.S.) con la finalidad de construir una teoría de la donación.<sup>22</sup>

En *La gran transformación*, Karl Polanyi explica el mecanismo que destruyó la manera de vivir del antiguo tejido social antes de la industrialización de la vida.<sup>23</sup> En concreto explica la transformación de una sociedad orgánica a una que se subordina a la economía de mercado. Esto significó destrucción de viviendas, de empleos, desabasto de alimentos, cosa que dislocó la vida en común. Con ello una nueva formación del carácter en la psique de la gente estaba naciendo por la fuerza. La transformación de la psique significó que la motivación de la subsistencia fue sustituida por la motivación de la ganancia.<sup>24</sup>

Lo que nos sugiere Polanyi es que esta transformación histórica, social y psicológica, no fue natural. Fue violenta y es la raíz de nuestro sistema político y económico. Esto no se entiende ni por la antropología de la economía política, ni del contractualismo de la filosofía política europea y estadounidense, debido a que ambos son modelos mentales bastante alejados de la realidad histórica.<sup>25</sup> Por el contrario, las importantes investigaciones en antropología, historia y sociología, nos muestran que las relaciones humanas son ricas en motivaciones no económicas, por lo que suponer que el interés privado es la base de la relación social es una fantasía sin remedio.<sup>26</sup>

Así como la doctrina del mercado autorregulado, el contractualismo es una doctrina a la que la filosofía política moderna recurre para explicarse la fuente

de la obligación política. Ahí nació la idea del derecho natural moderno, la noción de Estado como poder político y su legitimación. El supuesto antropológico del contractualismo es, como decía Marx, una “robinsonada” porque entiende el vínculo social, producto de un pacto original entre individuos cuyo único interés es la autoconservación, y en las versiones más contemporáneas el interés de la vida privada. Lo cierto es que el conflicto, la violencia, es decir, la lucha por la supervivencia, sería la base de dicho pacto. Este supuesto legitima la necesidad del Estado, instancia que monopoliza legítimamente la violencia y por ende es la raíz del fundamento de la autoridad, la obediencia y la política en su sentido moderno.

Contra este experimento mental Axel Honneth encuentra una nueva idea de socialidad descentrada del principio iusnaturalista de la lucha de todos contra todos, sobre todo al imputar a los conflictos sociales una especie de potencial de aprendizaje práctico moral.<sup>27</sup> La hipótesis de Honneth está en franca oposición al contractualismo al plantear que la vida social no surge de contrato original alguno, sino de los constantes cambios normativos que se impulsan desde las luchas morales que motivan a distintos grupos sociales, a proporcionar, no de manera individual sino colectiva, “la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural”.<sup>28</sup> Es debido la fuerza moral de la lucha por el reconocimiento, lo que permite comprender el desarrollo y progreso de la socialización

22. ALAIN CAILLÉ, *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general* (Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010).

23. KARL POLANYI, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 83.

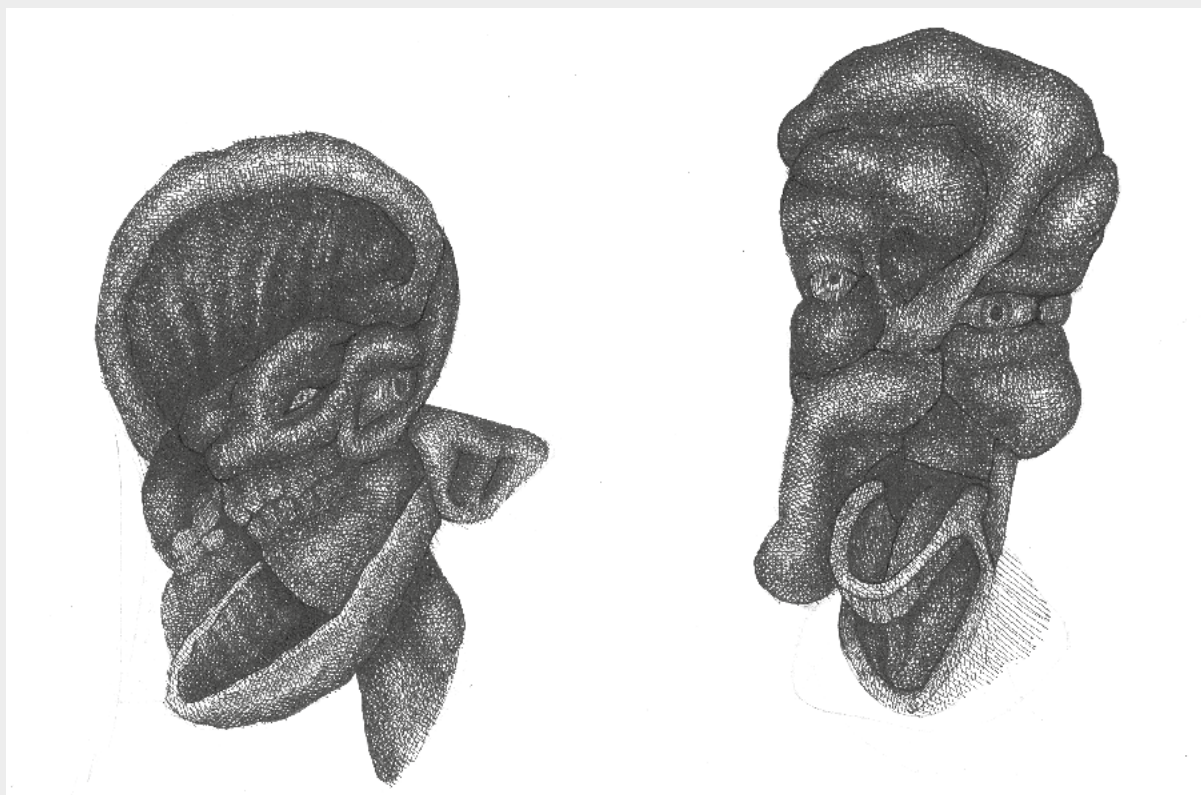
24. *Ibid.*, 90.

25. Pienso en Jürgen Habermas y John Rawls.

26. SANTIAGO GENOVÉS, *Expedición a la violencia* (México: UNAM/FCE, 1991), 280 y ss.

27. AXEL HONNETH, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Crítica, 1997), 36.

28. *Ibid.*, 115.



**Alejandro Rivas Ayala**

Título:  
*Estudio para rostro.*  
Técnica:  
Estilógrafo/tinta china.

humana y no, por la violencia política o las leyes del mercado.

Desde el estudio del reconocimiento como fenómeno de la vida moral, es posible construir un debate contra las doctrinas del conflicto permanente por la supervivencia que están a la base de la política moderna. En una interacción social donde media la lucha por el reconocimiento, aparecen discursos éticos que plantean formas de socialización menos violentas. Además, se abre la posibilidad de pensar y estudiar la vida social en esferas distanciadas de la política moderna y el Capital. Sin embargo, al desconocer la fuente moral de los conflictos, se impone el dogma del contractualismo y la economía política: los individuos sólo se orientan por su interés egoísta para poner a salvo su superviven-

cia. Esto se institucionaliza y legitima procesos políticos, económicos y culturales de exclusión e invisibilización. Esto a su vez, genera violencia.

### Consideraciones finales

Para desmontar el origen ideológico del concepto moderno de política y su injerto casi natural, con el pensamiento económico, jurídico y sociológico de a finales del siglo XIX y principios del XX, podemos incluir más trabajos que cuestionan los dogmas que hacen posible la violencia política. Los trabajos Ivan Ilich sobre la convivencialidad<sup>29</sup>, la idea de comunalidad de los intelectuales indígenas de Oaxaca, el concepto del buen vivir<sup>30</sup>, los estudios sobre la reciprocidad<sup>31</sup> base de la economía

29. *Obras I* (México: FCE, 2006).

30. OMAR FELIPE GIRALDO, *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir* (México: Itaca / Universidad Autónoma de Chapingo, 2014).

31. Consúltase el Grupo de Estudios sobre Reciprocidad en: [http://www.ub.edu/reciprocitat/GER\\_WEB\\_CAS/Presentacion/GER\\_Presentacion.htm](http://www.ub.edu/reciprocitat/GER_WEB_CAS/Presentacion/GER_Presentacion.htm) (Consulta 22 de diciembre de 2015).

moral que descubrió E. P. Thompson.<sup>32</sup> Se trata de superar la idea de que la sociabilidad sólo es posible desde el Estado y la política moderna. Eso significaría que la violencia es la base de esa sociabilidad. También habría que superar el supuesto de que la sociabilidad, tiene su base en el intercambio comercial “dulce y pacífico”. Es la idea de la mera coexistencia fría, calculadora y estratégica de los individuos que han impuesto los defensores de la acumulación privada de capital. En buena medida se trata de diferenciar los tipos de sociabilidad que subyacen en nuestros análisis.<sup>33</sup>

En suma, reflexionar sobre la violencia política desde el concepto de política moderna es una tautología. No se llega a ningún lado. Antes bien se legitima el orden imperante. Lo que habría que hacer

es iniciar la confrontación con los supuestos filosóficos de la noción de política moderna y su injerto en las doctrinas económicas, jurídicas y sociales, a través de contraejemplos teóricos y empíricos que permitan reflexionar qué tan reales son los fenómenos del don, la reciprocidad, la moral del sustento humano, la solidaridad, la economía moral, la responsabilidad y el reconocimiento, frente al poder y la representación política, la coerción estatal, al egoísmo calculador con que se “naturaliza” a la humanidad desde las doctrinas dominantes, abre un horizonte para explorar nuevas rutas de vida y acción social no violentas. Esta sería una tarea, que ofrece respuestas a los laberintos de la soledad creados desde el despliegue autoritario de la política moderna.

## Bibliografía

- Marquardt, Bernd. *Historia universal del Estado. Desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial*. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez / Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- Caillé, Alain. *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010.
- Ferguson, Adam. *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Akal, 2010.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. (Traducción de Alfredo Tzveibely), Madrid: La Piqueta, 1992.
- Genovés, Santiago. *Expedición a la violencia*. México: UNAM/FCE, 1991.
- Giraldo, Omar Felipe. *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. México: Itaca / Universidad Autónoma de Chapingo, 2014.
- Hayek, Friedrich A. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Hirschman, Alberto O. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*. México: México, 1978.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Huerta de Soto, Jesús. *La escuela austriaca. Mercado y creatividad empresarial*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

32. Véase: E. P. THOMPSON, *Costumbres en común*. (Crítica, Barcelona, 1995).

33. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho* (Madrid: Trotta, 2009), 584.

- Ilich, Iván. *Obras I*. México: FCE, 2006.
- Kersting, Wolfgang. *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: DAAD/Goethe Institut/UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés, 2001.
- Mises, Ludwig von. *Human Action: A Treatise on Economics*, 4 vols., Indianapolis: Liberty Fund, 2007.
- Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz, 2010.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Madrid: Trotta, 2009.
- Sartori, G., *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: FCE, 2000.
- Supiot, Alain. *Homo juridicus*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Thompson E. P., *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 1995.
- \_\_\_\_\_ “The moral economy of the English crowd in the 18th century”, *Past and Present*, 50 (1), (1971): 76-136.

# SILENCIO

*El silencio es una planta que brota al interior*

Vicente Huidobro

No sabría decir de dónde,  
o cómo,  
o hasta dónde llega tu escalera azul y tu columna ocre,  
vástago, raíz, de frutos pronunciables  
hacia dentro contenidos, vaciados, derramados,  
y en los contornos, contenedor.  
Semilla de mi hablar  
adónde fuiste a nacer  
y a parar,  
si es que alguna vez paras.  
¿Será que creces o creciste cuanto habías de crecer?  
¿Será que naces o ya existías antes que el reír?  
Acompañante del susurro,  
enemigo del blasón prepotente,  
obediencia azul profunda,  
esencia del árbol de hoja caída,  
perenne,  
augusto presagio,  
desnudez sin estorbo,  
elocuente flor de nuestros horizontes vitales,  
ven, hiedra escurridiza,  
y reviste la frontera entre mi alma y mi piel.

---

\* Damián  
Amezola  
González

# EL REALISMO EN EL CINE:

## *acercamiento didáctico-pedagógico del Realismo como objeto de estudio de la teoría cinematográfica*

ROMMEL NAVARRO MEDRANO\*

\* Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Actualmente cursa el Doctorado en Humanidades en esta misma institución.

Resumen: El Realismo en el cine es un tema recurrente que atraviesa el escenario de la teoría cinematográfica desde los inicios de las primeras producciones del cine hasta nuestros días. Pensar el problema de la *objetividad* en el cine constituye uno de las principales inquietudes en la llamada experiencia estética de la imagen cinematográfica. Una reflexión general en torno a la propuesta de dos de los más grandes teóricos del cine, como lo son André Bazin y Sigfried Kracauer, nos permiten vislumbrar una doble apuesta en torno al realismo visto como *descubrimiento de la verdad en la abstracción de la realidad* o, por otra parte, el realismo visto como *redención de la realidad física* a partir del dispositivo cinematográfico.

Palabras clave: Realismo, objetividad, *diégesis*, imagen cinematográfica, Teoría del cine.

*Abstract: Realism in cinema is a recurrent subject that crosses the film theory scene from the very first film productions until the film experience nowadays. To think about the problem of objectivity in cinema poses one of the ultimate questions: what we use to call the aesthetics experience of the cinematographical image. A general consideration around the claims of two of the greatest authors in film theory, just as Andre Bazin and Sigfried Kracauer, whom offer to us the possibility to see the double proposal: realism as the Truth discovery though the abstraction of reality, or, by the other hand, realism as the physical reality redemption though the cinematographical dispositif.*

*Key concepts: Realism, objectivity, diegesis, cinematographical image, Film theory*

El *Realismo cinematográfico*, o también llamado algunas veces *Naturalismo*, está asociado a la consideración de que la imagen proyectada en pantalla expresa una cierta ilusión de reproducción de lo real.

En las distintas reflexiones en torno a la imagen cinematográfica, las preguntas en torno a la objetividad de la experiencia del espectador para con el cine, tienen que ver con interrogantes que van desde la pregunta por la cercanía de la reproducción del objeto o hecho real, la ilusión de volumen en un medio expresamente bidimensional, la temporalidad que separa la reproducción de la imagen que configura un tiempo distinto del tiempo del objeto real, la discontinua narrativa que hace del espectador un agente importante (muchas veces un cómplice) para lograr la versión última del filme, en

una palabra, el Realismo como la expresión de una *diégesis* que pone de manifiesto el acto creativo de un mundo ficcional que intenta asumir una lógica que nos aproxime a la imagen de un universo ordenado, que nos acerque a la experiencia del mundo real.

La teoría cinematográfica permite pensar el cine a través de los conceptos que surgen del creciente análisis del fenómeno llamado séptimo arte. De las múltiples interrogantes que pudieran surgir de la reflexión del cine, que apenas ha cumplido poco más de un siglo de existencia, la teoría cinematográfica se acerca al tema del realismo poniendo en evidencia nuestra ingenua ilusión de la cercanía de la natu-

raleza, el esplendor del mundo, la verdad de las cosas, en pocas palabras, la ingenua ilusión de reproducción de la realidad.

El Realismo, como objeto de estudio de la teoría cinematográfica, nos obliga a realizar una serie de demarcaciones que permitan delimitar la cuestión y la importancia de su objeto. En primer lugar, se tiene que reconocer que la exigencia de realidad de la experiencia cinematográfica surge porque toda imagen del cine tiene como fundamento una referencia de base fotográfica, es decir, toda imagen del cine consiste en la exhibición de un objeto que asume su fundamento de la noción de espacio de la cual parte para desarrollarse como un objeto en movimiento<sup>1</sup>; en segundo lugar, se debe evidenciar la posible paradoja que nos lleva a afirmar que si el cine tiene un exclusivo carácter reproductivo

*El cine es una expresión del significado del mundo que no deja reducir a imágenes unificadas del sentido general de las representaciones ni tampoco obedece a una tendencia formativa que esté generada únicamente como una especie de estructura prediseñada.*

del movimiento de las cosas entonces se volvería imposible asumirlo como un arte, pero que, inversamente, si el cine es un arte entonces tiene que dar cuenta del creciente alejamiento de la concepción de la imagen cinematográfica como una mera reproducción de los objetos; finalmente, en tercer lugar, se debe exponer el carácter problemático de considerar la subjetividad creada por la relación cámara e imagen representada en relación con el director y el objeto reflejado, es decir, es necesario evidenciar el problema que asume el *punto de vista* como elemento determinante para configurar la realidad de la experiencia fílmica y cinematográfica.

1. De ahí el origen del término *cinematográfico* que significa literalmente: *imagen en movimiento*.



El tema del Realismo, en la obra cinematográfica en general, nos lleva a establecer un marco de referencia de relación para con las cosas en un nivel de apreciación al que comúnmente llamamos *objetividad* de la realidad circundante.<sup>2</sup> El realismo nos invita a mantener en la representación una creciente lejanía de una especie de estado ilusorio producto de la fantasía, una suspensión de la proyección del deseo o de la mera tendencia a conformar nuestras imágenes del mundo a través de circunstancias que desbordan nuestra capacidad de referirnos *materialmente*<sup>3</sup> a las cosas.

Desde el punto de vista de la teoría de géneros cinematográficos, el tema general del Realismo, es descrito como la naturaleza de una imagen que muestra cierto sentido de ingenuidad en la definición misma ya que lo define como aquella forma del súper-género<sup>4</sup> del drama en el que se pretende mostrar las cosas en sí mismas, la realidad tal como es, enfatizando la crítica y la denuncia social (una

forma de representación cinematográfica que se desarrolla principalmente a través de la descripción de ambientes sociales en conflicto). Por otra parte, tal y como se ha señalado, el tema del Realismo al interior de la teoría cinematográfica constituye una reflexión amplia y apremiante en torno a la esencia del cine que muestra su riqueza artística en algo que va más allá de los elementos *formativos* que amplían y distorsionan nuestra representación de las cosas. Basta recordar el movimiento de los años treinta del cine ruso que puso su atención en el efectivismo psicológico que era capaz -por medio del montaje- de hacer aparecer un nuevo discurso de las cosas, generar una nueva poética del cine, o el anuncio de una nueva definición del realismo cinematográfico que se podía entre-leer en las páginas de los escritos de autores como Pudovkin o el propio Sergei Eisenstein. En este caso se habla de una distorsión de la realidad porque se realiza en la arquitectura del montaje una ampliación a nuestro

2. JEAN- LOUIS COMOLLI y VINCENT SORREL, *Cine, modo de empleo. De lo fotoquímico a lo digital* (Argentina: Manantial, 2015).

3. Cuando se habla de una representación material de las cosas se entiende: una representación circunscrita a un marco espacial-temporal-causal que legitime el orden de la determinación de dicha representación.

4. Entiéndase por súper-género aquella categoría general que permite legitimar el orden formal de la descripción de las subsecuentes formas descriptivas que constituyen a los géneros, por ejemplo, en este caso se dice que el realismo es la base formal de la descripción de los elementos que constituyen al drama. Cfr. RICK ALTMAN, *Los géneros cinematográficos* (Barcelona: Paidós, 1999).



cotidiano marco de referencia material de representación en la constitución de la imagen expuesto en la llamada experiencia cinematográfica (vgr. *El montaje de atracciones* de Eisentein). Este tipo de acercamiento a la interpretación que se dirige a la constitución del realismo de la imagen, se orienta, principalmente, hacia aquellos rasgos del cine que encuentran su objetivo en un cine sin mediación aparente en el que los hechos dictan la forma y los acontecimientos no hacen sino contarse a sí mismos. Dice literalmente Robert Stam en su libro *Teoría del cine*: “en los años cuarenta el realismo se convierte en una cuestión apremiante [...] la clave no era inventar historias que se asemejasen a la realidad, sino más bien convertir la realidad en una historia”.<sup>5</sup>

El problema general de una reflexión de este tipo esconde una paradoja que se convierte poco a poco en un dilema que se manifiesta en la obsesión por la pureza del cine (la representación simple de la realidad) que nos lleva a situarnos ante la imposibilidad de la *objetividad* de las cosas en el reiterado supuesto de que toda representación es ya en sí misma una especie de interpretación, es decir, en el discurso que describe que toda idea de realidad es, por su naturaleza más profunda, un mecanismo de construcción que se realiza a través de una diversidad interpretativa. El tema del Realismo es en este caso una cuestión compleja que aún en nuestros días demanda una aproximación múltiple y particularmente multidisciplinar.

