



ntersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

ISSN 1665-7551

MÉXICO JULIO-DICIEMBRE 2025

• AÑO 29 • NÚM. 63

**Violencia(s):
encuadres teóricos
para democracias
sitiadas**

1968

2 DE OCTUBRE
NO SE OLVIDA

FUE EL EJÉRCITO





ntersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



RECTOR
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

VICERECTORA
Dra. Gabriela Martínez Iturrigaría

DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS
Mtro. Marco Antonio Velázquez Holguín

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Pbro. Miguel Ángel Ramírez Flores

INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA
Pbro. Gerardo López Vela

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Base de datos de Revistas de Filosofía (Filos); Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OER; Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Elton B. Stephens Company (Ebsco).

Suscripciones:
intersticios@uic.edu.mx

Prohibida su reproducción por cualquier medio sin la autorización escrita de la institución.

DISEÑO EDITORIAL: Alejandra Riba Ramírez



Año 29, núm. 63, julio-diciembre 2025.

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes.
COORDINADORES DEL NÚMERO: Dra. Karla Alejandra Hernández Alvarado y Dr. Alberto Ruiz-Méndez.

Consejo Editorial

Yolanda Angulo Parra (Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina), Mauricio H. Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México), Mario Casanueva (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Pablo Castellanos (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), Miguel Concha Malo (Academia Mexicana de Derechos Humanos), Paulette Dieterlen (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Fornet-Betancourt (Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. Lateinamerikareferat, Alemania), Manuel Fraijó Nieto (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Luis Garagalza (Universidad del País Vasco, España), Paul Gilbert (Universidad Pontificia Gregoriana, Italia), Guillermo Hurtado (Universidad Nacional Autónoma de México), Martha Patricia Irigoyen Troconis (Universidad Nacional Autónoma de México), Carlos Kohn Wachter (Universidad Central de Venezuela), Efraín Lazos Ochoa (Universidad Nacional Autónoma de México), Jorge Enrique Linares Salgado (Universidad Nacional Autónoma de México), Mauricio López Noriega (Instituto Tecnológico Autónomo de México), Pablo Muchnik (Siena College, Nueva York), Teresa Oñate y Zubia van Hoyer Desmet (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), José A. Pérez Tapias (Universidad de Granada, España), Carolina Ponce Hernández (Universidad Nacional Autónoma de México), Francisco Rodríguez Adrados (Universidad de Salamanca, España), Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gonzalo Serrano E. (Universidad Nacional de Colombia), Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Héctor Zagal Arreguín (Universidad Panamericana, México), José Francisco Zúñiga García (Universidad de Granada, España).

Consejo de Redacción

Jesús Ayaquica Martínez (Universidad Intercontinental, México), Alberto Constante López (Universidad Nacional Autónoma de México), Leticia Flores Farfán (Universidad Nacional Autónoma de México), Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (Universidad Intercontinental, México), Eva González Pérez (Universidad Intercontinental, México), Manuel Guillén (Universidad Intercontinental, México), Alejandra Montero González (Universidad Intercontinental, México), María Teresa Muñoz Sánchez (Universidad Intercontinental, México), María Rosa Palazón Mayoral (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Pavón Terveen (Universidad Intercontinental, México), Rocío del Alva Priego Cuétara (Universidad Intercontinental, México), Ricardo Rivas García (Universidad Intercontinental, México), Jesús Valle Torres (Universidad Intercontinental, México).

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A. C. Editora responsable: Nancy Sanciprián Marroquín. Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102. Número de Certificado de Licitud de Título: 12786. Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358. ISSN: 1665-7551. Dirección: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.