El ideal del Realismo, en la época clásica, que se dibujó en el periodo que va de los años cuarenta a los sesenta, teniendo como referencia la larga etapa formativa de la teoría cinematográfica que tuvo su origen desde los inicios del cine pocos años

antes del comienzo del siglo veinte hasta alcanzar un periodo de madurez poco después de la riqueza representativa y largas discusiones que trajo consigo el adiós del cine mudo y la aparición del sonido en el cine a finales de los años treinta, consiste en fortalecer las potencias creativas propia del cine de reflejar lo real conjugando los elementos propios de su capacidad de *hablar* del mundo. En una palabra: ir hacia la nueva conquista de lo real.

Los nombre más significativos en torno a esta reflexión que representa el discurso del Realismo en el cine, y que da lugar a una diversificación del desarrollo general de la teoría cinematográfica, son André Bazin, Sigfried Kracauer y Pier Paolo Pasolini. Aunque las teorías de este último autor son de gran importancia porque representan el acercamiento descriptivo de la asimilación de la interpretación cinematográfica a la larga y trabajada semiótica de Charles Sanders Peirce (aparte de constituir la reflexión de un director cuya fama y producción filmica tenían una profunda importancia en la manifestación del cine italiano y de la constitución de la historia del cine en aquella época clásica), sin embargo, la obra de los dos primeros teóricos es en donde se libran las posiciones más antagónicas del debate. Cabe señalar que aunque la posición antagónica que asume el discurso de cada uno de estos dos grandes representantes de la teoría cinematográfica, representa la exigencia de legitimar un discurso revelador, su más íntima circunstancia para con nuestro tema de estudio resultan al final de cuentas, la exposición de dos posiciones complementarias que darán lugar a la circunstancia propia de la teoría cinematográfica en los años sesenta. Sirvan de ejemplo las palabras del escritor Dudley Andrew al manifestar esta alusión: “Meanwhile Kracauer, who

5. ROBERT STAM, *Teoría del cine. Una introducción* (Barcelona: Paidós, 2000), 94.

spend years alone in a library generating his Theory of Film, Bazin seems always to have been with people who were making films or discussing them”.<sup>6</sup>

### André Bazin: dominio realista en el cine

La obra fundamental del escritor francés André Bazin, queda expuesta en el proyecto ontológico de la definición del cine expresada en su libro *¿Qué es el cine?* (1957), un texto constituido por una larga colección de artículos que van desde los aspectos filosóficos de la interpretación del cine (*Ontología de la imagen cinematográfica, El mito del cine total, etc.*), otros que constituyen la descripción de elementos que dieron forma a los temas fundamentales del devenir cinematográfico (*Montaje prohibido, Evolución del lenguaje cinematográfico, etc.*), algunos otros que constituyen una reflexión del paralelismo del cine con otras artes (*Por un cine impuro. Defensa de la adaptación, Teatro y cine, Pintura y cine, etc.*), otros que reflejan la cercanía del autor para con el cine del momento (*El Western o el cine americano por excelencia, M. Hulot y el tiempo, etc.*), y además, aquellos artículos en donde vinculó abiertamente la vena realista que describía la originalidad de su interpretación teórica del cine (*El realismo cinematográfico y la escuela italiana de la liberación, En defensa de Rossellini*).

Bazin fue fundador de uno de los movimientos más importante de la reflexión del cine como lo fue la generación de los *Cahiers du cinéma* que consistió en la publicación periódica de una importante revista que en sus inicios permitió ser el lugar común de la exposición de las grandes reflexiones del fenómeno fílmico y cinematográfico, además de ser el manifiesto de la llamada *política de los autores*.

Bazin expone una apuesta por una tendencia del cine que  *Cree en la realidad*, que intenta ir más allá de la tendencia general de la etapa formativa del trabajo de los directores que definen al cine únicamente a partir de la imagen<sup>7</sup>, siendo así que Bazin define el problema del *Realismo* en el arte en los siguientes términos: “[...] la querelle du réalisme dans l’art procède de ce malentendu, de la confusion entre l’esthétique et le psychologique, entre le véritable réalisme qui est besoin d’exprimer la signification à la fois concrète et essentielle du monde, et le pseudo-réalisme du trompe-l’oeil (ou du trompe-l’esprit) qui se satisfait de l’illusion des formes”.<sup>8</sup>

*La ontología de la imagen fotográfica*, es decir, la teoría general de la imagen fundada en la inmediatez de la reproducción y bajo la forma estrictamente espacial de su representación, constituyen una defensa del realismo de la imagen de los elementos modificables del tiempo. Ante esta circunstancia, el espacio es el fundamento

6. “Mientras que Sigfried Kracauer pasaba en soledad años en una biblioteca generando el libro *Teoría del cine*, André Bazin siempre estuvo acompañado por personas que hacían cine o discutían sobre él”. ANDREW DUDLEY, *The major Film Theories* (London: Oxford University Press, 1976), 135. (Traducción propia).

7. *Por imagen se entienda en este contexto la apreciación de la cosa representada a través de la representación de la misma en la pantalla.*

8. “[...] la querella del realismo en el arte procede de un malentendido de la confusión entre lo estético y lo psicológico, entre el verdadero realismo que necesita expresar su significación concreta y esencial del mundo, y el pseudos-realismo del engaño (o mejor dicho de un engaño del espíritu que se satisface en la ilusión de las formas”. ANDRÉ BAZIN, *Qu’est-ce que le cinéma?* (Paris: CERF, 1957), 11. Nota: la expresión francesa *trompe l’oeil* literalmente dice *engaño del ojo* que se traduce simplemente por *engaño*, sin embargo el autor juega un poco con la expresión *trompe l’esprit* para describir de una manera más específica un *engaño del espíritu* para reafirmar el acto creativo de las funciones creativas del “espíritu” para lograr la interpretación de la imagen. (Traducción propia).

para escudriñar el dominio realista del arte cinematográfico<sup>9</sup>. La *virtualidad estética* de la fotografía (momificación del espacio) reside en la revelación de lo real<sup>10</sup>, según de la cual se desprende una de las principales tesis del realismo cinematográfico según Bazin toda *imagen debe ser sentida como objeto y todo objeto como imagen*. Tal y como se ha mencionado anteriormente, la clave consiste en no inventar historias que se asemejen a la realidad, sino en convertir la realidad en una historia, es decir, optar por el análisis del contenido para describir la forma del cine, y no partir de la forma para diseñar el contenido.

Lo real no se deja reducir a lo visible, y es de esta manera que somos invitados en la experiencia cinematográfica a evidenciar nuestra imagen de la realidad como la conformación de una serie de fenómenos perceptibles que cobran sentido mediante un acto del entendimiento o mediante una vivencia intencional de tal forma que, para André Bazin, el cine constituye aquella forma que expresa perfectamente las más grandes posibilidades de expresión de la realidad en sus estados más puros y la proyección de nuestros deseos en la pantalla a través de las imágenes. Existe en la experiencia cinematográfica una de las imágenes mejor logradas de la relación entre la realidad como experiencia de lo real en el mundo y la imagen como manifestación de nuestra vivencia del deseo. Hay una especie de extraño deseo psicológico de reemplazar el mundo exterior por su doble a partir de la transferencia de saber lo real a través de su sola apariencia.



El cine en general es un mecanismo de reproducción extraño para con la realidad misma en el cual, dicho mecanismo, se muestra en analogía como una *asíntota de la realidad* en la que decimos que el cine se mueve cada vez más cerca de lo real (sin ser lo real de las cosas en sí mismas) mientras manifiesta una inmediata reproducción del objeto representado que tiene como fundamento el espacio del cual se desprende para conformar su propia imagen, sin embargo, por extraño que parezca, ambas líneas nunca llegan a tocarse. La paradoja consiste en que a pesar de que el cine obtiene su imagen de una reproduc-

9. Esto traducido al dominio del lenguaje cinematográfico en la historia del cine podría traducirse como una especie de evolución del montaje (Pudovkin, Eisenstein) hacia la importancia del plano secuencia, el encuadre y la profundidad de campo (Renoir, Welles), que se aleja de esa ilusión de la percepción cinematográfica ganando terreno en una cercanía para con la realidad del mundo, elementos estos que constituyen la evolución en la técnica de la creación cinematográfica.
10. Lo real es aquello que nos es ajeno y a la vez es resulta ser lo más cercano. Ajeno porque es lo que se esconde, lo que no se nos muestra tal cual es sino siempre bajo la forma de una especie de fantasía, una especie de imagen; pero por otra parte es lo más cercano porque de ella depende nuestra representación de las cosas (a lo que llamamos realidad).

ción mecánica del objeto representado, permite de esta manera, configurar en su representación una lógica que le es propia y lo separa en parte de aquel mundo del cual se desprende. El arte del cine consiste en el trabajo que los cineastas hacen para trazar esos signos de representación que se encaminan hacia una cercanía para con lo real del mundo.

### Siegfried Kracauer: *redención de la realidad física*

La obra fundamental del teórico alemán Siegfried Kracauer queda expuesta en su libro *Teoría del cine. La redención de la realidad física* publicado por primera vez en 1960. Si algo define a este texto es una especial erudición y la manifestación de años de reflexión en torno al tema de una especie de realismo humanista que debe imperar en el arte cinematográfico de la cultura contemporánea (una cultura que social, histórica y económicamente, está siendo dibujada por los que algunos teóricos denominan abiertamente una *condición posmoderna*). En palabras de Ángel Quintana, según el libro *Fábulas de lo visible*, la tarea fundamental del texto de Kracauer consiste en decirnos que el cine no debe proyectar un mundo basado en el poder de la imaginación, sino que debe descender hacia el mundo material para poder presentar la vida tal cual es.

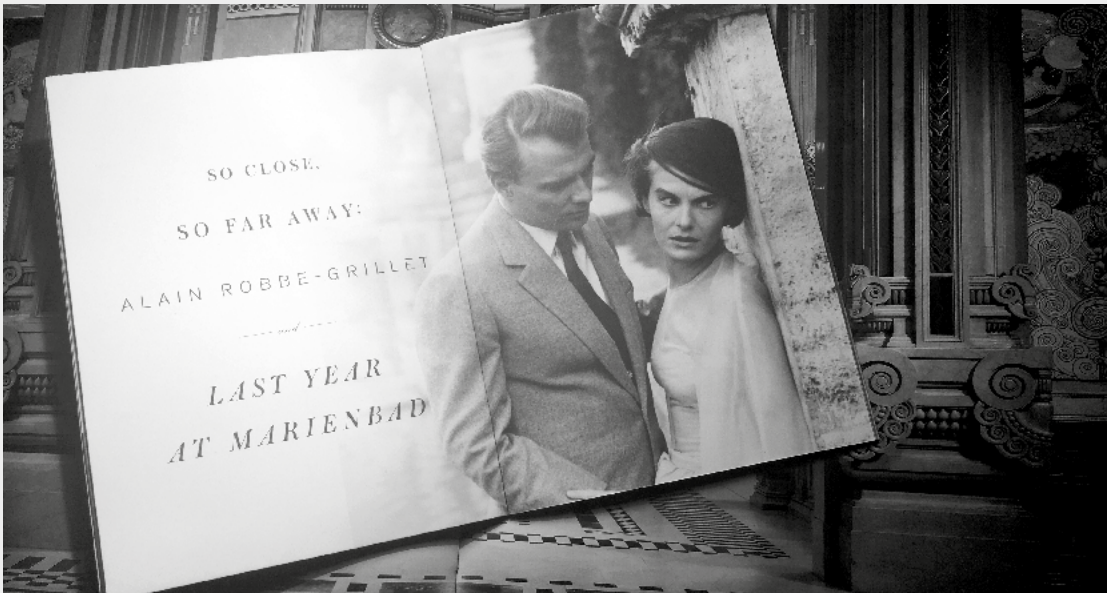
Con la precisión y larga descripción que caracteriza al estilo alemán, Kracauer presenta en las primeras páginas de su libro el tema de sus reflexiones:

¿De qué se ocupa este libro? Le conciernen exclusivamente las películas normales a blanco y negro, tal como surgieron a partir de la fotografía. La

razón a que me limite a ellas es bastante obvia: siendo el cine un medio de expresión sumamente complejo, el mejor método para llegar hasta su esencia consiste en dejar de lado, al menos temporalmente, sus elementos y variedades menos importantes [...] mi libro, es suma, procura ofrecer una mejor comprensión de la naturaleza intrínseca del film fotográfico.<sup>11</sup>

El libro está constituido principalmente por tres partes y un epílogo, en la que cada una de las partes resalta una reflexión muy importante para el perfil realista que asumen sus notas sobre el cine. La introducción consiste en establecer una analogía del cine con su más cercano elemento estético, la fotografía. La fotografía tiene ese enorme poder de expresión para manifestar el reconocimiento de su capacidad registradora de la cámara (captación mecánica de la realidad, al margen de elementos subjetivos de atención e intencionalidad) que imprescindiblemente viene acompañada de una aguda conciencia del poder de revelación (dejar transfigurar lo *real* mediante la *realidad*). La realidad cinematográfica se va tornando ya en estos pasajes iniciales no en una reproducción de la naturaleza sino en *lo que vemos de ella*. Posteriormente, el texto se divide en tres partes fundamentales, la primera de ellas *Características generales*, en donde el autor hace alusión a los conceptos básicos que definen el problema del *Realismo* con el cine en general; el segundo apartado *Ámbitos y elementos*, en donde los juegos generales de representación constituyen la piedra angular del discurso, es decir, todo aquello que tiene que ver con el carácter fundamental de la fantasía en su capacidad creativa de generar la imagen cinemato-

11. SIEGFRIED KRACAUER, *Teoría del cine. La redención de la realidad física* (Barcelona: Paidós, 2006), 11.

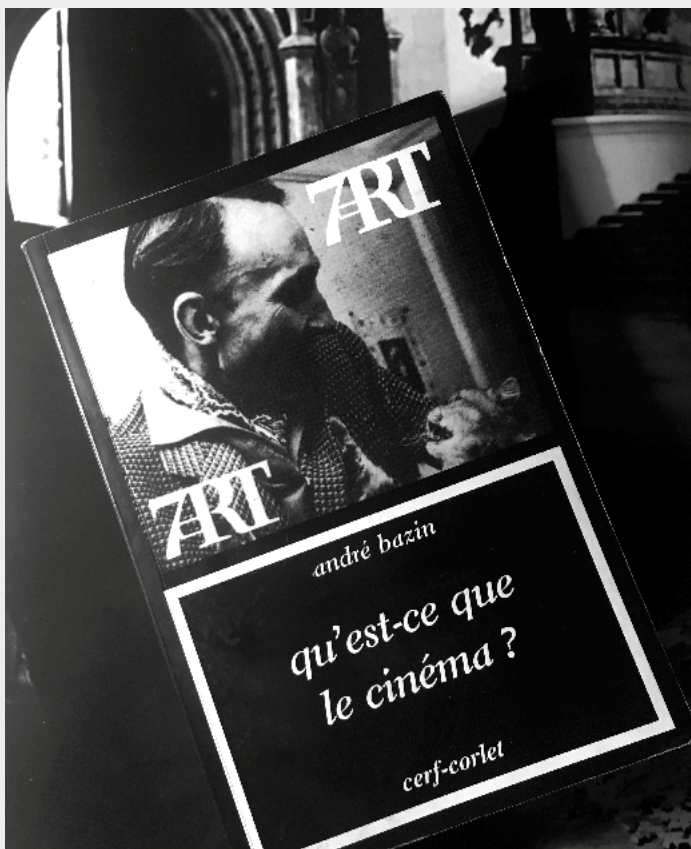


gráfica se desenvuelve a nivel del tema del diálogo, del sonido, de la música, del espectador y sus efectos, entre otros temas; y finalmente, *la Composición*, lugar en el cual nuestro autor define los tipos principales de film y su conformación con la gran pluralidad de formas que asume el cine a través de sus propiedades formales. A todo esto se agrega un breve texto (a modo de epílogo) titulado *El cine de nuestra época*, en el que se exponen ideas tales como el panorama del cine actual y su problemática realista para con las nuevas formas de expresión cultural, las ruinas de las antiguas creencias y la necesidad de redefinir el término de *Realismo*, el cine frente a esta nueva forma de reivindicar la realidad en el cine.

La reflexión general que hace Kracauer a través de las páginas de sus reflexiones lo lleva a pensar al cine como una *visión del mundo*, es decir, como una modalidad de la existencia humana. La pureza de la representación de la realidad, a partir de medios de registro, como lo son la fotografía o el cine, conducen a una especie de actitud positivista que aspira a una representación fiel de la realidad al grado de intentar alcanzar un cierto grado de *objetividad* en

la imagen captada que permita explicar la realidad al margen de cualquier elemento interpretativo (formativo) que nos llevará a dislocar el realismo de la reproducción. El principio estético básico para definir el registro de la imagen a través del medio fotográfico, exigiría acercarse lo más posible a un registro de la naturaleza al margen de una tendencia formativa que siempre busca la creación artística, a partir de una especie de deformación de la realidad. En el cine encontraríamos un caso muy similar, rechazar la tendencia formativa (más no la importancia de la técnica) de la deformación de la realidad física y buscar la aspiración a una riqueza interpretativa a partir de la cercanía con el registro de la realidad física. La tarea propia de este argumento consistiría en hacer del arte cinematográfico no un mecanismo de copia de la realidad, sino, antes bien, lograr en el acercamiento de la realidad física la metamorfosis de la tendencia realista de la apropiación del *alma misma* de las cosas.

Los elementos que relacionan a la fotografía con el cine parten de los mismos estatutos que bien podríamos definirlos en cuatro partes: en primer lugar, las imágenes que nos impresionan como



intrínsecamente fotográficas parecen perseguir el propósito de representar la naturaleza elemental (la naturaleza tal cual es independientemente de la intención de aquel que la capta); en segundo lugar, a partir del alejamiento interpretativo de los mecanismos de representación que nos separen del realismo de la imagen, se tiende a la captación de imágenes casuales, espontáneas, sucesos aleatorios que impregnen de naturalidad a la imagen misma que intenta representarlos; en tercer lugar, sugerir que de esta forma de captación y relación de elementos, la representación de la imagen sugiere *algo interminable* lo cual nos lleva a pensar que en lo accidental o fortuito encontraremos aquel reflejo real de la apariencia y ya no en una especie de ensoñación de totalidad de valores

únicos y significados unívocos de la significación de las cosas; finalmente, se hace alusión a una afinidad hacia lo indeterminado, lo cual hace descansar el carácter interpretativo de la imagen cinematográfica en el objeto mismo y no en la técnica aplicada que altera la conformación realista de la imagen. El objetivo de esta reflexión consiste en una invitación a devolver el papel creativo a la realidad misma.

Interactuar con el mundo a través del cine y sus medios nos llevan a lo que en palabras del propio Kracauer nos lleva al corazón de sus planteamientos: “por más que las imágenes de los momentos materiales sean significativos en sí mismas, no nos limitamos a absorberlas, sino que nos sentimos estimulados a situar lo que nos cuentan en contextos que guarden cierta relación con nuestra conciencia”.<sup>12</sup> El cine es una expresión del significado del mundo que no deja reducir a imágenes unificadas del sentido general de

las representaciones ni tampoco obedece a una tendencia formativa que esté generada únicamente como una especie de estructura prediseñada. El cine, sin trascender su circunstancia *material*, intenta obtener de lo material mismo el elemento de su riqueza representativa. La realidad no se deja reducir a lo visible, como mera forma de percepción, sino que obtiene en su búsqueda del *Realismo* su propia significación en la cercanía para con las cosas mismas.

### El diálogo de dos grandes propuestas a través de sus diferencias: Bazin y Kracauer

A lo largo de esta breve reflexión en torno al tema del *Realismo*, y de la exposición general de la postura de dos de sus grandes

12. SIEGFRIED KRACAUER, *op. cit.*

representantes, es necesario subrayar que aquello que es tan familiar y tan distinto en Bazin y Kracauer consiste en que ambos confían obstinadamente en la realidad bruta como centro de atracción del cine.

Bazin fundamentaba sus reflexiones en una idea que describe el flujo de la vida contra la delimitación del espacio, es decir, que la naturaleza de la vida cotidiana se asimila particularmente por la naturaleza temporal que la constituye y nos permite pensarla como algo que está en constante cambio y cuyo flujo resulta ser la expresión más pura de ella misma, mientras que, paradójicamente, la reproducción cinematográfica que intenta ser una imagen especialmente cercana de esta expresión, obtiene su imagen en un engaño temporal que es traducido por la secuencia sucesiva de imágenes fijas que, desde el fundamento del espacio, intentan generar la representación de realidad, pero, no en vano, dicha reproducción permite crear nuevas posibilidades de la representación de la realidad; mientras que por otra parte, Kracauer afirmaba la espontaneidad de lo real en una especie de oposición con su funcionamiento, es decir, lo real llega a ser tan poderoso que no se deja subsumir al engaño de los elementos formativos que deconstruyen su naturaleza más íntima, que, intentando generar una especie de poética del cine, se demarcan de las riquezas de la traducción de lo real en la representación de la imagen cinematográfica.

Ante la reflexión de Bazin, el cine hace emerger la verdad íntima de lo real en su propia representación, es decir, el cine tiene la gran virtud (y en eso le va el ser llamado un arte) de traspasar la reproducción mecánica de las cosas ante técnicas de narración, como lo puede ser la relación de los distintos tipos de plano para con las múltiples formas de montaje y todo el conjunto de elementos formativos que intentaría diseñar el carácter nove-

doso del cine, para conseguir una lógica contundente de creación de universos que están alojados ante las riquezas detrás de la imagen misma en su situación espacial, o dicho técnicamente, las grandes virtudes detrás de un *plano secuencia* bien logrado. En Kracauer, el cine restituye la realidad de los hechos en una búsqueda incesante de su propio sentido que solo lo alcanzará cuando atienda a su propia naturaleza, es decir, cuando la redención de la realidad le venga dada por su capacidad de encontrar todos los elementos creativos de su producción en la incesante búsqueda de valores que ofrece la imagen misma al margen de cualquier engaño formal producto de métodos que sólo enturbian la compenetración del mundo mismo en su imagen más pura (v.gr. el provocativo realismo, difícil de soportar, de las imágenes en un rastro a orillas de París expuesto en el cortometraje *Le sang des bêtes* (1949) de George Franju, en el que la simpleza de las imágenes de algo tan cotidiano como lo es la matanza de reses en un rastro que, sin enturbiar el discurso real de las tomas, dejaba ver actos atroces de la vida cotidiana ante un escenario de fondo que dibujaba las imágenes más poéticas de la belleza arquitectónica de París y todo lo que esta conlleva... es decir, el realismo surge de entre aquellas escenas como la relación directa para con la imagen más que la relación directa para con las cosas representadas).

Los objetivos alcanzados de la teoría del realismo en Bazin tienden a describir una *participación*, es decir, una cercanía para con el axioma fundamental del cine ligado al fundamento del espacio; mientras que en las reflexiones generales de Kracauer nos encontramos con un realismo que describe una especie de *documentación* de la *verdad de las cosas* y la *realidad de los hechos*, es decir, en una especie de objetividad imposible como hecho pero legítima como condición que busca su realización.

## Bibliografía

- Altman, Rick. *Los géneros cinematográficos*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Andrew, Dudley. *The major Film Theories*. London: Oxford University Press, 1976.
- Bazin, André. *Qu'est-ce que le cinéma?* Paris: CERF, 1957/2002.
- Braudy, Leo and Cohen, Marshall. *Film Theory and Criticism. Introductory Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Casetti, Francesco. *Les Théories du cinéma depuis 1945*. Paris: Nathan cinéma, 1993/2000.
- Coleman, Felicity. *Film Theory and Philosophy. The Key thinkers*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009.
- Comolli, Jean- Louis and Sorrel, Vincent, *Cine, modo de empleo. De lo fotoquímico a lo digital*. Argentina: Manantial, 2015.
- Kracauer, Siegfried. *Teoría del cine. La redención de la realidad física*. Barcelona: Paidós, 1960/2006.
- \_\_\_\_\_. *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*. Barcelona: Paidós, 1947/2002.
- Quintana, Ángel. *Fábulas de lo visible. El cine como creador de realidades*. Barcelona: Acan-tilado, 2003.
- Stam, Robert. *Teoría del cine. Una introducción*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Wartenberg, Thomas and Curran, Angela (eds). *The philosophy of film. Introductory text and readings*. United Kingdom: Blackwell publishing, 2005.



# DEL FIN DEL MUNDO Y DE LO ÚNICO SIN FIN

Así en el fin del mundo  
 aunque nada sea tu destino  
 al borde del filo en una mordida de cielo  
 y estancado en el cenit de una manzana  
 Moldeando caminos  
 pavimentando tu dorso  
 encontrando en el entalle de tu tiempo  
 las horas de cada cuarta de tu piel  
 Vienes en ellas  
 y ella deviene  
 Una flor y mil rostros deshojados  
 cordialidad en cien pétalos al cuello  
 Espejo de cera  
 Ojos pulidos  
 en cada rincón de una risa perdida  
 la polvareda de tu comisura encontrada  
 El encanto ido  
 retorna desdicha  
 feliz de ser el encono que comienza  
 penando por el cariño que se acaba  
 Virando una loca ironía  
 trastabillada cuerda cabeza  
 Se repiten los pómulos  
 enrojecen las palabras  
 Al sur de cada gota de sudor que viertes  
 se surcan tus mejillas de lágrimas  
 Perdidamente sonoro  
 sonoramente encontrada  
 cada vez  
 cada siempre  
 nos desencontramos  
 o nos desperdemos  
 Atinadamente hallaste en nadie  
 lo que vereda adentro  
 cuando de no hallar en nada tu destino  
 lo desencontraste en la desatinada  
 singular rareza de un encuentro

---

\* Damián  
 Amezola  
 González

# DE LA MELANCOLÍA A LO POLÍTICO.

## *Breve guía de lectura por la obra de Roger Bartra*

ISRAEL COVARRUBIAS GONZÁLEZ\*

\* Doctor en ciencia política por la Universidad de Florencia, Italia. Profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

**Resumen:** El artículo describe y discute el impacto de una parte de la obra del sociólogo mexicano Roger Bartra para la teoría política que se ha producido en México en las cinco últimas décadas. Bartra es un autor que ha producido formas de comprensión originales y mapas teóricos significativos (de ahí que sea definible como un cartógrafo) sobre el poder en contextos de rápida transformación política. En particular, intentaremos delinear los rasgos teóricos de la “aporía constitutiva” que subyace a la formación histórica del poder en algunas de sus direcciones de reproducción, y que en Bartra cobran forma a través de sus discusiones sobre la dimensión simbólica del poder, la melancolía y lo político.

**Palabras clave:** Melancolía, otredad, transgresión, ley, poder.

*Abstract: The article describes and discusses the impact of a piece of work by mexican sociologist Roger Bartra on the political theory he has produced in Mexico in recent decades. Bartra is an author who has produced original forms of understanding and meaningful theoretical maps (of which he is definable as a cartographer) on power in contexts of rapid political transformation. In particular, we will attempt to delineate the theoretical features of the “constitutive aporia” that underlies the historical formation of power in some of its directions of reproduction, and that in Bartra take form through its discussions on the symbolic dimension of power, melancholy and the political.*

*Keywords: Melancholy, otherness, transgression, law, power*

## Introducción

La obra de Bartra se inscribe abiertamente en una serie de indagaciones históricas, sociológicas y antropológicas sobre las diversas caras que ha adoptado el poder político y el poder social en México. Como la mayor parte de sus lectores reconocen, su énfasis ha sido el campo de la antropología, pero sería parcial e injusto con su obra y con el propio autor, determinar exclusivamente sus aportaciones teóricas al campo antropológico.<sup>1</sup>

Sus aportaciones teóricas a través de diversos campos disciplinarios y diseminadas en sus múltiples reflexiones acerca de la relación entre melancolía y otredad, que efectivamente fueron formuladas en su inicio en campo antropológico, han terminado por establecer los contornos de una suerte

de teoría general de la política donde los fenómenos y las categorías necesarias para explicar el peso determinante de las redes de mediación política serán, sin duda, una de sus contribuciones centrales para el campo de la teoría política mexicana, y me aventuro a decir que también para la teoría política latinoamericana. En el campo de reflexión sobre las mediaciones simbólicas y sociales del poder, es donde encontramos su original teorización sobre el núcleo ausente de la democracia, que para el caso mexicano, podríamos inferir de su trabajo, adoptará siempre y de manera metafórica

*Bartra es un autor inclasificable para la pretensión tanto universitaria como política que quiere delimitar con "claridad" los universos de interpretación, análisis y explicación de las realidades...*

una forma "larvaria" (*axolote*) al momento de su constitución, pero que a pesar de que resulta "aterradora en su sencillez",<sup>2</sup> esta "forma sin forma" no ha sido incapaz de definirse a partir y en contra de toda la complejidad que la constituye.

El argumento central de este artículo sostiene que el interés de este autor por la figura del "otro", así como por el fenómeno de la melancolía, hacen suponer que nos encontramos frente a una obra que partió de un presupuesto analítico que hizo suyo el carácter de *incompletud*, unido a la

*indecibilidad* intrínseca a cualquier forma de representación de lo político, más de la política, aunque este último terreno jamás será ajeno en muchos pasajes de su obra. Así, este rasgo será fundamental para comprender los fracasos y los frenos al desarrollo de un supuesto "ethos" pro-democrático en ciertas situaciones o

contextos políticos de gran dinamismo social, y que dejaría de lado las suposiciones teleológicas de que el atraso económico y político de ciertas naciones y Estados es efecto de su profundo desarraigo con las formas "modernas" o "modernizantes" de organización y reproducción de la política.

## La escritura de la política, la política de la palabra

Roger Bartra (1942) es un ejemplo exitoso de las formas impolíticamente incorrectas desde el punto de vista académico, pero

1. Por ejemplo, véase la variedad de temas y campos disciplinarios de su trabajo, en la serie de ensayos que le han dedicado a su obra en MABEL MORAÑA e IGNACIO M. SÁNCHEZ PRADO (comps.), *Democracia, otredad, melancolía. Roger Bartra ante la crítica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).
2. ROGER BARTRA, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* (México: Debolsillo, 2006), 62.

también intelectual y político en México. Es un caso contrario a la extendida creencia en el contexto académico mexicano de que es necesario el “bautizo” o la “afiliación” a cierto tipo de institución cultural, académica o política para poder subsistir con decoro en el ámbito de las ideas y los debates culturales, así como en el de la investigación y la docencia; pero es además un caso alejado de la “radicalidad” académica de las posiciones del dandista que se propone “estar en contra” de los usos compartidos y obligados en la manera de recepción y desarrollo de las reglas de la objetividad, de las teorías y de las prácticas de la investigación.

Bartra expresa la posibilidad de “habitar” en los márgenes de las corrientes más socorridas de explicación de las realidades sociales y políticas mexicanas, además de mantenerse críticamente en el espacio vital de la contracultura y la radicalidad mucho antes del parteaguas que produjo el “activismo” académico posterior al movimiento estudiantil de 1968. Por ello, confirma la posibilidad de volverse un animador cultural que no renuncia al desarrollo de un ambicioso programa de investigación académica que logra conectarse con los pliegues de la cultura y el debate intelectual. Es, en pocas palabras, un autor que “pertenece sin pertenecer” a la doble adscripción de escribir sobre la política en tanto fenómeno descifrable por medio de los enfoques propios de las ciencias sociales, y de ser partícipe en el campo de la política de la palabra, con intervenciones orales o escritas que den cuenta o que respondan a la “instantánea” del momento político.<sup>3</sup>

Trabajar a partir de los márgenes de esta doble inscripción de discursos y

prácticas, también supone observar la distancia de este autor frente al impacto que tenía la “práctica militante” de los saberes hacia la tradicional ciencia de “salón” o de “cubículo”, común en el contexto post 68. De tal modo, se puede sugerir que Bartra es un autor inclasificable para la pretensión tanto universitaria como política que quiere delimitar con “claridad” los universos de interpretación, análisis y explicación de las realidades político-sociales de una y otra orilla, pero que al hacerlo terminan por fusionarse y perder la distinción que las separa. En una entrevista que sostuvo con Christopher Domínguez Michael, éste termina por definirlo como un “interprete de las mutaciones”.<sup>4</sup> En específico, puede ser considerado un intérprete de las transformaciones que han tenido lugar en los campos sociales y políticos de México en el periodo que comienza desde mediados de los años sesenta y llega hasta nuestros días.

La especificidad de Bartra en el ámbito de la teoría política es que sus aportaciones conceptuales (*in primis*, la categoría de melancolía y su corrosivo desarrollo histórico) se mantienen alejadas de la formación de una teoría omnicompreensiva que explique la totalidad histórica de las múltiples realidades políticas mexicanas. Junto a este elemento, tenemos a un autor que ha llevado la repetición a un rango inédito de composición y descomposición (“deconstrucción”) de sus artículos en diversas fuentes y lugares.

Bartra es un académico que le gusta proponer problemas y vías de indagación, con lo que se vuelve un autor en campo universitario que no ofrece ni otorga respuestas contundentes o demasiado fuertes a esas interrogantes. Para usar una metáfora que es constante en muchas de

3. Por ejemplo, recientemente debatí sobre la definición de las clases medias y de la pobreza con el investigador de El Colegio de México, Gerardo Esquivel.

4. CHRISTOPHER DOMÍNGUEZ MICHAEL, “Roger Bartra: el intérprete de las mutaciones”, en *Letras Libres*. 167 (2012), 68-75.

sus páginas —y donde están contenidos más de cincuenta años de trabajo ininterrumpido—, es posible sugerir que su obra y su *estilo académico* mantiene una semejanza constitutiva con aquellas: “[...] abejas descarriadas o, mejor, como una especie mutante de murciélagos melancólicos agarrados firmemente a las grietas, alertas a los rumores que ascienden hasta ellos pero temerariamente ciegos ante el abismo que se abre debajo”.<sup>5</sup>

De igual modo, el autor pertenece a una generación de académicos cuidadosos con los usos del lenguaje en muchas de sus expresiones,<sup>6</sup> no sólo cuando se trata de la lengua escrita;<sup>7</sup> y entre los que se encuentran académicos tan dispares en términos ideológicos y académicos como Arnaldo Córdova, Octavio Rodríguez Araujo, Sergio Zermeño, Diego Valadés, Jorge Carpizo, Jorge Alonso, Néstor García Canclini, Lorenzo Meyer, Rolando Cordeira, entre muchos otros. Además, son tal vez dos generaciones de académicos que fueron testigos desde su inicio del proceso de cambio político en dirección democrática de México. Por ello, su lectura es necesaria para comprender los avatares y experimentos con la democracia en México, ya que sus obras son ventanas que dejaron ver o por lo menos anunciaron las tonalidades del tipo de cambio político producido en México.

En este sentido, Roger Bartra tiene una bibliografía abundante. Una “guía” contemporánea de lectura sobre este tópico podría comenzar con la compilación de sus artículos en *La democracia ausente. El pasado de una ilusión*, y que recupera (pero además agrega) un conjunto de textos ya publicados bajo el título de *El reto de la izquierda*.<sup>8</sup> De igual modo, para observar algunas de sus inquietudes sobre los cambios políticos a partir de los años noventa, hay que revisar su libro *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*,<sup>9</sup> donde explica algunos ángulos de la caída (y posterior fragmentación) de la tradicional “unidad” en lo nacional y en el orden estatal que legitimó gran parte de la escena política de México entre los años cuarenta y los años ochenta del siglo XX, comenzando con el lastre que significó el nacionalismo revolucionario. Luego, se puede seguir con *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*,<sup>10</sup> donde hay algunos capítulos que se repiten de su libro de 1999, pero que dispuestos en otro orden categorial, explican los efectos de la condición postmexicana en la primera década de nuestro siglo. Como corolario, se puede leer su brevísimo libro *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana*.<sup>11</sup> Asimismo, sobre la pareja derecha-izquierda, que es una articulación teórica pero sobre todo histó-

5. ROGER BARTRA, *Territorios del terror y la otredad* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 38.

6. En este sentido no es fortuita su incorporación como miembro numerario de la Academia Mexicana de la Lengua.

7. De este modo, se vuelve difícil suponer que Roger Bartra es un “buen” ensayista o una “pluma” elegante en los debates políticos mexicanos de las últimas cuatro décadas, pues esto nos dejaría con una idea muy flaca y sin mucho conocimiento de causa de su reflexión y sobre todo de sus aportaciones en campo de ciencias humanas y sociales.

8. ROGER BARTRA, *La democracia ausente. El pasado de una ilusión* (Ciudad de México: Océano, 2000); y ROGER BARTRA, *El reto de la izquierda* (Ciudad de México: Grijalbo, 1982).

9. ROGER BARTRA *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana* (Ciudad de México: Océano, 1999).

10. ROGER BARTRA, *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana* (Ciudad de México: Temas de Hoy, 2007).

11. ROGER BARTRA, *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012).



lo político y la sociedad en general a través de las narrativas contemporáneas en ámbito de ciencias sociales y humanas; con un pie en el pensamiento continental y con otro en el mundo anglosajón, podríamos decir que la metáfora en su discurso, además de su capacidad heurística y descriptiva, juega como un dispositivo que empuja a la formación de conceptos.<sup>14</sup> En este sentido, no se encuentra tan distante de dos autores

contemporáneos fundamentales en los estudios sobre el poder como lo son Michel Foucault y Giovanni Sartori, a pesar de la lejanía de uno del otro, y quizá muy a pesar de la reticencia del propio Bartra sobre estos dos autores.

La metáfora es un campo conceptual de *variabilidad* que sólo puede mantener su desarrollo a condición de volverse *constante*. Así pues, esta forma paradójica de semantización no es tan clara “a primera vista” en sus escritos tempranos que publica a lo largo de los años setenta, y que mantienen una abierta filiación “marxista”. Véase, por ejemplo, *Breve diccionario de sociología marxista; Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico; y El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación*.<sup>15</sup> Sin embargo,

✎ **Fernanda Macedo.**  
Título:  
*Sin título.*  
Técnica:  
tinta sobre  
fabriano,  
2015.

rica donde su trabajo ha generado cierta polémica, puede consultarse su libro *La fractura mexicana. Izquierda y derecha en la transición democrática*,<sup>12</sup> cuyo capítulo final, “Memorias de la contracultura”, ofrece un pincelazo autobiográfico de su juventud. Asimismo, véanse sobre este mismo tema las dos compilaciones que coordina: *Izquierda, democracia y crisis política en México*, y *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*.<sup>13</sup>

### La metáfora como método de análisis

El uso constante de la metáfora en el trabajo de Roger Bartra puede corresponder con la institución de un “estilo” de indagación sobre la política que forzosamente tiene que pasar por los espacios “no colonizados” de las semánticas que (a)bordan

12. ROGER BARTRA, *La fractura mexicana. Izquierda y derecha en la transición democrática* (Ciudad de México: Debate, 2009).

13. ROGER BARTRA, (comp.), *Izquierda, democracia y crisis política en México* (Ciudad de México: Fundación Friedrich Ebert Stiftung-Nuevo Horizonte Editores, 2007); y Bartra, Roger, (comp.), *Gobierno, derecha moderna y democracia en México* (Ciudad de México: Fundación Konrad Adenauer Stiftung-Herder, 2009).

14. ¿Por qué pensar la metáfora como dispositivo? Básicamente porque el lenguaje es un dispositivo, no opera a través de ellos. Cfr. Giorgio AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006), 21.

15. ROGER BARTRA, *Breve diccionario de sociología marxista* (Ciudad de México: Grijalbo, 1973); ROGER BARTRA, *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico* (Ciudad de México: Grijalbo, 1975); y ROGER BARTRA, *El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación* (Ciudad de México: ERA, 1978).

los contenidos de estas obras —a pesar de perderse en las modalidades de nombrar tan queridas a los marxistas de entonces y casi extintas en la actualidad— sí anuncian lo que será la constante académica de los usos específicos de la metáfora en su obra a lo largo de los años ochenta y noventa. Ya en el “Prólogo” de su *Breve diccionario de sociología marxista*, anuncia esta “provocación” que deviene constante en su reflexión:

Este breve diccionario es ante todo un experimento, y en cierto modo debe ser calificado como un antidiccionario. Generalmente un diccionario es el producto de un cuerpo colegiado y altamente calificado que de alguna manera se erige en autoridad máxima en la materia y emite en forma alfabética un veredicto sobre varios centenares de conceptos.