ÍNDICE

Presentación	7
<i>Karla Alejandra Hernández Alvarado y Alberto Ruiz-Méndez</i>	
I. MONOGRÁFICO	
La política y el Estado. Entre el discurso y la violencia	21
<i>Luis Felipe Flores Mendoza</i>	
Grupos de discusión: propuesta metodológica de comunicación ambiental en juventudes como apuesta de territorialización en las urbes	39
<i>Laura Karina Mares-Ortega y Miguel Ángel Gómez Jiménez</i>	
Apuntes filosóficos en torno a la migración y la propiedad privada	57
<i>Mariano J. Chávez Martínez</i>	
Injusticia, discriminación y violencia radical hacia el migrante. Una reflexión sobre el olvido del Otro en Hannah Arendt y Emmanuel Levinas en tiempos de extremas derechas y fascismos	81
<i>J. Fernando Sosa Tapia</i>	
El discurso de inclusión bajo la lógica de un antropocentrismo desconsiderado	94
<i>Lisset X. Latisnere Juárez</i>	
El triángulo de la ética: una propuesta gráfica	109
<i>Damián Bravo Zamora</i> <i>Mónica Alejandra Rodríguez Sosa</i>	
Derrida. El encuentro, una resistencia a las violencias	139
<i>Ma. Centeocihuahil Virto Martínez, Manuel Reynoso de la Paz y Martha Patricia López Juárez</i>	
Hacia una democracia ascendente: el papel de los colectivos de madres buscadoras en el marco de la democracia neoliberal	153
<i>Alberto Ruiz-Méndez, Gabriela Lizette Galindo-Martínez y Adolfo Ángel López-Morales</i>	
II. DOSSIER	
Apuntes sobre la concepción de la historia en Kant	173
<i>Clara Martínez Molina</i>	
La precariedad del espíritu	197
<i>Crescenciano Grave</i>	

Dificultades de la filosofía de arrabal 223
Mauricio Beuchot

**El lenguaje: complejo y poderoso conector invisible entre el pensamiento
y el mundo fenoménico. breves ideas de la tradición analítica** 237
Dante Alejandro Ferrara Vences

**Transculturalidad, Educación y Política: apuntes filosóficos
desde *El maestro Ignorante*** 257
José Guadalupe Olivares Terrones

**Constitucionalismo mexicano e identidad nacional:
hacia una metafísica del mexicano** 281
Diego Olivar Robles

III. ARTE Y RELIGIÓN

**La influencia neoplatónica de Plotino en la teología cristiana
de Pseudo Dioniso Areopagita: la naturaleza del mal** 303
A. Edmundo Cervantes Espino

**Permanencias y transformaciones en la religiosidad popular
de los habitantes de Chimborazo, Ecuador** 327
Luis Fernando Botero Villegas

IV. CARPETA GRÁFICA

**Arte y Memoria en el espacio urbano: serie fotográfica
sobre Anti-Monumentos en la Ciudad de México** 371
Ricardo Ignacio Prado-Hurtado

Presentación

En esta edición de *Intersticios*, nos adentramos en un tema de profunda relevancia y urgencia: la violencia y sus diversas expresiones. A través de una serie de reflexiones¹ que abarcan desde el papel del Estado como el administrador o no de la violencia hasta la migración como blanco de injusticias y discriminación, pasando por la exclusión social y la degradación ambiental, los autores exploran cómo la violencia se manifiesta en diferentes esferas de la vida humana y cómo la filosofía emerge como una herramienta indispensable para comprender, enfrentar y transformar estas realidades.

Consideramos urgente abordar este tema pues, en el contexto del aumento del descontento y la insatisfacción con la democracia a nivel mundial, es necesario contar con marcos de reflexión que nos inviten a pensar de qué manera las dinámicas concretas de violencia están contribuyendo a aquel aumento. En tanto que pensemos en la democracia como aquella forma de gobierno que nos atribuye la igual capacidad de participación en los asuntos de la vida colectiva —tanto en procedimientos formales como las elecciones, así como marchas, protestas, etcétera—, la violencia tiene el efecto directo de confinar a las personas en su esfera privada pues, en un contexto en el que su vida o estabilidad material se encuentren en peligro, sin duda ambas son más importantes que ejercer aquella igualdad.