Aquí, por el contrario, se ha tratado de comenzar la elaboración de un diccionario antidogmático y antiacadémico, intento que resulta evidentemente un tanto paradójico. Ha nacido de la necesidad de intentar contrarrestar la influencia de manuales marxistas de divulgación que han producido un cierto anquilosamiento en el pensamiento marxista contemporáneo, especialmente en América Latina.<sup>16</sup>

La metáfora como operación metodológica es más clara en la serie de libros elaborados en las dos últimas décadas del siglo pasado. Veamos el cambio semántico en su obra: *Las redes imaginarias del poder político*; *La jaula de la melancolía*. *Identidad*

y *metamorfosis del mexicano*; *El salvaje en el espejo* y *El salvaje artificial* que después fueron editados como *El mito del salvaje*; los ya citados *La democracia ausente*. *El pasado de una ilusión* y *La sangre y la tinta*. *Ensayos sobre la condición postmexicana*; así como *El duelo de los ángeles*. *Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*.<sup>17</sup>

Su estilo de escritura sobre los procesos políticos contemporáneos se vuelve un método que, basado en el uso conceptual de la metáfora, quiere desplazarse por afuera del campo de las clasificaciones disciplinarias e ideológicas, al grado de subvertirlas en distintos tiempos y espacios. En este sentido, vale la pena detenerse un momento sobre un hecho fundamental que una y otra vez está presente en este autor, y no sólo como académico sino también como animador cultural, como fue el caso de *El Machete*, revista de la cual fue director en el seno del Partido Comunista Mexicano. Al respecto, Rodríguez Ledesma apunta que:

[...] La edición de *El Machete* (mayo 1980) fue un intento de darle nuevos y más amplios horizontes a la discusión dentro de esa esfera política, fue una publicación que apoyó la línea democratizadora y modernizante dentro del Partido Comunista Mexicano. La irreverencia fue uno de los estilos de la nueva revista dirigida por Roger Bartra; sin embargo, para parte del público que quería identificarla como el órgano oficial del PC el tono con el que se abordaban ciertos temas era imposible de aceptar. Muchos la consideraron un intento revisionista, contrarrevolucionario y demás denuestos propios de

16. *Op. cit.*, BARTRA, *Breve diccionario de sociología...*, 7.

17. ROGER BARTRA, *Las redes imaginarias del poder político* (Ciudad de México: ERA, 1981); ROGER BARTRA, *El mito del salvaje* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011); ROGER BARTRA, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno* (Valencia: Pre-Textos, 2004); BARTRA, *La jaula de la melancolía*, *op. cit.*; BARTRA, *La democracia ausente*, *op. cit.*; BARTRA, *La sangre y la tinta*, *op. cit.*

la atmósfera stalinista y dinosauria que aún impregnaba a sectores de la izquierda mexicana.<sup>18</sup>

Sobre el mismo tópico, en la “Nota a la presente edición” del 2000 de su libro *El reto de la izquierda*, Roger Bartra ha señalado que:

La publicación de la revista *El machete*, que colocó a la democracia en el centro de su línea editorial, me atrajo la crítica áspera de compañeros cuyo abandono posterior de los dogmas es indudable. Para que el lector tenga una idea de las dificultades y el aislamiento que a principios de los años ochenta enfrentaban la defensa de la democracia “formal” y la discusión de temas nuevos en el seno de la izquierda, citaré algunos ejemplos sintomáticos. Enrique Semo, el intelectual orgánico más influyente del Partido Comunista Mexicano (PCM), me acusó de ser parte del “nuevo reformismo” y del “eurocomunismo de derecha”. Amalia García, destacada funcionaria de ese partido, apoyó un proyecto de resolución en 1981 a la Conferencia del Distrito Federal del PCM en el que se extrañaba por la autonomía de *El Machete* y acusaba a la revista de haber desarrollado “un estilo incorrecto”. Jorge G. Castañeda defendió esta propuesta y me denunció públicamente por no asistir a las reuniones de la burocracia partidaria, por no colaborar en la redacción de documentos oficiales; también me acusó de “falsificación” y de no estar afiliado al sindicato universitario. Raúl Trejo Delarbre criticaba a la revista por ser “un foro de debate abierto”

(propio de la prensa liberal), por ser afrancesada y eludir “el debate de los problemas nacionales fundamentales” y por “simplificar los problemas en aras de la frivolidad y el espíritu jocosos”. Gustavo Hilares, otro funcionario del PCM, me acusaba de querer “un partido que pueda dar cobijo a todos los malos instintos reformistas”.<sup>19</sup>

## Temas y problemas

Su carácter radicalmente plural, lo transforma en un autor poliédrico a fuerza de resolver la querrela sobre la atribución de los vaivenes ideológicos con fuertes dosis de ironía y audacia académica; declarado contracultural en campo académico, herético en ámbito político, representa un modo de habitar la universidad mexicana que simplemente ha dejado de ser. Y esto también está presente en la elaboración de sus obras más célebres donde encontramos un esfuerzo poco común de elaboración explicativa que ofrecerá alrededor de las preocupaciones contemporáneas sobre la obediencia en México y su relación “esquizoide” con la ley, sus dispositivos y desarrollos en distintas experiencias históricas del pasado contemporáneo (y no tan próximo) del país, lo que deja entrever el interés que tiene por los reversos culturales y políticos que generan los mitos y las formas simbólicas del poder y el orden político. ¿Qué otro estatuto tendría su interés por el tema de la melancolía y su realización pero sobre todo su “des-realización” en la política?

De hecho, podríamos sugerir que sus diversos trabajos en torno a la melancolía tienen su razón de ser en el hecho de que este fenómeno en México cubre una

18. XAVIER RODRÍGUEZ LEDESMA, “Follaje de tinta: revistas y suplementos culturales en México (1968-2000)”, en *Metapolítica*, vol. 6, 24-25, (2002), 90.

19. BARTRA, *La democracia ausente*, op. cit., 13-14.



parte relevante del espacio político de las formas “ordinarias” de transgresión, y que encuentran una expresión acuciante en el uso fetichizado de la ley y en general del orden jurídico-político que se distancia del uso apropiado (y deseable) que supone su llamado y consolidación.

Para aproximarse a estos tópicos, se puede comenzar con su célebre libro *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* de 1987, donde desmenuza las formas de interpretación de la idea de nación, su mitologización, y los rasgos esenciales de lo que llamará la condición mexicana, sobre todo su “pathos” cultural descrito por intelectuales e ideólogos en diversas épocas del siglo XX. En este libro, su autor intenta hacer una lectura teórica sobre la importancia de la dimensión simbólica de la política, ya que la jaula de la melancolía es una metáfora de la jaula del poder, del autoritarismo y de su capacidad de reproducción. Su lectura no queda anclada en la estación culturalista más socorrida (en semánticas como la “del agachado”), sino también es capaz de capturar los significantes “flotantes” que aparecen por aquí y por allá cuando se trata de dar cuenta de la nación y de lo nacional.

Si el eje de su reflexión sobre la melancolía es el fenómeno del eclipse de la ley en un contexto histórico y político donde sus usos han sido una obsesión constante, por lo menos desde el siglo XIX, con relación a la esperanza de que produjera un umbral “sólido” de expectativas en torno al mantener “juntos” o “unidos” a las distintos frentes que componen la comu-

*El uso constante de la metáfora en el trabajo de Roger Bartra puede corresponder con la institución de un “estilo” de indagación sobre la política que forzosamente tiene que pasar por los espacios “no colonizados” de las semánticas que (a)bordan lo político...*

nidad política mexicana, Bartra advierte (y estudia) el impacto de las oposiciones culturales y cotidianas entre gubernamentalidad y conflicto en el interior del Estado contemporáneo mexicano; sobre todo en términos de operatividad (o como a él le gusta decir, en términos de mediaciones políticas) en el terreno histórico-social. En este sentido, pueden consultarse también la recopilación de estudios *Transgresión y melancolía en el México colonial*, y sus dos obras más acabadas, desde un punto de vista teórico, sobre la melancolía: *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* y *El duelo de los Ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*.<sup>20</sup>

Su obra y su magisterio lo colocan como un cartógrafo contemporáneo de la indagación política,<sup>21</sup> aunque el impacto de sus aportaciones para las ciencias sociales mexicanas (pero también latinoamericanas) está aún por ser desmenuzado y discutido por lo menos a partir de su trabajo escrito que ya suma poco más de 50 años de producción, y de su enseñanza a través

20. ROGER BARTRA (recopilación), *Transgresión y melancolía en el México colonial* (Ciudad de México: UNAM, 2004); ROGER BARTRA, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* (Barcelona: Anagrama, 2001); y ROGER BARTRA, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno* (Valencia: Pre-Textos, 2004).

21. Cfr. ISRAEL COVARRUBIAS GONZÁLEZ, “Introducción: Ideas y presencias de la teoría política contemporánea en América Latina”, en *Figuras, historias y territorios. Cartógrafos contemporáneos de la indagación política en América Latina*, coord. ISRAEL COVARRUBIAS GONZÁLEZ (Ciudad de México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Publicaciones Cruz, 2015), 9-19.

de sus tesis y sus seminarios. Aquí, sólo me he limitado a dar cuenta de un par de temas que sobresalen de su obra.

Termino con dos citas. La primera es de Roger Bartra sobre su trabajo y que resume su magisterio y sus aportaciones:

En perspectiva, hay una serie de saltos en mi vida, en muchos casos saltos peligrosos, saltos mortales... Estuve sumergido y me escapé de la arqueología mexicana, después estuve sumergido en el agrarismo y me fui después al estudio de los sistemas políticos, los problemas del carácter nacional. Tuve mis crisis, brinqué a dos líneas paralelas, el mito del salvaje y la melancolía. También decidí que quería terminar con estas líneas y me fui a estudiar –en el que fue posiblemente el salto más peligroso– temas de neurobiología y cultura. Esta es una característica poco académica. En la academia, que es de donde yo vivo, esos saltos no se hacen; uno escoge un tema y se dedica toda la vida a eso. También en muchos medios intelectuales se adopta una línea y ya. En cambio, yo he estado dando saltos y siempre me he preguntado si esos ha sido benéfico o no.<sup>22</sup>

La segunda es de George Steiner, que habla de la necesaria forma que determina la formación de una escuela y de la influencia de un pensador en el mundo académico de nuestros días:

La enseñanza auténtica puede ser una empresa terriblemente peligrosa. El Maestro toma en sus manos lo más íntimo de sus alumnos, la materia frágil e incendiaria de sus posibilidades. Accede a lo que concebimos como el alma y las raíces del ser, un acceso del cual la seducción erótica es la versión menor, si bien metafórica. Enseñar sin un grave temor, sin una atribulada reverencia por los riesgos que comporta, es una frivolidad. Hacerlo sin considerar cuáles puedan ser las consecuencias individuales y sociales es ceguera. Enseñar es despertar dudas en los alumnos, formar para la disconformidad. Es educar al discípulo para la marcha (“Ahora, dejadme”, ordena Zaratustra). Un maestro válido debe, al final, estar solo.<sup>24</sup>

## Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006.

Bartra, Roger. *Breve diccionario de sociología marxista*. Ciudad de México: Grijalbo, 1973.

\_\_\_\_\_. *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*. Ciudad de México: Grijalbo, 1975.

\_\_\_\_\_. *El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación*. Ciudad de México: ERA, 1978.

\_\_\_\_\_. *Las redes imaginarias del poder político*. México: ERA, 1981.

22. MICHAEL DOMÍNGUEZ, “Roger Bartra: el intérprete...”, *op. cit.*, 75.

24. GEORGE STEINER, *Lecciones de los maestros*. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-Siruela, 2007), 101-102.

- \_\_\_\_\_. *El reto de la izquierda*. Ciudad de México: Grijalbo, 1982.
- \_\_\_\_\_. *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*. Ciudad de México: Océano, 1989.
- \_\_\_\_\_. *La democracia ausente. El pasado de una ilusión*. Ciudad de México: Océano, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Otro*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- \_\_\_\_\_. *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- \_\_\_\_\_. (recopilación). *Transgresión y melancolía en el México colonial*. Ciudad de México: UNAM, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Ciudad de México: Debolsillo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*. Ciudad de México: Temas de Hoy, 2007.
- \_\_\_\_\_. (comp.). *Izquierda, democracia y crisis política en México*. Ciudad de México: Fundación Friedrich Ebert Stiftung-Nuevo Horizonte Editores, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La fractura mexicana. Izquierda y derecha en la transición democrática*. Ciudad de México: Debate, 2009.
- \_\_\_\_\_. (comp.). *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*. Ciudad de México: Fundación Konrad Adenauer Stiftung-Herder, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El mito del salvaje*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Territorios del terror y la otredad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Covarrubias González, Israel. "Introducción: Ideas y presencias de la teoría política contemporánea en América Latina", en *Figuras, historias y territorios. Cartógrafos contemporáneos de la indagación política en América Latina*, Coordinado por Israel Covarrubias González, 9-19. Ciudad de México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Publicaciones Cruz, 2015.
- Domínguez Michael, Christopher. "Roger Bartra: el intérprete de las mutaciones", en *Letras Libres*, 167 (2012) 68-75.
- Rodríguez Ledesma, Xavier. "Follaje de tinta: revistas y suplementos culturales en México (1968-2000)", en *Metapolítica*, vol. 6, 24-25, (2002) 90.
- Steiner, George. *Lecciones de los maestros*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica-Siruella, 2007.

# SOCIALIZACIÓN Y EDUCACIÓN: *contradicciones de la modernidad*

GUADALUPE ANGULO BARBOZA\*

\* Pasante de la licenciatura en sociología de la Universidad de Guadalajara.

**Resumen:** El trabajo sostiene que los sistemas educativos, tienen como base, en su discurso, la teoría sociológica de la educación funcionalista, la cual plantea que la educación, tiene una función de carácter social: formar e integrar las generaciones de acuerdo a las funciones requeridas a través de la socialización como proceso de reproducción que garantiza el orden social. Sin embargo, dichos sistemas carecen de condiciones necesarias para lograr tal proceso porque existen contradicciones al interior de dicho sistema que dificultan el desarrollo de la socialización.

**Palabras clave:** Sociología Funcionalista, Sistema educativo mexicano, contradicciones, socialización.

*Abstract.* The paper argues that the educational systems are based on the sociological theory of functionalist education, which states that education has a social function: to train and integrate the generations according to the functions required to through socialization as a process of reproduction that guarantees social order. However, such systems lack the necessary conditions to achieve such a process because there are contradictions within the system that hinder the development of socialization.

*Keywords:* Functionalist Sociology, Mexican Education system, contradictions, socialization.

## Introducción

La educación es un proceso mediante el cual se forma en los alumnos, aptitudes, actitudes y una serie de valores, que posteriormente servirán como base para la integración social. Es a través de la acción educativa como las generaciones adultas transmiten los conocimientos a las nuevas generaciones.<sup>1</sup> Este es uno de los principales objetivos de la sociología funcionalista: la reproducción social. Desde ésta, la socialización se entiende como un proceso por el cual las personas aprenden a conformarse a las normas sociales vigentes de cada medio social;<sup>2</sup> a través de él, se hace posible la permanencia de una socie-

1. ÉMILE DURKHEIM, *Educación y sociología* (México: Coyoacán, 1996).

2. FERNANDO ORTEGA GONZÁLEZ, A. Et al, *Manual de Sociología de la Educación* (Madrid: Visor, 1989), 138.

dad y la transmisión de su cultura de una generación a otra. Es el proceso en el cual el individuo se integra a la sociedad, o se hace social. De esta manera la socialización se entiende como un “proceso ontogénico por el que el individuo internaliza la sociedad, el mundo social en torno suyo”.<sup>3</sup> Según esta sociología, es a través del proceso educativo como la educación cumple su deber: la reproducción del orden social.

Sin embargo, en la modernidad, esta socialización no se logra plenamente porque existen incongruencias en los sistemas educativos que dificultan dicho proceso. Tales incongruencias se refieren a que en el discurso educativo, se pretende garantizar la socialización, pero en la práctica no se lleva a cabo porque los planes educativos tienen problemas de operación, los programas educativos se imponen sin tomar en cuenta elementos de contexto necesarios para su cumplimiento, y porque las teorías educativas no se ponen en práctica en el proceso escolar.

El trabajo se divide en dos apartados, el primero explica las funciones del sistema educativo según el paradigma funcionalista así como sus límites. Después, se hace mención de dichos límites en el modelo basado en competencias presentando algunas de las contradicciones que tiene el sistema educativo mexicano en dos cuestiones: una, la implementación de reformas educativas fallidas y dos, en la incapacidad de crear las condiciones necesarias para que éstas se puedan llevar a cabo. Este apartado se centra en las contradicciones que se gestan entre currículum y didáctica; la relación maestro-alumno o lo que existe detrás de un plan de estudios formal: el “currículo oculto”.<sup>4</sup>

## Funciones del sistema educativo

### a) Sociología de la educación funcionalista

Es común pensar que el proceso mediante el cual el individuo se integra a la sociedad a través de la educación, es concebido desde un panorama funcionalista. La teoría de la sociología funcionalista plantea que todos los sistemas (educativo, religioso, económico y político) forman una función específica en la sociedad. Esta función es como un engrane o eslabón necesario para que estos sistemas puedan interactuar entre sí y puedan funcionar dentro de otro sistema aun mayor: la sociedad. La sociología funcionalista tuvo gran auge al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Según Xavier Bonal, cuando efectivamente tiene lugar el desarrollo de una verdadera perspectiva sociológica de la educación, es a partir de la década de los cincuenta debido al surgimiento tecnológico y económico que hizo que la sociología volteara su mirada hacia la educación y su vínculo con el trabajo. Esta perspectiva funcionalista, “entendió la escuela como una institución del sistema social cuya función básica es mantenerlo. Esta función se lleva a cabo transmitiendo a los educadores conocimientos, valores y pautas de conducta adecuados para la vida social vigente”.<sup>5</sup> Surge entonces un interés sociológico en la educación para analizar las características que la escuela tiene al crear identidades y posiciones sociales en relación al avance económico, los cuales guían el comportamiento público y privado de la oferta y la demanda de educación.

Posteriormente se observó a la educación como un instrumento clave en la política de igualdad de oportunidades y

3. PETER BERGER, y THOMAS LUCKMAN, *Socialización primaria* (Buenos Aires: Ed. Armorrortu, 1972),62.

4. PHILIP JACKSON *La vida en las aulas* (Madrid: Morata, 1920).

5. XAVIER BONAL, *Sociología de la Educación. Una aproximación crítica a las corrientes contemporáneas*. (Barcelona: ed, Paidós, 1998),65.

como factor de desarrollo económico. Sobre ello tuvo puesta su mirada la teoría del capital humano. Dicha teoría planteaba que a mayor escolaridad, los individuos tendrían mayores ingresos y movilidad social. De esta manera la educación no solo impulsaría el desarrollo económico, sino que también reduciría los índices de pobreza, marginación, y delincuencia.

La teoría del capital humano tuvo su declive luego que, a partir de los años setenta, la idea de que la educación erradicaría las desigualdades sociales y generaría crecimiento económico no se cumplió. El problema fue que esta concepción no tenía contemplado el fenómeno de la “sobre-educación” en mercados laborales escasos. Esto es, no analizó la tensión entre la alta demanda de educación y la baja cobertura en el mercado laboral. El discurso de la teoría del capital humano se colapsó luego que datos cuantitativos permitieron afirmar que no es la capacidad intelectual ni los años de educación lo que puede explicar las diferencias salariales, sino el propio funcionamiento del mercado de mismo trabajo. Bonal<sup>6</sup> afirmó que se trataba de una crisis de legitimación del estado capitalista.

#### **b) El Sistema educativo, reproductor de desigualdades sociales**

Desde una sociología funcionalista de la educación, es común pensar que la institución escolar es la encargada de cumplir las demandas nacionales, de formar a los individuos de acuerdo a las exigencias sociales y culturales que se piden bajo títulos

y credenciales escolares. A esto Pierre Bourdieu lo llama capital cultural<sup>7</sup>. Pero Bourdieu utiliza el concepto en un sentido estructural y agencial, no meramente funcional. Piensa que “la institución escolar contribuye en la palabra reproducir la distribución del capital cultural, y con ello, a la reproducción de la estructura del espacio social”<sup>8</sup>. En este sentido “nuestras necesidades culturales son producto de la educación, por ejemplo, museos, conciertos, exposiciones, y lectura. Y las preferencias correspondientes, escritores, pintores, o músicos, están ligados al nivel de institución, evaluando según un título escolar y origen social”<sup>9</sup>. Sin embargo la educación no solo funcionaría como agente de reproducción social, sino también reproduce las grandes desigualdades sociales. Para Bourdieu el sistema escolar tiende a mantener las diferencias sociales existentes “precisamente mediante una serie de operaciones de selección, que separa a los detentores de mayor capital cultural heredado de los que están desprovistos de él”<sup>10</sup>. La conclusión que se desprende de aquí es que los sistemas educativos basados en el funcionalismo, reproducen y legitiman la desigualdad.

Por ejemplo, en el caso de México, se sabe que existe gran desigualdad en el presupuesto educativo nacional, (la mayor parte se encuentra concentrado en Nuevo León, Jalisco y el Estado de México).<sup>11</sup> No hay cobertura suficiente y existe fragmentación e injusticia que genera inequidad educativa. En datos de Izquierdo<sup>12</sup>, se muestra que es claro que las oportunidades

6. *Ibid.*

7. PIERRE BOURDIEU, *Capital cultural, escuela y espacio social* (Madrid: ed, Siglo XXI, 1997), 108.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, 121.

10. *Ibid.*, 110.

11. CARLOS MUÑOZ IZQUIERDO, *El problema de la educación en México: ¿libertad sin salida?* (México: Centros de estudios educativos, 1983), 36.

12. CARLOS MUÑOZ IZQUIERDO, *Origen y consecuencias de las desigualdades educativas* (México: Fondo de cultura económica, 1996).

educativas se encuentran concentradas en el Distrito Federal, también se concluyó que los estudiantes tienden a ser directamente proporcionales a la posición que ocupan en la estratificación social, o en la escala de desarrollo regional, y que a consecuencia de una investigación realizada a los estudiantes de la UNAM concluyeron que:

De acuerdo a la ocupación principal de los padres se refleja la selectividad de los estudiantes, el 12.56 % son hijos de obreros y el 2.55% de campesinos, la suma de ambos representó el 20.1% en las escuelas preparatorias y el 12.6% en las facultades y escuelas profesionales. Esto quiere decir que a pesar que la UNAM es escuela gratuita no tiene alcance para todos los grupos sociales, por lo tanto otros establecimientos públicos tienen mayor discriminación.<sup>13</sup>

En este sentido no hay movilidad social, y debido a eso el sistema educativo no actúa como amortiguador de las desigualdades culturales. Según Izquierdo, se podrá conseguir el objetivo de la movilidad social sólo si se cumplen dos condiciones: “una de ellas es que los individuos de todos los estratos sociales y regiones tengan oportunidades equitativas de acceder a la educación, y dos, que quienes reciban las oportunidades mencionadas tengan también probabilidad de tener acceso al mercado de trabajo y remuneración al nivel de escolaridad que haya adquirido”.<sup>14</sup>

En palabras de Bourdieu, esto es el capital escolar que se les otorga bajo la forma de títulos (credenciales), y que “contribuye

eficazmente, allí y donde quiera, a asegurar la reproducción social”.<sup>15</sup> Como esto no sucede, las tensiones sociales aumentan, de ahí que Bourdieu afirme que “en la transformación de correspondencias entre los títulos escolares y los puestos de trabajo, es donde se encontrará el verdadero origen de los nuevos movimientos sociales”.<sup>16</sup> En suma, existe desigualdad entre la relación de escolaridad y el mercado de trabajo, porque las oportunidades laborales no van acorde a la escolaridad adquirida. Regularmente los puestos de trabajo son de menor categoría que la solicitada y en esta realidad los individuos prefieren seguir invirtiendo en educación, no a partir del cálculo de las tasas de rendimiento, sino como estrategia defensiva.

## II. Contradicciones del sistema educativo

En México, se ha dicho desde la esfera gubernamental, que el sistema educativo nacional es obsoleto ante el nuevo mundo global. Como dicho sistema ya no garantiza la reproducción social ni la movilidad social, se decidió realizar una reforma educativa. Hoy sabemos que en realidad esa nueva reforma educativa, es una “selección, es un proceso complejo que de alguna manera expresa un estado determinado de desarrollo y una relación de fuerzas entre los actores sociales más relevantes de la sociedad”.<sup>17</sup> Así, la selección tiene que ver con el avance industrial y la necesidad real de la división del trabajo: la especialización. En 1994 México ingresa a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), organismo internacional que establece normas para sus países miembros.

13. *Ibid.*, 36.

14. *Ibid.*, 16.

15. *Ibid.*, 128.

16. PIERRE BOURDIEU, *El sentido social del gusto. Elementos para una Sociología de la cultura*. (Buenos Aires. Siglo XXI, 2010), 231.

17. EMILIO TENTI FANFANI, *Sociología de la Educación* (Buenos Aires: Bernal, 1999), 49.

A partir de ese momento, el país ha estado sujeto a las políticas y directrices de esta Organización. Fue precisamente en este contexto que surge el modelo educativo basado en competencias.

Según Martínez<sup>18</sup>, el término “competencias” tuvo su origen en Europa y está ligado al denominado Proceso de Bolonia, el cual, se basa en la cooperación internacional y en el intercambio académico para estudiantes y académicos europeos. El objetivo es facilitar el intercambio y la movilidad de los estudiantes, graduados y académicos, como también el reconocimiento y la operatividad internacional de las titulaciones en los países miembros del Espacio Europeo de la Educación Superior (EEES). Es decir, al hablar de competencias se refiere a las “competencias” de los futuros egresados más que a los contenidos curriculares.

Este estilo educativo, exige mayores capacidades y conocimientos en un alumno, se cree que entre mayor sea su capacidad, mayor será la posibilidad de insertarse en el campo laboral, comparado con quien tenga menor preparación. Pero si como lo hemos afirmado arriba, el crecimiento económico y la movilidad social no depende de la educación, sino del control de la información y de su aplicación a la gestión, producción y distribución de bienes y servicios, en la combinación clásica de los dos factores de producción, capital y trabajo, entonces el modelo por competencias es una ficción.

Mucho se ha debatido respecto a este modelo. Especialistas como Barriga,<sup>19</sup> Martínez,<sup>20</sup> y Sacristán<sup>21</sup>, hacen una crítica a este modelo. Sacristán piensa que “en la

didáctica se pretende orientar los procesos de enseñanza, pero se vuelve tecnicista cuando se niega a analizar los fundamentos conceptuales de tales propuestas”.<sup>22</sup> Martínez plantea que la educación basada en competencias (de aquí en adelante EBC) “se limita a ser de carácter técnico-utilitarista y constituye un obstáculo para el desarrollo del pensamiento crítico-moral, dada la reducción virtual de toda razón práctica a razón instrumental”.<sup>23</sup> Es decir, “la EBC tiende a descuidar el objeto propio del saber, para focalizarse en la enseñanza del cómo hacer algo pero sin enseñar antes qué vale la pena saber y por qué. Este nuevo sistema de EBC tiene sus propias contradicciones en dos sentidos, el primero es que no siempre es posible alcanzar la utilidad y la medición, es decir la idea sería que las competencias sólo son definibles en la acción”<sup>24</sup> y el segundo, es que sistema carece de ser competente en sí mismo al no elegir la teoría más adecuadas para la comprensión de los jóvenes. Ó como lo dice Sacristán, la EBC sólo pasó del saber qué al saber cómo.

Existe una contradicción en el sistema educativo mexicano: dice formar a los maestros de educación básica a través de escuelas normales para después incorporarlos al sistema educativo, pero al mismo tiempo los descalifica y los excluye del mismo sistema. Uno de los argumentos gubernamentales para sostener esta contradicción supone los criterios de la OCDE:

México es el ejemplo más acabado de ese fracaso a 10 años de la entrada en

18. CARLOS MARTÍNEZ CINCA, “Límites de la educación superior basada en competencias” *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe*, 50 (2011) 59-77.

19. ÁNGEL DÍAZ BARRIGA, *Didáctica y currículum* (México: ed, Paidós educador, 1997).

20. CARLOS MARTÍNEZ CINCA, *Op. Cit.*

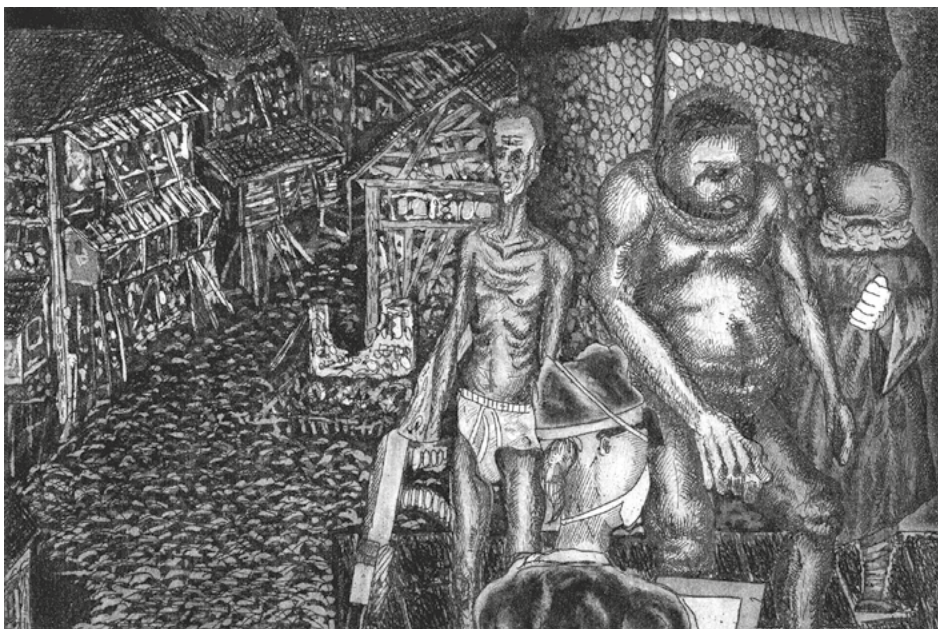
21. GIMENO SACRISTÁN. “Competencias en educación una mirada crítica”. *Revista mexicana de investigación educativa*, 44 (2008) 289-297.

22. *Ibid.*, 14.

23. CARLOS MARTÍNEZ CINCA, *Op. Cit.*, 296.

24. *Ibid.*, 290-297.





vigor del Tratado de Libre Comercio para América del Norte. En las últimas evaluaciones del Programa para la Evaluación Internacional de los Estudiantes (PISA, por sus siglas en inglés) de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), México ha ocupado los últimos lugares en los resultados en comprensión lectora y escrita y en ciencias” (Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación, 2003)<sup>25</sup>

En realidad el problema es que los programas educativos se lanzan para ser ejecutados por el maestro en un salón de clases, sin considerar “que la docencia implica una función profundamente intelectual, que el maestro es un intelectual y que, en este sentido, le corresponde una función histórica estrechamente vinculada a la selección y a la organización de conte-

nidos”.<sup>26</sup> De esta manera Barriga<sup>27</sup> confirma las aseveraciones en que existe un conflicto de intereses de dos cuestiones básicas dentro de una institución, una de ellas es el currículo y la otra es la didáctica “puesto que el primero surge históricamente en la perspectiva de entender a la uniformidad de los procesos institucionales, mientras que la segunda considera al docente en su papel de intelectual y como profesional, le corresponde idear la metodología pertinente”.<sup>28</sup>

En un ejemplo del mismo campo, Escalante y Fonseca<sup>29</sup> confirman estas aseveraciones. En sus estudios dan a conocer los resultados de la percepción de docentes ante las nuevas implementaciones de la reforma integral. Algunos de los hallazgos giran en torno a que los intereses del personal académico no corresponden con los requerimientos previstos por la autoridad educativa federal. Existe desinformación, desfase operativo, situaciones

**Alejandro Rivas Ayala**

Título:  
*Donde juegan las niñas.*  
Técnica:  
Aguafuerte/  
aguatinta.

25. SUSANA LÓPEZ y MARCELO FLORES. “Las reformas educativas neoliberales en América Latina”. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 1(2006), 13.

26. ÁNGEL DÍAZ BARRIGA, *op. cit.*, 17.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.* 17.

29. ANA ESCALANTE y CESA FONSECA. “La reforma integral de la educación media superior: Obstáculos para su implementación en una experiencia local” *XI Congreso Nacional de Investigación Educativa* [http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area\\_02/0484.pdf](http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area_02/0484.pdf)

coyunturales de corte laboral, usos y costumbres reivindicadas por los docentes a través de su representación sindical. Todo ello crea una combinación de factores que obstaculiza las condiciones necesarias para la puesta en marcha y avance del nuevo modelo educativo. Un porcentaje considerable muestra desconocimiento, confusión o resistencia pasiva frente a una reforma educativa que no entienden. En una palabra: el currículum oficial es uno y el currículum real otro.

Las interrogantes como ¿Cómo se dan las prácticas educativas? ¿De qué manera influye estos cambios sociales en el aspecto de la formación en un alumno? ¿Qué consecuencias trae sobre el rol del profesor? ¿Qué está pasando con los maestros y alumnos como agentes involucrados a estos cambios? ¿Qué futuro educativo se espera? Son cuestiones que representan un desafío a cualquier sociología de la educación.

A pesar de los cambios estructurales “el docente no es neutral frente a esta realidad, está llamado a reflexionar y a dar sentido a la reflexión que se realiza en escuelas y liceos, en una perspectiva de cambio educativo y social”.<sup>30</sup> El maestro es uno de los principales responsables de la formación del alumno. Para lograrlo es necesario, según Giroux<sup>31</sup> que el maestro tenga ciertas cualidades y características en la práctica, como la auto reflexión en su labor para que lo que enseñe tenga un impacto favorable en la formación del alumno. Su deber es enseñar valores universales que sirvan como base para la incorporación social, y contar con cualidades múltiples que generen conocimientos extraescolares.

Pero, ¿de qué manera tendría que ser la

práctica docente de un profesor que ayuda a incorporar a un individuo en la cohesión social? es difícil de contestar porque esta práctica docente está sujeta a múltiples factores como lo esboza Woods<sup>32</sup> quien plantea que la práctica docente tiene que estar sujeta a cualidades de personalidad, como la curiosidad, la originalidad, la iniciativa, la cooperación, perspectiva, la mentalidad abierta, la autocrítica, la responsabilidad, la confianza en uno mismo y la independencia”.<sup>33</sup> Pero el problema no sólo es de tipo subjetivo. Estructuralmente, en la modernidad ya no se tiene la certeza que la socialización dependa de la educación. Antes bien parece que hay, como lo mencionamos arriba, especialmente en el caso mexicano, contradicciones entre socialización y educación que parecen insalvables.

### Consideraciones finales

Las incongruencias en los sistemas educativos son de tres tipos: a) Planes educativos sin condiciones necesarias para llevarse a cabo; b) Imposición de programas educativos sin tomar en cuenta elementos de contexto necesarios para su cumplimiento; y, c) Contradicciones entre lo que indica la teoría y lo que se practica en el proceso escolar. Todo ello impide el logro de objetivos que se propone en la educación. Si a esto le añadimos que los sistemas educativos se han convertido en procesos tecnocráticos que sólo buscan habilitar, capacitar, y certificar, la relación educación y sociabilidad se vuelve problemática. Ante todo esto se perfila una certeza: la idea clásica de educación, entendida como la formación de los individuos para la cohesión social

30. HENRY GIROUX, y PETER MCLAREN *Los profesores como intelectuales hacia una pedagogía crítica del aprendizaje* (España: Paidós, 1990), 46.

31. *Ibid.*

32. PETER WOODS, *Investigar el arte de la enseñanza. El uso de la etnografía en la educación* (Barcelona: Paidós, 1998).

33. *Ibid.*, 113.

ha quedado de lado. ¿Qué aporte podría ofrecer la sociología de la educación, luego del fracaso de las teorías funcionalistas sobre el tema educativo? Esta es una tarea y desafío pendiente para esta profunda disciplina de las ciencias sociales.

## Bibliografía

- Berger Peter, y Luckman Thomas. *Socialización primaria*, Buenos Aires: Ed. Armorrortu, 1972.
- Bonal Xavier. *Sociología de la Educación. Una aproximación crítica a las corrientes contemporáneas*. Barcelona: ed, Paidós, 1998.
- Coulon Alain. *Etnometodología y Educación*. Barcelona: ed, Paidós Ibérica, 1995.
- Díaz Barriga Ángel. *Didáctica y currículum*. México: ed, Paidós educador, 1997.
- Durkheim Émile. *Educación y sociología*. México: ed, Coyoacán, 1996.
- Escalante Ana y Fonseca César. “La reforma integral de la educación media superior: Obstáculos para su implementación en una experiencia local” *XI Congreso Nacional de Investigación Educativa* [http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area\\_02/0484.pdf](http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area_02/0484.pdf)
- Freinet Celestin. *Técnicas de Freinet de la escuela moderna*. España: Ed, siglo XXI, 2011.
- Giroux Henry, y Mc Laren Peter. *Los profesores como intelectuales hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. España: ed, Paidós, 1990.
- Jackson Philip. *La vida en las aulas*, Madrid: Ed, Morata, 1920.
- Latapí Pablo. *Política educativa y valores nacionales*. México: ed, Nueva Alianza, 1979.
- López Susana y Flores Marcelo. “Las reformas educativas neoliberales en América Latina”. *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 1(2006) 1-15.
- Martínez Cinca Carlos. “Límites de la educación superior basada en competencias”. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe* 50 (2011) 59-77.
- Muñoz Izquierdo Carlos. *El problema de la educación en México: ¿libertad sin salida?* México: Centros de estudios educativos, 1983.
- Muñoz Izquierdo Carlos. *Origen y consecuencias de las desigualdades educativas. Investigaciones realizadas en América Latina sobre el problema*. México: ed, Fondo de cultura económica, 1996.
- Ortega Fernando, González, A. Et al. *Manual de Sociología de la Educación*. Madrid: ed, Visor. (1989).
- Pierre Bourdieu. *Capital cultural, escuela y espacio social*. Madrid: ed, Siglo XXI, 1997.
- Pierre Bourdieu. *El sentido social del gusto. Elementos para una Sociología de la cultura*. Buenos Aires. ed, Siglo XXI, 2010.
- Sacristán Gimeno. “Competencias en educación una mirada crítica”. *Revista mexicana de investigación educativa*. 44 (2008) 289-297
- Taberner Guasp José. *Sociología y Educación. Sistema educativo en sociedades modernas. Funciones cambios y conflictos*. Madrid: ed. Tecnos, 2002.
- Tenti Fanfani Emilio. *Sociología de la Educación*. Buenos Aires: ed, Bernal, 1999.
- Weber Max. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Edición de Joaquín Abellán. Madrid: ed, Alianza, 2006.
- Woods Peter. *Investigar el arte de la enseñanza. El uso de la etnografía en la educación*. Barcelona: ed., Paidós, 1998.

# DISTINCIONES BÁSICAS Y ESPECIFICIDAD DE LA CONSULTORÍA FILOSÓFICA EN RELACIÓN A LAS PSICOTERAPIAS

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN\*

\* Licenciado en filosofía, maestro en psicoterapia y doctor en psicoanálisis. Es parte del equipo académico del IF y consultor filosófico y psicoterapeuta en práctica privada. En el área de la filosofía trabaja la educación filosófica y las prácticas filosóficas; en el área de la psicoterapia trabaja temas de migración.

**Resumen:** El siguiente texto define de manera general la consultoría filosófica como una forma peculiar de práctica filosófica que se encuentra, en cuanto a su formato y el ideario actual, relacionada a las psicoterapias, lo cual genera inquietudes acerca de qué le es propio y qué la distingue de estos abordajes, ya sean éstos de orientación psicosocial o clínica. Durante el artículo enmarcaremos a la consultoría filosófica dentro del modelo de prácticas filosóficas para posteriormente definir sus elementos constitutivos según diversos autores, así como lo peculiar y lo distinto de ésta en relación de otros abordajes interpersonales no filosóficos.

**Palabras clave:** práctica filosófica, consultoría filosóficas, psicoterapias, terapia, distinciones.

*Abstract. The following article defines philosophical consultancy as a peculiar form of philosophical practice that is, in terms of its format and the current ideology, related to psychotherapies, which generates concerns about what is its own and what distinguishes it of these approaches, whether psychosocial or clinical. During the article, we will frame the philosophical consultancy within the model of philosophical practices to later define its constituent elements according to different authors, as well as the peculiar and the different of this in relation to other non-philosophical interpersonal approaches.*

*Keywords: Philosophical practice, philosophical consulting, psychotherapies, therapy, distinctions.*

## A manera de aclaración

¿Por qué buscar relacionar y distinguir la consultoría filosófica de las psicoterapias? Tenemos que partir de la siguiente consideración: las psicoterapias y la categoría de consultoría filosófica denotan un tipo de interacción entre sujetos con finalidades resolutorias. Es decir, cualquier consultoría filosófica y psicoterapia puede enmarcarse en el esquema de una actividad con objetivos generales y particulares que tienen como finalidad posibilitar el bienestar humano en sus dimensiones personales y sociales.

El carácter de resolución y aplicación adjudicada a una actividad realizada mediante la filosofía, implica una idea de la misma distinta a la que se remite a fines meramente académicos, revisionistas e historicistas. Estas características relacionadas al carácter erudito y riguroso del filosofar no son de manera definitiva las únicas maneras de entender a la filosofía, sin embargo sí representan de modo general su tradición. No obstante, debemos comentar que sería impreciso no reconocer una orientación distinta y no academicista-revisionista de la filosofía en su propia historia occidental, pues existe una amplia tradición que remite a un carácter existencial y práctico de la misma, que podemos encontrar en la filosofía helenística<sup>1</sup> y posteriormente en el existencialismo del siglo XX donde aparece una marcada alusión a la filosofía como un modo de afirmar la vida, la voluntad y el ser propio como prioridad en relación con el concepto y lo meramente cognoscitivo.<sup>2</sup>

Estas orientaciones sobre la relación filosofía y vida han decantado en la actualidad en un modelo llamado práctica filosófica y la consultoría filosófica se en-

marca en este concepto amplio. Debemos mencionar importantes delimitaciones sobre este concepto: algunos filósofos en han resuelto denominar filosofía práctica a la orientación que hemos venido comentando, pero este concepto suele confundirse con las determinaciones éticas del discurso filosófico o con la llamada filosofía de la praxis, que remite más a una ontologización de la práctica humana como definitiva de lo real.<sup>3</sup> La práctica filosófica, en cambio, consiste no en una teorización sobre distintos tópicos filosóficos, sino en la aplicación de los recursos del andamiaje filosófico al servicio de los intereses sociales, comunitarios y existenciales del ciudadano común. Definiremos enseguida la categoría de práctica filosófica.

## ¿Qué es la práctica filosófica?

La práctica filosófica es una modalidad del filosofar donde la Filosofía se concibe como una actividad humana de primer orden, con fines democráticos y éticos que son desarrollados, promovidos y comunicados en todo lugar escapando del academicismo de los grandes centros de estudio, así como del elitismo intelectual. La filosofía es aquí una actividad de todos y para todos, pero una actividad que representa una herramienta inigualable para la realización humana en el orden ético, cívico y existencial. Para órdenes de definición más estricta, diremos que en la práctica filosófica referimos más al filosofar que a la filosofía, entendida esta última como el producto de la acción del filosofar que se caracteriza por tematizar la realidad de manera discursiva, metódica, rigurosa, fundante y última en relación con las distintas ciencias. El filosofar refiere en su caso a las tareas de quien pone en juego

1. Vid., PIERRE HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: FCE, 1998), 11-17.

2. Cfr., GABRIEL ARNAÍZ, "¿Qué es la filosofía práctica?" *A parte Rei*, 53, (2007), 3.

3. Vid., IVÁN CANALES, "Filosofía desde el horizonte de la praxis" (Chile: Universidad católica del Maule).

su pensamiento estableciendo preguntas radicales, dando lugar a cuestionar lo discursivo y lo práctico, bajo el análisis y la crítica de los supuestos en el entendido de que esto afecte un aspecto de la vida humana o su totalidad.

Según el diagnóstico de la UNESCO<sup>4</sup> al respecto de nuestro tema, la práctica filosófica (filosofía práctica como lo denomina dicha institución) representa una modalidad de la filosofía arraigada en el pragmatismo y en ciertos principios socioculturales de la posmodernidad.<sup>5</sup> En cuanto al primero, se parte de una representación lingüística del mundo desde la cual se determinan las acciones de los seres humanos entendidos

éstos como seres de lenguaje relacionados entre sí a través de la comunicación y sus prácticas en su dimensión performativa. Es en el lenguaje en donde concebimos nuestro ser como humanos y este mismo es el que define el sentido y dirección de las prácticas que, en última instancia, son las generadoras de mundo. Podemos decir que desde el pragmatismo, la praxis es entendida como acción del ser humano sobre el mundo que da orientación y sentido al lenguaje, mientras que éste delimita lo que puede ser representado, pero estableciendo que el mundo es, en primera y última instancia, lo que significamos y configuramos a partir de ello. Pero como comentamos en párrafos anteriores, esta orientación de la filosofía y su relación con la vida se encuentra dentro de su misma tradición de antaño.

*La consultoría filosófica es una práctica filosófica particular y su historia se remite al primer consultorio filosófico inaugurado en Alemania por Gerd B. Achenback en los ochenta...*

En cuanto a la posmodernidad, la práctica filosófica reivindica el valor de la individualidad, la pluralidad, el principio dialógico y la libre determinación de las prácticas fundamentadas desde el mundo mismo. La ausencia de grandes ideologías explica el lugar preponderante que los individuos dan a su propia palabra como determinación del ser y las acciones. Existe además una transformación de los mecanismos socioeconómicos tradicionales que ha derivado en la necesidad de replantearse nuevos principios, esquemas de creencias y principios de orientación, situación que debe ser tratada eminentemente de manera filosófica. Podemos decir que se da mayor peso al sujeto que está detrás de los

discursos que a los discursos en sí mismos, destacando la dimensión universal de la capacidad inherente de filosofar que se ve ahora más exigida y llamada a desplegarse en estas necesidades profundas de encontrar sentido a la corriente de experiencias.

### ¿Cuál es el objetivo de las prácticas filosóficas?

La práctica filosófica tiene por objetivo el cultivo del filosofar que prepondera la salida de la filosofía de las aulas para poner al servicio de la sociedad y su desarrollo lo esencial del acto de filosofar: generar conciencia crítica, humana y ética para transformar las dinámicas deshumanizantes. Esta idea de la filosofía considera que el ser humano por el hecho de serlo manifiesta una condición de buscar lo último

4. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, refiere en español a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

5. UNESCO, *La filosofía, una escuela para la libertad*, (México: UNESCO-UAM, 2007), 161-177.

y lo mejor, es decir, se parte de la consideración de que todos somos filósofos en alguna medida y que vivimos en un tiempo que apremia el cultivo de esta dimensión antropológica de primer orden.

### ¿Cuándo una práctica es filosófica?

Cuando intencionadamente se procura dar sentido amplio y orientador a las prácticas a partir de implementar la reflexión y la crítica; en la medida en que invitan a expresar ideas, a compararlas y analizarlas, reconociendo su relatividad, imperfección o subjetividad; en la medida en que cuestionan la realidad de lo que se sabe y se piensa; en la medida en que experimentan lo que podría pensarse de otro modo y cuando desde ellas se cuestionan las condiciones de legitimidad del propio pensamiento.<sup>6</sup>

Definida ya la categoría de práctica filosófica en su objeto, finalidades y supuestos teóricos, comentamos que ésta cobija un conjunto de prácticas que atienden intereses y necesidades existenciales, terapéuticas, políticas, culturales e intelectuales. Algunos ejemplos de lo anterior son los cafés filosóficos, los talleres filosóficos, las publicaciones de divulgación filosófica, los congresos de prácticas filosóficas, las consultorías filosóficas, el desarrollo de prácticas filosóficas en medios difíciles, la filosofía para niños, la divulgación de la filosofía, entre otros. Resaltando los intereses y necesidades de modalidades terapéuticas y de consultoría, nos remitiremos a la consultoría filosófica para dar cumplimiento a los objetivos del presente texto.

La consultoría filosófica es una práctica filosófica particular y su historia se remite al primer consultorio filosófico

inaugurado en Alemania por Gerd B. Achenback en los ochentas, quien ofrecía un espacio para la revisión de los conflictos personales, existenciales y de sentido que podían, desde su juicio, ser abordados por la aplicación de principios filosóficos y el análisis de los pensamientos.<sup>7</sup> Llamaba “huéspedes” a quienes asistían a estos momentos de interacción señalando con esto el carácter del encuentro filosófico como un encuentro libre, lejos de la categoría de patología y que guardaba fines pedagógicos, a través del respeto irrestricto de la propia individualidad y modo de concebir los problemas. A partir de este suceso se fueron creando organizaciones que conjuntaban esfuerzos de filósofos que se sentían identificados con la concepción de una filosofía no alejada de la vida ni de sus problemas más acuciantes.

### ¿Qué es una consultoría filosófica?

Existen varios conceptos para referir a esta práctica filosófica. Se conoce como *counseling* filosófico, como consultoría, como asesoría o como orientación filosófica. Los términos varían según las funciones, alcances y límites que se adjudiquen a este ejercicio, a la variante de la traducción entre el mundo anglo y el mundo hispano y también a las preferencias de los consultores o filósofos prácticos. Por ejemplo, Galván Sánchez<sup>8</sup> define esta tarea como orientación y no tanto como consultoría a la manera de Cavallé, pues juzga que el papel del orientador es auxiliar un proceso terapéutico donde la filosofía sirve como auxilio a otras disciplinas, por ejemplo a la psicología, a diferencia de la postura de la filósofa española para quien la filosofía

6. OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, *Fundamentación de las prácticas filosóficas como servicio social*, (México: Instituto de Filosofía, 2016), 2.

7. Peter Raabe, *Philosophical counseling*, (USA: Praeger, 2001), 3-6.

8. VÍCTOR HUGO GALVÁN. “Orientación Filosófica”, *Primer Congreso Nacional de Filosofía Aplicada*. Consultado en [https://www.youtube.com/watch?v=M\\_NS3bVgl2M](https://www.youtube.com/watch?v=M_NS3bVgl2M) (10 de agosto de 2016).

guarda un papel determinante sobre necesidades de transformación espiritual que sólo pueden corresponder a la filosofía cultivada a la manera del helenismo: “Son muchos los especialistas en el psiquismo humano que han comprendido que las “recetas” y las “técnicas” no funcionan a largo plazo y que sólo el conocimiento profundo de uno mismo, arraigado en el conocimiento de nuestro lugar en el cosmos, es decir, la filosofía, puede ser fuente de plenitud y de una verdadera y permanente transformación”.<sup>9</sup> En este ejemplo, se toma el carácter definitorio o funcional del abordaje filosófico para determinar si éste es llamado orientación o consejería.

Existen diversas definiciones de consultoría filosófica, podemos aludir unas cuantas en cuanto su definición y metodología. Por ejemplo, Mónica Cavallé dirá que es una actividad destinada a transformar la concepción de uno mismo bajo la búsqueda y descubrimiento de la filosofía personal.<sup>10</sup> Considera que todo verdadero saber transforma y que el conocimiento implica comprensión, pero en el sentido de la modificación del ser personal. Considera como guía de todo proceso del ser a la sabiduría, de la cual comenta: “La sabiduría nos dice que conocer profundamente algo es serlo”,<sup>11</sup> pues toda transformación de nuestro ser se realiza en una toma de conciencia o comprensión de algún aspecto de la realidad y, paralelamente, toda comprensión profunda nos transforma. Considera que esto deriva en el “despertar”. Propone como metodología la aplicación en conjunto de las siguientes acciones: escucha hermenéutica o comprensiva, reinterpretación o resigni-

ficación, descubrimiento de visiones del mundo latentes, mayéutica, *elántica* o arte de refutar, clarificación de valores y objetivos, análisis de creencias, análisis de conceptos, examinar los argumentos mediante el uso de la lógica, la fundamentación de las opiniones verdaderas, la reelaboración de la nueva cosmovisión, traer ideas filosóficas a las sesiones, aplicación de las tecnologías del yo, procedimiento fenomenológico entre otras.

La argentina Roxana Kreimer dirá que se define como un abordaje que permite tratar con los problemas existenciales y las falsas creencias a través del buen razonamiento y las herramientas del pensar filosóficos, teniendo como base del diálogo la empatía y la igualdad; el consultante no es enjuiciado sino acompañado en un marco de libertad para el diálogo. Como método propone la aplicación de los siguientes instrumentos filosóficos: Examen de los argumentos del consultante y de sus justificaciones, clarificación y análisis de términos y conceptos, exposición de presupuestos implícitos e implicaciones lógicas, exposición de contradicciones e incoherencias, rastreo de teorías filosóficas, teorías alternativas que pueden ampliar el horizonte de reflexión y biblioterapia.<sup>12</sup>

Peter B. Raabe dirá que la consultoría filosófica ayuda a un individuo a tratar con los problemas o conflictos personales cuando éste, por sí mismo, ha llegado a un callejón sin salida que pudiera ver la luz a partir de la aplicación de principios filosóficos. Propone identificar el proceso de consultoría en cuatro pasos: en primer lugar, la escucha atenta y comprensiva

9. Mónica Cavallé, El asesoramiento filosófico: una alternativa a las psicoterapias, consultado en <https://piensathelos.files.wordpress.com/2012/09/cavallc3a9-cruz-mc3b3nica-el-asesoramiento-filosoc3b3fico-una-alternativa-a-las-psicoterapias.pdf> (10 de agosto de 2016).

10. Vid., MÓNICA CAVALLÉ, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia* (Madrid: Kairós, 2002). MÓNICA CAVALLÉ, *La filosofía, maestra de vida* (Madrid: Grupo Santillana Aguilar, 2004).

11. MÓNICA CAVALLÉ, *La sabiduría recobrada*, op. cit., 51.

12. Vid., ROXANA KREIMER, *Artes del buen vivir* (España: Paidós, 2005), 7-22.



del cliente, en donde el cliente se familiariza con el modo de trabajo del consultor estableciendo sus preocupaciones y se familiariza con el procedimiento. El segundo paso consiste en que el consultor intenta ayudar a su cliente a resolver sus problemas y preocupaciones más inmediatas; aquí el consultante ve al consultor como un experto y hace uso de sus capacidades de razonamiento para resolver sus propias dificultades. En tercer término, el filósofo se coloca en el papel de maestro para ofrecer alternativas mediante el recurso a la tradición filosófica para desarrollar en el cliente propias habilidades de razonamiento y las disposiciones filosóficas necesarias para producir un movimiento personal de búsqueda y cuestionamiento que pertenezca sin más al cliente y lo convierta en un pensador autónomo. En el último estadio se invita al cliente a trascender la orilla inmediata del problema a resolver para arribar al cuestionamiento de los supuestos y valores incuestionados en su propia visión del mundo y, con ello, alcanzar la sabiduría que permite ver de manera más profunda y amplia aquello que no se había revelado antes. Dejar de ser una máquina automática para correr a ser pensadores autónomos que podamos satisfacer visiones más amplias y adecuadas de la vida buena.

Oscar Brenifier, por su parte, establecerá que la práctica filosófica implica un diálogo deconstructivo ante el encuentro con lo real y con lo otro, es decir, un proceso de deconstrucción que echa abajo lo no racionalizado, argumentado y fundamentado.<sup>13</sup> El objetivo es que cada participante sea consciente de su peculiar aprehensión del mundo y de sí mismo, delibere sobre las posibilidades de otros esquemas de

funcionamiento mental y se comprometa en un proceso dialéctico que le permita trascender sus propias opiniones. Y aquí es donde se encuentra la esencia de la actividad filosófica: en la trasgresión de la opinión personal y del modo subjetivo de experimentar el mundo. Se busca la confrontación ante lo otro, lo distinto, lo real. Brenifier define la práctica filosófica como una actividad constitutiva por sí misma y determinada por tres operaciones: la identificación, la crítica y la conceptualización.<sup>14</sup> La primera consiste en postular y conocer la diferencia, postular y distinguir la comunidad. Nada puede pensarse ni existir si no es en relación a lo otro, a otras cosas. La segunda se refiere a someter mi idea la actividad del pensar para convertirme en alguien diferente a mí mismo, lo que no implica, sin embargo, que uno se convierta completamente en otro. Aunque también debo ser consciente de mi incapacidad fundamental de escapar verdaderamente de mí mismo. Por último, conceptualizar funciona para enunciar la problemática, pues todo concepto posee unos presupuestos, una construcción particular, un contexto. En este sentido, el concepto es aquello que nos permite interrogar, criticar y distinguir, lo que permite esclarecer el problema y construir el pensamiento. Y si el concepto aparece aquí como la etapa final del proceso de problematización, también podemos afirmar que inaugura el discurso en lugar de terminarlo.

Después de mostrar algunas concepciones significativas en el argot de algunos filósofos prácticos significativos, doy paso a compartir nuestra concepción de consultoría filosófica, la cual se vincula con el concepto griego de *therapeia*. A diferencia

13. Vid., OSCAR BRENIFIER, "¿Puede la filosofía convertirse en una práctica?" *Diálogo Filosófico*, 68 (2007), 217-228.

14. Vid., OSCAR BRENIFIER e ISABELLE MILLON, *Cuaderno 1 de ejercicios de práctica filosófica en la escuela* [Traducción Mercedes G<sup>a</sup> Márquez.], (México: CECAPFIN, S/A), 3-15.

de lo que se puede pensar inmediatamente, no estoy refiriendo aquí la relación de la filosofía con la medicina, ni al estatuto clínico-psicológico que se puede atribuir a las intervenciones en los formatos de intervención de la mente, sino que entendemos dicho término bajo la voz griega que remite a “servicio”. Es decir, la filosofía como *therapeia* es entendida como una actividad mediante la cual se puede servir del pensamiento y con el pensamiento mediante el diálogo bajo el rol de un “otro” con la finalidad de resolver conflictos y necesidades de intelección profundas que, obteniéndose, pudieran aumentar el bienestar personal y funcionarían como principios de humanización particular y comunitaria.

El formato de acompañamiento y diálogo filosófico en la actualidad coincide con el modo en que se encuadran algunos abordajes psicoterapéuticos y psicosociales. Por esta razón, suelen conjuntarse las imágenes de un consultor filosófico con el de otro profesional del abordaje o intervención de lo humano. Esto genera dudas y confusiones sobre las tareas de un consultor filosófico o filósofo práctico en relación con un profesional de la psicología o de modelos de acompañamiento en general, sean estos psicoterapéuticos, psicosociales o de *couching*. En lo que sigue me dedicaré a establecer diferencias fundamentales en relación a las intervenciones no filosóficas mencionadas.

### ¿En qué consiste lo peculiar de la consultoría filosófica de los abordajes psicológicos y cuáles son sus diferencias?

Respondiendo a lo primero, decimos que el objeto de la consultoría filosófica (como denominaremos en adelante a las prácticas filosóficas del *counseling* o acompañamiento filosófico) radica en las creencias o al conjunto de ellas, a lo

que Raabe ha denominado el *worldview interpretation*<sup>15</sup> o cosmovisión, así como al discurso englobante que conjunta dichas creencias para conformar una visión, así como las operaciones del pensamiento que sean restrictivas, poco lógicas, falaces, no-objetivas, cerradas en sí, no reflexivas. Además, creemos que también es objeto preferencial de la filosofía el cuestionamiento profundo del ser del humano como cuando se pregunta existencialmente por la vida, la muerte, el destino humano, el absoluto, la justicia, el sentido de la vida, la angustia, el deseo, entre otros muchos tópicos.

Hemos colocado el **objeto** de las prácticas filosóficas en tres dimensiones: a) el *worldview interpretation* o cosmovisión conformadas en la razón por la cultura y la sociedad, b) las operaciones de pensamiento cercanas incongruentes o subjetivas que implican la intervención de las leyes de la lógica formal, así como las habilidades de pensamiento superior y crítico; por último, c) aquellas que tocan dimensiones humanas centrales que urgen la reflexión filosófica en las crisis existenciales y cognoscitivas.

Las dimensiones referidas comportan una cierta racionalidad en el modo en que el sujeto las asume. Por esta misma condición, son susceptibles de ser clarificadas, reflexionadas, evaluadas, mediante el ejercicio filosófico de crítica, análisis e interpretación, lo cual explica que, su modificación incida directa o indirectamente en pautas de conducta, las cuales suelen reproducirse acríticamente o sin algún sentido asumido conscientemente por los sujetos. De aquí el que pueda esperarse de la consultoría filosófica no sólo un cambio en las concepciones de la vida o en las habilidades del pensar, sino también una modificación en el propio modo de llevar

15. PETER RAABE, *Philosophical counseling, op. cit.*, 15.



la vida y asumir activamente las crisis existenciales o cognoscitivas.<sup>16</sup>

A diferencia de lo anterior, la **psicología psicodinámica** tiene como **objeto** la mente del sujeto vista ésta según las teorías que las diversas escuelas afirman sobre su funcionamiento bajo el modelo de leyes, causalidad o dinámicas mentales. Es decir, se supone una imagen de la mente arreglada a fines o leyes que se teorizan y explican la expresión de la conducta. Tanto el psicoanálisis como la terapia sistémica y la teoría cognitivo conductual ofrecen una imagen de la mente y sus dinámicas, es-

tableciendo predicciones sobre el funcionamiento mental, ayudados por procesos de valoración diagnóstica que explica en orden a dichas leyes. Por su parte, la teoría humanista refiere la psique a fines de trascendencia aludiendo a un teleologismo explícito. Cuando se parte de estas imágenes de la mente, se aplican como metáforas a una idea de funcionamiento óptimo o deficiente de los sujetos, juzgando, a través de procesos diagnósticos, que existen conflictos o configuraciones mentales o relacionales que explican la demanda de atención del cliente y que se encuentran

---

 *Fernanda Macedo.*

Título:  
*Sin título.*  
Técnica:  
tinta sobre  
fabriano,  
2015.

---

16. Entendemos por crisis existenciales las que se presentan en distintos ciclos de la vida y se manifiestan en la necesidad de preguntarse y responderse por cuestiones de talante metafísico como el sentido de la vida, el fin de la misma, su origen, la razón del dolor, de la muerte, de la injusticia, del sufrimiento, la existencia de Dios. Definimos a las crisis cognoscitivas como momentos en donde las creencias o conocimientos previos no resultan suficientes a la exigencia de la razón y piden ser modificadas mediante procesos de análisis, asombro y crítica que buscan una imagen más racional y veraz del mundo.

en oposición a la misma.

Sobre las diferencias entre ambos abordajes en este punto, podemos decir que la consultoría filosófica se renuncia a la afirmación exclusiva de un modelo particular de la mente o de la “psique”, ya que su objeto no es la mente o la psique, sino el pensamiento, el logos, el *worldview interpretation*, la razón, la conciencia, la filosofía personal. El juicio del filósofo escapa pues, a una imagen de la mente como totalidad de lo real y su representación. Conceptos como razón, libertad, voluntad, trascendencia, imagen del mundo pueden ser más abarcantes y escapar a las determinaciones teóricas de los conceptos sobre la mente. Es decir, las imágenes que tenemos sobre la mente pudieran no ser la mente en su totalidad y, si lo fuesen, tampoco serían suficientemente integradores de todas las dimensiones humanas más reflexionadas por la filosofía: el asombro, la vida, la muerte, la libertad, la indeterminación, la dimensión metafísica de la vida y del conocimiento, la indagación, la capacidad de experimentar y preguntarse por el absoluto, la angustia, la cosmovisión, entre muchas. No estoy afirmando que en la psicoterapia no se pueda trabajar sobre estos tópicos, sino que cuando ello sucede, se realiza teniendo como objeto a la psique y sus leyes o dinámicas, lo cual delimita la interpretación en los marcos de sentidos de esos modelos teóricos sobre la mente.

Para seguir abonando en lo peculiar de la consultoría filosófica podemos mencionar su programa sin fines definitivos o concluyentemente afirmados anclados en concepciones teleológicas determinadas, ni en modelos psicopatológicos. Es decir, el fin de la consultoría filosófica puede

ser determinado en el propio proceso de consultoría; es más, puede discutirse si es posible establecerse un fin tanto para el proceso como para la vida y si es posible determinar qué se entenderá por ese fin y cómo se validará que se ha arribado al mismo. En general, los modelos de mente de las corrientes psicológicas llevan implícita una teleología más o menos explícita: el desarrollo, realización y plenitud del organismo espiritual (humanismo), la homeostasis en el aparato psíquico (psicoanálisis ortodoxo), la desactivación de creencias erróneas (cognitivo conductual), el desarrollo de la condición espiritual (logoterapia), la superación o intervención en algún trastorno de la personalidad (psicología clínica), entre otros.<sup>17</sup>

Otra particularidad de la consultoría filosófica es la posibilidad de validar el método a utilizar. Se parte de la consideración siguiente: el consultante es un sujeto libre, único, racional con posibilidades de autodeterminación. Por ello, puede dialogarse con él, si lo sugiere o demanda, el método a desarrollar en el proceso de consultoría. Esto puede realizarse con un fin exploratorio: “¿qué métodos del pensar existen?”, o con fines de validación: “¿cuál sería el mejor método para mi dadas las demandas particulares?”; incluso, una vez elegido el método, se puede preguntar: ¿si sobre este método se advierten ciertas deficiencias, no debemos discutir su idoneidad no sólo en relación con este proceso, sino para la filosofía en general?”. En cambio, en los modelos psicológicos o psicoterapéuticos el método de abordaje no se convierte primariamente en un objeto de la reflexión, sino que se considera el camino para obtener los objetivos deseados. Tiene más el

17. Somos conscientes que dentro de los modelos mencionados existen variedades de modelos, por ejemplo, en el psicoanálisis existe la escuela freudiana, la de las relaciones objetales, la de la psicología del yo, la escuela relacional, etcétera, y que mi caracterización puede ser muy reducida, sin embargo, en cuanto que las variantes teóricas se originan en modelos específicos de la mente seguirán postulando una teleología más o menos explícita.

carácter de una técnica que de un elemento sobre el cual hay que pensar. En la consultoría filosófica dialogar sobre el método redundante directamente en la habilidad de hacer conciencia de sí en el consultante; en la psicoterapia dialogar el método comporta un carácter informativo y, en ocasiones, no se abre a la consideración del consultante por valorar que no beneficia el proceso. Por ejemplo, en las terapias estratégicas se ofrecen sesiones guiadas por métodos paradójicos en donde se considera contraproducente explicar la razón de tal método de trabajo. En el abordaje filosófico no pudiera darse el caso de que algún elemento no deba cuestionarse, ya que incluso sobre el propio método de trabajo se rechaza toda restricción de análisis.

Otro elemento particular de la consultoría filosófica se establece en la consideración del diálogo. Podemos decir que en su generalidad, la consultoría filosófica valora el diálogo no sólo como medio, sino como el elemento terapéutico fundamental. El diálogo es la condición de posibilidad de toda acción filosófica. El diálogo libre, autónomo y racional se distingue de las comunicaciones prescriptivas, de órdenes y afirmaciones definitivas sobre algún tópico de la vida. Éstos pueden ser valorados como elementos terapéuticos en las psicoterapias más no en la consultoría filosófica. El diálogo es objeto, medio y fin en la Consultoría Filosófica, es el lugar de la verdad personal y comunitaria. Si bien, en las psicoterapias

se reflexiona sobre su papel y centralidad, adjudicándosele las notas mencionadas, en general el diálogo representa un medio para desarrollar contacto afectivo profundo, maternaje, aprendizaje, órdenes, límites, comunicación cognoscitiva de interacciones inconscientes.

Por otra parte, la consultoría filosófica puede incidir en la elección de un modo de vivir consciente que trasciende a la atención particular de algún problema, conflicto o dificultad de la vida cotidiana.

Algunas corrientes de consultoría filosófica descansan en la idea de que la filosofía representa no sólo un cuerpo de conocimientos más o menos racionales o ciertos, sino que se identifica con la totalidad de la intención de los actos de una vida. Es decir, la vida lograda o la vida humanizada es aquella que se pone en el talante de una

*Un consultor filosófico no realiza psicoterapia, aunque pueda con su servicio incidir en dimensiones que se consideran objeto de la psicoterapia tales como el comportamiento, la auto-representación y miradas más conscientes y reflexivas sobre las relaciones interpersonales.*

búsqueda incesante de la verdad, la sabiduría, en un movimiento de desinstalación constante y abierto. Estamos afirmando pues que la consultoría filosófica puede incitar a la realización de una vida filosófica, en donde los resultados del pensar deben afectar la coherencia de la estructura de la existencia personal y no sólo la atención temporal a algún problema, dificultad o dimensión de la psique. En cambio, los abordajes psicoterapéuticos, exceptuando de este juicio a la logoterapia y al humanismo personalista, buscan incidir sobre algún asunto particular de las dimensiones vitales de una persona y en un tiempo determinado de su ciclo de vida, pudiendo dejar de lado una pretensión ética de vida

buena o vida feliz añadiéndose a criterios de funcionalidad de la psique o del sistema como predica en este sentido la terapia sistémica de Milán.<sup>18</sup>

Por último, añado una peculiaridad y diferencia en torno al concepto que se tiene sobre el consultante/cliente/paciente. La concepción que desde la consultoría filosófica se tiene del consultante es variada, pero en general se considera como un igual bajo una explícita afirmación de simetría en la relación consultante-consultado. Por ejemplo, Achenbach llamará a su interlocutor huésped, Cavallé lo nombra consultante y Marinoff lo llama cliente. Se estima que el consultor filosófico tiene frente a sí un sujeto libre, autónomo, responsable de sí, no enfermo ni etiquetado por alguna denominación psicológica o psiquiátrica. La relación interpersonal se considera simétrica y centra el proceso en el desarrollo de las capacidades reflexivas y argumentales del consultante. Al consultante se le ve como un par, aunque demande la relación de acompañamiento. Esto no elimina el rol del filósofo consultante como un maestro o como un guía en el discurrir filosófico. El consultor filosófico no pretenda mostrar un *expertise* en su tarea, sino que éste no determina el resultado del proceso, pues, en última instancia, el consultante tiene ante sí una tarea personal que se ve acompañada filosóficamente, en donde los elementos que se aceptan no se ven movidos, empujados o configurados por dicha relación asimétrica, sino por la autonomía y voluntad en la reflexión personal del consultante. Los abordajes psicoterapéuticos en cambio, (aunque podemos excluir de este juicio al humanismo rogeriano y al psicoanálisis relacional -cuando no se implica un padecimiento mental-) promueven un carácter asimétrico, en donde el terapeuta

juega como un sujeto que se distingue de los otros por su *expertise*, manejo de las técnicas y teorías de la psicología aplicada, bajo la consideración de utilizar dicha asimetría con fines terapéuticos. No tenemos ningún juicio peyorativo sobre la asimetría en la relación terapéutica mientras que ésta se utilice rigurosamente con fines terapéuticos en las determinaciones que se elijan a ejecutar sobre la psique. Aunque bajo una mirada contemporánea en donde el papel y rol de autoridad son ampliamente cuestionados, se han observado nuevas reflexiones y cambios en la concepción del consultante/cliente/paciente por algunas psicoterapias que no puedan ya sostener como válida la posición del supuesto saber, de la tutela hacia el paciente, o de las relaciones de poder que tienen como núcleo una posición de privilegio del terapeuta sin vincular esto a fines terapéuticos.

### ¿Qué comparten en lo esencial la consultoría filosófica y los abordajes psicoterapéuticos?

Comenta Peter B. Raabe: “*One of the primary goals in philosophical counseling is for the client to be self reflective. In dialogue the philosophical counselor invites his client to turn her inner thinking to an intersubjective exchange that have the potencial to result in better self-understanding.*” Tanto los abordajes filosóficos como los psicoterapéuticos pueden fomentar el desarrollo del propio pensamiento (autonomía en el pensar desde la consultoría filosófica o pensar como un *self* que se observa desde las psicoterapias), ponen en movimiento a la subjetividad para establecerse más objetiva, menos autorreferenciada, persiguen romper la estreches de representaciones de sí y de la realidad (la realidad

18, SELVINI-PALAZOLLI; et al, “Hypothesizin, Circularity, Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session”, *Family Process*, 19 (1980) 3 – 12.

en totalidad en la consultoría filosófica o la realidad personal o de la psique en la psicoterapia), así como el bienestar de las relaciones interpersonales, sea esto último central o periférico en la valoración particular de los abordajes (para la consultoría filosófica esto podría ser una derivación del proceso más no su centro mientras que para la psicoterapia pudiera convertirse en un objetivo central del proceso. Pero, como hemos mostrado, los objetos y la consideración que cada abordaje tiene de los mismos son diversos y distintos. Es decir, un consultor filosófico no realiza psicoterapia, aunque pueda con su servicio incidir en dimensiones que se consideran objeto de la psicoterapia tales como el comportamiento, la autorepresentación y miradas más conscientes y reflexivas sobre las relaciones interpersonales.

### ¿Qué lugares comunes pueden compartir ambos abordajes?

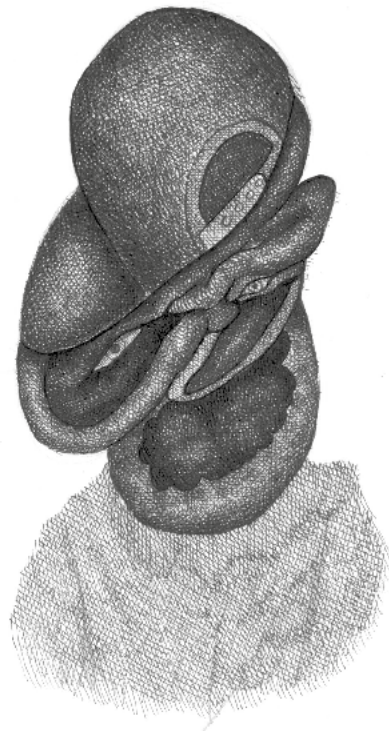
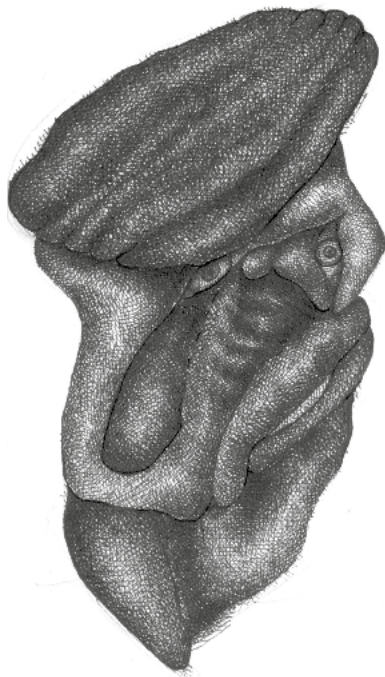
Creo que esto puede lograrse en la valoración de la historia de la filosofía. Todas las personas que demandan un acompañamiento ante cuestiones de la vida cotidiana lo realizan a través de conceptos con los que buscan englobar qué es lo que les sucede. Esto se traduce en preguntas concretas como ¿qué es el amor? ¿Qué es una relación de pareja? ¿Qué sentido tiene la vida ante la dificultad? ¿Por qué el suicidio es o no es válido para ser pensado? ¿Existen valores universales que me puedan orientar o debo yo elegirlos y construirlos de modo personal? ¿Es la vida una carga o una bendición? ¿Para qué tener hijos? ¿Qué son los hijos? ¿Qué es vivir? ¿Qué es ser feliz? ¿Qué es el fracaso? ¿Cómo afronto la conciencia de la muerte?, por comentar algunos ejemplos. La historia de la filosofía puede analogarse con un baúl repleto de joyas por descubrir

que pueden iluminar la vida y transformar el modo en que valoramos las cosas. Son los filósofos quienes han tenido el coraje, el acierto, la dedicación y en algunos casos la intrepidez de reflexionar sobre los tópicos más desconcertantes con radicalidad y pretensión de fundamentación.

Sin duda, como menciona Marinoff<sup>19</sup> existen demandas filosóficas en las personas y éstas no serán satisfechas por abordajes no filosóficos. Es decir, existen problemas netamente filosóficos, aquellos referidos a la búsqueda de sentido último, a la sensación de vacío existencial, a la pretensión de una mayor racionalidad de los elementos del mundo y las acciones, y aquellos que surgen naturalmente en todo ser humano que se da la oportunidad de asombrarse y extrañarse con la complejidad, problematicidad y riqueza de la vida.

¿Es la consultoría filosófica aplicable en todos los casos? Del mismo modo, queremos resaltar que la consultoría filosófica no es aplicable universalmente a todo proceso y en todo momento sí se tiene como criterio de implementación el bienestar personal y social. Es claro que esto es discutible en la consulta filosófica y que, de hecho, pudiese ser un asunto a tratar como objetivo. Pero avanzando sobre esta aporía, se pudiera dar el caso de que la consulta filosófica pudiera servir como sucedáneo o evasiva de un proceso más adecuado para determinadas personas bajo dificultades específicas. Por ejemplo, la imagen del consultante/cliente/huésped filosófico no siempre se da en lo real y pueden existir fallas en funciones emocionales y cognitivas básicas que pueden ser ignoradas por los consultores filosóficos. Por ejemplo, ¿qué sucede ante la evasiva de integrarse como persona en las emociones cuando esta función presenta una falla importante? Es decir, una consultoría filosó-

19. LOU MARINOFF, *Philosophical practice*. (USA: Academic Press, 2001), 169-171.



**Alejandro Rivas Ayala**

Título:  
*Estudio para un rostro.*  
Técnica:  
Estilógrafo/tinta china.

fica pudiera incidir en fomentar o ignorar una dificultad mental importante cuando algún consultante envuelto en la dinámica de priorizar los procesos racionales y lógicos, haga distancia en la interacción con sus emociones y dificultades emocionales. Ante un sujeto abismado de las mismas o escindido de ellas, los procesos de reflexión filosófica pudieran servir como máscaras que dificulten la autenticidad y autonomía del individuo encerrado en su propio modo de concebir la realidad intra y/o extrapersonal, fragmentando su integración como

ser vital a la totalidad de la vida.

Espero que este texto haya servido como un esbozo desde la experiencia y ambas formaciones (filosofía y psicoterapia) para determinar lo propio de la consulta filosófica y lo distinto de la misma en relación con los abordajes psicoterapéuticos. La línea suele ser muy delgada y lo importante, más que su distinción teórica y práctica, será la conciencia de saber cuándo recurrir a cada abordaje según las necesidades, motivaciones y fines de cada consultante.

### Bibliografía

- Arnaíz, Gabriel “¿Qué es la filosofía práctica?”, *A parte Rei*, 53, (2007)
- Brenifier, Oscar, “¿Puede la filosofía convertirse en una práctica?”, *Diálogo Filosófico*, 68 (2007), 217-228.
- Brenifier, Oscar et Millon, Isabelle, “Cuaderno 1 de ejercicios de práctica filosófica en la escuela”, [Traducción Mercedes G<sup>a</sup> Márquez.], (México: CECAPFIN, S/A)



Canales Valenzuela, Iván, "Filosofía desde el horizonte de la praxis", (Chile: Universidad católica del Maule), consultado el 25 de octubre de 2016 en [http://www.postgrado.unesr.edu.ve/acontece/es/todosnumeros/num11/01\\_04/filosofia-desde-el-horizonte-de-la-praxis1.pdf](http://www.postgrado.unesr.edu.ve/acontece/es/todosnumeros/num11/01_04/filosofia-desde-el-horizonte-de-la-praxis1.pdf)

Cavallé, Mónica. *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*. Madrid: Kairós, 2002.

\_\_\_\_\_ *La filosofía, maestra de vida*. Madrid: Grupo Santillana Aguilar, 2004.

\_\_\_\_\_ *El asesoramiento filosófico: una alternativa a las psicoterapias*, consultado en <https://piensathelos.files.wordpress.com/2012/09/cavalle3a9-cruz-mc3b3nica-el-asesoramiento-filosc3b3fico-una-alternativa-a-las-psicoterapias.pdf> el 10 de agosto de 2016.

Hadot Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*. México: FCE, 1998.

UNESCO, *La filosofía, una escuela para la libertad*. México: UNESCO-UAM, 2007.

Kreimer, Roxana. *Artes del buen vivir*. España: Paidós, 2005.

Marinoff, Lou. *Philosophical practice*. USA: Academic Press, 2001.

Raabe, Peter. *Philosophical counseling*. USA: Praeger, 2001.

Selvini – Palazolli; *et al.* "Hypothesizin, Circularity, Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session", *Family Process*, 19 (1980) 3 – 12.

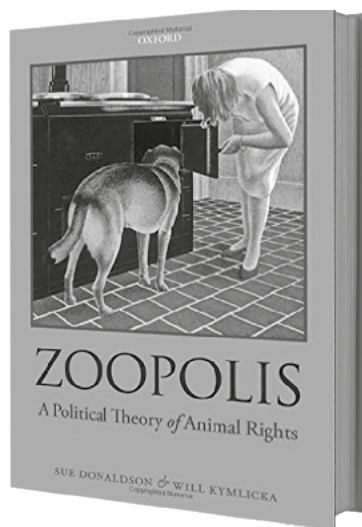
# ZOOPOLIS. A POLITICAL THEORY OF ANIMAL RIGHTS

Sue Donaldson y Will Kymlicka

Oxford University Press, Oxford, 2011, 329 pp.

Hilda Nely Lucano Ramírez\*

\* Licenciada y maestra en filosofía por la Universidad de Guadalajara. Candidata a doctora en Humanidades por la Universidad de Guadalajara. Miembra activa de la Organización Internacional Igualdad Animal México.



La cuestión sobre la relación que mantenemos los animales humanos con los animales no humanos (AnH) ha estado presente en las reflexiones filosóficas desde tiempos antiguos. Actualmente la ciencia ha demostrado que los AnH son seres capaces de tener experiencias agradables, de sufrimiento y que su orientación está guiada por intereses. Los animales humanos pensamos y debatimos sobre temas de moral, ética, derecho, economía, justicia o política, muchos de ellos basados en problemas reales y actuales. El tema sobre los AnH es uno de esos problemas reales no resueltos. Sue Donaldson y Will Kymlicka en *Zoopolis* lo abordan de manera seria e ingeniosa.

*Zoopolis* contiene una reflexión desde la filosofía política, en torno a las diversas relaciones que mantenemos con los AnH y viceversa, dentro de las comunidades humanas y fuera de ellas. Este libro revoluciona la tradicional manera de entender nuestra relación con otras especies, a la luz de la teoría de ciudadanía a la cual, le da un giro novedoso que enriquece el debate actual sobre los deberes que tenemos hacia los AnH. Es necesario señalar que el libro contemporáneo que revolucionó a la reflexión filosófica enmarcada en el antropocentrismo moral, fue sin duda *Liberación Animal* de Peter Singer publicado en 1975. A partir de esta obra, la “normalización” del uso y abuso que hacemos de los AnH

se tornó problemática y el debate comenzó a ganar terreno en la filosofía moral y del derecho.

En *Zoopolis* se aprecia una reorientación de la cuestión de los animales a la luz de la filosofía política. En la obra se retoma lo ya dicho en las teorías tradicionales de derecho animal como que los AnH son sujetos de derechos, pero a ello le añaden que también pertenecen a una comunidad política. Los derechos de los animales se piensan desde el tránsito del terreno ético al político y las categorías se utilizan más desde una pragmática para alejarse de la metafísica y así superar algunas limitaciones a las que se han enfrentado las teorías tradicionales sobre derecho animal. Sobre todo las limitaciones de categorías que tienen sus raíces en el antropocentrismo moral o iusnaturalismo, tales como persona-no humana, individuo o sujeto de derecho. Es verdad que con estas categorías se han reconocido algunas especies animales como aquellos que son más cercanos a nosotros, o bien, aquellos a los que estimamos (caninos y felinos domésticos, principalmente) por estética o porque son inofensivos. Sin embargo, no se reconocen –sobre todo en cuanto al derecho a la vida– a una gran mayoría de seres que también son capaces de sufrir y disfrutar (animales usados en la industria cárnica, peletera o investigación).

La cuestión animal es tratada por Donaldson y Kymlicka como un problema de justicia centrado en la idea de cómo pensamos nuestra comunidad política desde de la teoría de la ciudadanía. Donaldson y Kymlicka utilizan el recurso de la analogía de algunas relaciones políticas que existen entre los humanos que podrían utilizarse también en las relaciones humanos-no humanos. Categorías como ciudadano, soberanía, residente permanente, inmigrante o habitante, podrían aplicarse a las diversas relaciones que mantenemos con los anima-

les domésticos, liminales y salvajes. Lo que importa es la relación, porque es evidente que la soberanía de las comunidades de los animales salvajes es diferente que la soberanía de las comunidades políticas humanas; ni su colonización es la misma que la colonización de los indígenas, o la situación de animales oportunistas es diferente a la ilegalidad de un inmigrante humano.

Donaldson y Kymlicka, se basan en las teorías tradicionales de los derechos animales, que protegen a ciertos AnH de no ser torturados, aprisionados, de no ser sujetos de experimentación médica, separados forzosamente de sus familias o ser sacrificados para comida. Pero tales derechos negativos, según los autores, deberían traducirse en obligaciones positivas como respetar su vida, hábitat, su tránsito, en virtud de ser seres sintientes que tienen una experiencia subjetiva del mundo pero además son miembros de una comunidad política. Así, la idea de derecho inviolable implica que un máximo de intereses básicos de un individuo no puede ser sacrificado por el bien de otros. A demás, la protección de individuos vulnerables, para los autores, está basado en propósitos de justicia y no sólo de moral, es decir, Donaldson y Kymlicka complementan y extienden los derechos de la teoría animal tradicional mediante la inclusión de varias relaciones que podrían dar lugar a obligaciones y responsabilidades moralmente significantes, a la luz de la teoría de la ciudadanía.

Ahora bien, para los autores de *Zoopolis*:

[...] la ciudadanía es una relación entre quienes habitan un territorio común y son gobernados por instituciones comunes. Esto es válido tanto para los humanos como para los animales. Nosotros sostenemos que la ciudadanía es posible y moralmente exigible para aquellos animales (domesticados) que

hemos incluido en nuestra sociedad pero no es necesaria ni deseable para aquellos otros animales (salvajes) que deberían considerarse más bien habitantes de sus propias comunidades soberanas [...] la ciudadanía de los animales –como entre los humanos– viene dada, no por sus capacidades cognitivas, sino por la naturaleza de su relación con una determinada comunidad política (pág. 61)<sup>1</sup>.

Al poner el acento en la relación y no en las capacidades de los seres, el concepto de ciudadanía da un giro manteniendo las garantías jurídicas y políticas para todos sus integrantes, sean humanos o no. La reflexión se torna más interesante cuando los autores revisan algunos argumentos que se han trabajado dentro de las teorías que tratan sobre la ciudadanía para personas con severas limitaciones intelectuales (SID por sus siglas en inglés). Encuentran en ellas profundos cambios hacia la tradicional teoría de la ciudadanía, es decir, la relación ciudadana se fortalece aún más porque estas personas no sólo comparten con nosotros un territorio común o son gobernados por instituciones comunes, sino que además según estas teorías, los SID poseen la capacidad de tener una subjetividad y la habilidad de comunicarla, además de enfatizar que estas personas tienen proyectos y preferencias, que pueden ser entendidas a través de la interpretación de su lenguaje corporal, sus expresiones, gestos y sonidos. La relevancia que tienen

estos enfoques para Donaldson y Kymlicka no es sólo porque han extendido la justicia para uno de los grupos humanos que históricamente han sido discriminados y subordinados, sino porque contiene importantes implicaciones en el caso de los animales domésticos a la luz de la teoría de la ciudadanía. Al respecto afirman: “Alguien que ha vivido con animales domésticos sabe que ellos tienen preferencias, intereses y deseos, y que pueden comunicar esto a través de una variedad de formas intencionales” (pág. 108)<sup>2</sup>. Es importante señalar que esto requiere en buena medida que nosotros tengamos la capacidad de atender, aprender y comprender sus formas de comunicación, como lo han hecho los teóricos de los SID.

Ahora bien, sabemos que existen igualdad de derechos para diferentes humanos, - como son los derechos humanos- y diferentes derechos entre los mismos humanos –como son los derechos del ciudadano-, de igual manera es un hecho que no todos los humanos son ciudadanos de un mismo país, pero no dejan de ser ciudadanos de sus países de origen, aunque se encuentren en otros lugares. Existen derechos que nunca se pierden y aseguran el bienestar de todos los ciudadanos del mundo.

Los ciudadanos tienen derechos que turistas extranjeros no tienen, pero los ciudadanos no pueden esclavizar a los turistas, o matarlos para extraer o trasplantar sus órganos. Los adultos tienen derechos que los niños no tienen y los adultos

1. *Citizenship is a relationship that holds amongst those who cohabit a common territory and who are governed by common institutions. That is true for both humans and animals. We argue that citizenship is both possible and morally required for those (domesticated) animals whom we have brought into our society, and is neither necessary nor desirable for those (wild) animals who should be seen as belonging instead to their own sovereign communities [...] the citizenship status of animals-just as in the human case-is determined not by their cognitive capacities, but by the nature of their relationship to a particular bounded political community. (Traducción propia).*
2. *Anyone who has lived with a domesticated animal knows that they have preferences, interests, and desires, and that they communicate these in a variety of intentional ways. (Traducción propia).*

sanos tienen derechos que personas con discapacidad intelectual severa no tienen, pero los niños y los discapacitados mentales no pueden ser sacrificados en función de un mayor bien para los adultos sanos [...] todo esto es suficientemente claro en el caso de los humanos pero nosotros –los autores– sostenemos que esto es igualmente verdadero en el caso de los animales”(p.22)<sup>3</sup>.

Para los autores de *Zoopolis* la dificultad de ver a los AnH como ciudadanos, radica principalmente porque a menudo la mayoría de la gente relaciona estas categorías con la participación política activa como votar o participar en debates públicos. Sin embargo, Donaldson y Kymlicka nos muestran la problemática de aceptar esto inmediatamente, porque si nosotros definimos ciudadanía estrictamente como el ejercicio de participación política democrática, nosotros automáticamente excluiríamos de derechos de ciudadanía a un gran número de humanos como a niños, gente con SID o personas con demencia. Sin embargo, sabemos que ellos pueden formar parte de una comunidad política, ya que tienen el derecho de vivir en un país y regresar a él, así como de gozar de los servicios públicos de salud y educación. Por lo tanto, ellos también tienen ciertos derechos fundamentales de ciudadanía, derechos que son independientes de sus capacidades o de su agencia política. Ahora bien, siguiendo a Donaldson y Kymlicka, es un hecho, que por lo menos los AnH domésticos habitan un territorio común y son “gobernados” por instituciones comunes al igual que nos niños y personas con SID. Aunque no realicen el ejercicio

de participación política democrática al igual que los niños y personas con SID, los animales domésticos sí son discriminados y se les niega lo que a niños y personas con SID se les concede. Pienso que buscar la protección de los sectores vulnerables es una tarea que no debemos abandonar, pertenezcan a la especie que sea.

Sin alejarnos de la reflexión de Donaldson y Kymlicka, diremos que como no todos los humanos son miembros de nuestra comunidad política (extranjeros, inmigrantes), no todos los animales serían ciudadanos, pues no compartimos con todos el mismo territorio ni nos son comunes las mismas instituciones. Los animales salvajes, por ejemplo, deberían ser vistos como pertenecientes a sus propias comunidades soberanas, según los autores. De esta manera el trabajo de la teoría de la ciudadanía estaría basado en evaluar estas relaciones y reconstruirlas en términos justos.

Es necesario, según los autores, que las relaciones de interacción e interdependencia que mantenemos con otros animales sean reguladas por normas de justicia. La relación que mantenemos con otros animales principalmente con los llamados domésticos, contiene distintos matices que debemos tener en cuenta para alcanzar las mejores normas, es decir, dentro de estas relaciones existe un propósito (por ejemplo servir para intereses humanos), un medio (como el confinamiento y reproducción) y un tratamiento (como la explotación y matanza de animales para comida humana, la experimentación y los usados para el trabajo), que nos permitirá comprender que “no todas las formas de reproducción implican instrumentalizar

3. *Citizens have rights that foreign tourists do not have, but citizens cannot enslave tourists, or kill them to harvest their organs. Adults have rights that children do not have, and competent adults have rights that people with severe intellectual disabilities do not have, but children and the intellectually disabled cannot be sacrificed for the greater good of competent adults [...] all of this is clear enough in the human case, and we argue that it is equally true in the case of animals.* (Traducción propia).

ni violar los derechos básicos, y no todas las formas de dependencia implica abuso o dominación” (pág. 75)<sup>4</sup>. Es verdad que existen algunos animales domésticos con los que se han logrado mantener relaciones empáticas y respetuosas, pero también existe una mayor cantidad de animales domesticados (un ejemplo son los que se encuentran en las granjas industriales) con los cuales mantenemos una relación que los reduce a máquinas reproductivas, productos de calidad, mercancías, cosas, que implica su nulidad de intereses. Por otra parte, es un hecho que la dependencia, en algunos casos, se da bajo relaciones de respeto y autonomía (pensemos ahora en ardillas o mapaches que entran a los vecindarios para satisfacer algún interés y no son vistos como plaga). Sin embargo, la cantidad aumenta de forma alarmante para los casos de animales donde la dependencia está basada en el abuso. Por mencionar un caso, una gran mayoría de los animales que se encuentran dentro de las granjas industriales padecen abusos inimaginables por parte de los responsables de su producción, reproducción o matanza.<sup>5</sup> Quizás aquí radica la idea, principalmente de la postura abolicionista, -criticada por los autores- de pensar que las formas de reproducción implica instrumentalización y violación a los derechos básicos, y las formas de dependencia implica abuso y dominación, pues la mayor parte de los animales lamentablemente sufren algún daño al relacionarse con los humanos.

Donaldson y Kymlicka ven también algunas coincidencias con el enfoque abolicionista, por ejemplo, coinciden con que el proceso de domesticación -confina-

miento y reproducción forzada- envuelve una violación de los derechos básicos de libertad e integridad corporal del AnH, por lo que tendríamos que decir que se puede no estar de acuerdo con las premisas pero sí con la conclusión, ya que se busca un fin común que implica atender la cuestión de los AnH en sus diferentes matices por ser un problema complejo.

Volvamos a las ideas de Donaldson y Kymlicka. Si los derechos de ciudadanía para los humanos y los AnH reclaman deberes positivos, las posibles aplicaciones principalmente en el caso de los animales domesticados, serían que como ciudadanos obtendrían atención, cuidado y asistencia por la vía política. Los autores de *Zoopolis* parten del hecho de que los humanos y animales domésticos ya forman una comunidad compartida, ellos son miembros de ésta. “Esta es ahora su casa, donde ellos pertenecen, y sus intereses deberían ser incluidos en nuestra concepción de bien común de la comunidad”(pág. 100)<sup>6</sup>.

Ahora bien, en cuanto a los animales salvajes los autores toman como guía la categoría del florecimiento de Martha Nussbaum, porque consideran que estos animales requieren estar dentro de determinadas comunidades propias, mismas que demandarían respeto por parte de los humanos. Los animales salvajes entonces, conformarían un territorio soberano, al que debemos renunciar a controlar. Así, esta relación política estaría basada en la protección de la libertad, autonomía y el florecimiento de su vida. Para esto los humanos deberían tener precauciones de intervenir en la naturaleza, pues una comunidad soberana no puede ser invadida,

4. *Not all forms of controlled reproduction involve instrumentalization or a violation of basic rights, and not all forms of dependency involve abuse or domination.* (Traducción propia).

5. Las últimas investigaciones que ha llevado a cabo la organización internacional Igualdad Animal México pueden ofrecernos una muestra del abuso que padecen la mayoría de los animales en nuestro país. Para mayor información consultar <http://www.igualdadanimal.org/>

6. *This is now their home, where they belong, and their interests must be included in our conception of the common good of the community.* (Traducción propia).

colonizada o robada por otros. Sin embargo, considerando que habrá casos como los desastres naturales o la contaminación que requerirán la intervención del humano, bajo la idea de asistencia y solidaridad, se atenderían esos casos de ayuda a los animales, sin comprometer su soberanía. Los autores son conscientes de las dificultades de los casos donde los límites del hábitat de los animales salvajes no son tan evidentes y nos ofrecen algunas ideas que podrían en buena medida contribuir a una solución.

Por último, Donaldson y Kymlicka se refieren a la relación con los animales liminales, es decir los AnH que viven en los límites de las ciudades humanas y que entran en ellas por distintos motivos (para alimentarse o buscar refugio) como ardillas, tejones, pájaros, zorros o coyotes. Una de las dificultades estriba, en que estos animales mantienen con los humanos una relación distinta a la de los domésticos y salvajes, por lo que la relación no podría estar basada en la ciudadanía (como en el caso de los domésticos), pero tampoco en la soberanía (salvajes). Los autores ante esta situación los denominan *denizens* que podría ser traducida como habitantes, que al igual que un inmigrante no puede ser torturado, encerrado o asesinado. Aquí Donaldson y Kymlicka nos ofrecen algunos ejemplos de comunidades humanas que tratan de llevar a buen fin las relaciones con algunas de estas especies.

Este nuevo marco conceptual orientado por la filosofía política, tiene la novedad de explorar otras vías basadas en algunas relaciones desde la teoría ciudadana que no habían sido consideradas por las teorías tradicionales del derecho animal. Es evidente que nuestra existencia humana está basada en la relación con otros seres, humanos y no humanos de manera directa

o indirecta. Las acciones comunes de los humanos como comer, vestir, entretenernos, obtener conocimiento, están basadas mayoritariamente en relación con otras especies que utilizamos para concretar dichas actividades. Podemos discutir sobre si estas nuevas categorías de ciudadano, soberanía o habitante son posibles para los casos de los AnH, sin embargo, pienso que el problema continúa siendo en buena medida de la capacidad de alejarnos del prejuicio *especista* ya denunciado por Peter Singer traducido en la reducción o transformación que hacemos de los AnH cuando los vemos como propiedades, mercancías, productos o cosas.

Las razones y argumentos que nos han ofrecido tanto las teorías basadas en la filosofía moral o del derecho, como ahora la filosofía política, y las condiciones materiales de nuestras sociedades,<sup>7</sup> son lo suficientemente sólidas y reales. La contribución más efectiva de *Liberación Animal* tendría que ser el cambio de actitud de las personas que en la medida de sus posibilidades lo concrete ya sea de manera individual, dentro de un grupo defensor de derechos animales o en la transformación y creación de leyes que los protejan. No podemos negar que la vida y muerte de otros animales ha permitido y marcado nuestra existencia individual y colectiva. Las condiciones actuales han cambiado y necesitamos reformar nuestras bases morales, jurídicas y políticas, reivindicándonos como seres racionales que se alejan cada día más de sus prejuicios y egoísmos y tienen en consideración las buenas razones de las teorías filosóficas y la ciencia que nos permiten reflexionar en torno a la cuestión de los AnH y las condiciones materiales para lograr un mundo más justo que englobe al humano y al no humano.

7. Como la posibilidad de llevar una dieta 100% vegetariana cosa que contribuiría a mitigar la contaminación ambiental; las enfermedades de sobrepeso, diabetes, cardiovasculares; la deforestación; el desperdicio de recursos naturales y proteínas vegetales, entre otros hechos que acarrea esta actividad tan común como es el comer carne.

# NORMAS PARA AUTORAS/ES

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

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

## Contenido:

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

## Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).  
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

**Un autor:** MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

**Dos autores:** PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

**Tres o más autores:** GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

**Editor o compilador:** HANS KELSEN, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.



b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

**Notas de pie de página:** a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos (“voladitos” o en superíndice), sin punto en la llamada.

**Citas textuales:** cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

**Bibliografía:** se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”. *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: [torresguillen@hotmail.com](mailto:torresguillen@hotmail.com) / [revista.piezas@if.edu.mx](mailto:revista.piezas@if.edu.mx) o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A.  
de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P.  
44160, Guadalajara Jalisco.  
ISSN-1870-7041  
Reserva de derechos al uso exclusivo del título  
Piezas núm. 04-2014-020611112800-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Suscripciones, contactos, ventas.  
Para todo tipo  
de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior  
y fuera del país contactar a los teléfonos:  
01 +52(33) 3631 0934/43 ext. 1102,  
correo electrónico:  
revista.piezas@if.edu.mx.

REVISTA DEDICADA AL DIÁLOGO ENTRE LA FILOSOFÍA,  
EL PSICOANÁLISIS Y LA CULTURA

CONTACTO:

revistaintempestivas2@gmail.com  
www.Facebook/intempestivas

TEL: 33-13-60-15-33



*intempestivas*

Filosofía, psicoanálisis y cultura



Instituto de Filosofía, A.C.

por sus **frutos**  
los **conocerán...**



**Filosofía para la vida**

**Licenciatura en Filosofía**  
con reconocimiento oficial SEP

[www.if.edu.mx](http://www.if.edu.mx)

inicio de cursos Agosto-Septiembre  
36 31 09 34/43 ext. 1102  
mail: [difusion@if.edu.mx](mailto:difusion@if.edu.mx)



InstitutodeFilosofia



@InstDeFilosofia