En este sentido, además de las vidas que se pierden y la fragmentación del tejido social derivados de la violencia, requerimos de espacios de reflexión sobre la manera en que ésta está contribuyendo a la erosión democrática al alejar a los ciudadanos del ejercicio de sus derechos y

¹ Los textos que conforman la sección Monográfica forman parte de las actividades del PROINV_25_11 “Narrativas Democráticas en sociedad, política, comunicación y tecnologías digitales desde América Latina”, avalado por la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

libertades pues precisamente su ausencia nos llevaría de la democracia a la autocracia. A continuación, brevemente presentamos los textos que se enmarcan en este contexto y que buscan ser referentes teóricos para pensar las violencias.

El texto de Luis Felipe Flores, titulado “La política y el Estado. Entre el discurso y la violencia”, abre el debate al examinar la relación entre la política y la violencia. Mientras pensadores como Maquiavelo y Weber defienden que la violencia es un recurso necesario para el mantenimiento del poder, otros como Arendt y Habermas critican su uso, argumentando que destruye la posibilidad de un diálogo político genuino. Arendt sostiene que la verdadera política se basa en la pluralidad y el discurso, no en la dominación o la violencia. Habermas, por su parte, propone una política deliberativa donde el conflicto se resuelve a través del discurso racional y la búsqueda de consensos. Foucault, aunque reconoce la presencia de la violencia en las relaciones de poder, insiste en que el poder no debe reducirse a la violencia, sino que debe entenderse como una relación que permite la acción y la resistencia.

Flores reflexiona también sobre la realidad contemporánea, señalando que en países con Estado de Derecho, el uso de la violencia por parte del Estado debe ser legítimo y limitado, pero necesario para mantener el orden y proteger a los ciudadanos. Se argumenta que, aunque la violencia no debe ser el único recurso de la política, su monopolio por parte del Estado es crucial para evitar que grupos no estatales tomen el control mediante la violencia ilegítima. De esta manera, Flores sostiene que la violencia es un recurso irrenunciable en la política, aunque no debe ser el único medio para ejercer el poder. Se enfatiza la importancia de combinar el discurso y el diálogo con la capacidad del Estado para usar la violencia de manera legítima cuando sea necesario, con el fin de proteger el orden social y garantizar la estabilidad del Estado.

En el contexto urbano, el artículo de Laura Karina Mares-Ortega y Miguel Ángel Gómez Jiménez, titulado “Grupos de discusión: propuesta metodológica de comunicación ambiental en juventudes como apuesta de territorialización en las urbes”, propone una metodología de comunicación

ambiental dirigida a jóvenes, con el objetivo de contrarrestar la violencia simbólica y estructural que enfrentan en su defensa del medio ambiente. A través de grupos de discusión, se busca crear espacios seguros donde los jóvenes puedan expresarse libremente y construir vínculos afectivos. Mares-Ortega y Gómez Jiménez subrayan que la violencia, en sus múltiples formas, es un obstáculo para la acción colectiva, y que solo a través del diálogo y la ética ambiental se puede empoderar a las nuevas generaciones para transformar su entorno.

La propuesta metodológica de Mares-Ortega y Gómez Jiménez se basa en el diálogo de saberes y los sentipensares, conceptos que permiten a los jóvenes reflexionar sobre su papel en la ciudad, expresar sus temores, dudas y motivaciones, y construir vínculos afectivos. Estos espacios de diálogo buscan contrarrestar la violencia simbólica y estructural que enfrentan los jóvenes, quienes a menudo son marginados y desvalorizados en sus preocupaciones ambientales y sociales. La violencia se manifiesta en la falta de escucha, la crítica constante y el bullying que reciben por parte de familiares, docentes y compañeros. En conclusión, el artículo subraya la importancia de crear espacios seguros donde los jóvenes puedan expresarse libremente, sin miedo a la violencia simbólica o estructural. Estos espacios son fundamentales para fomentar la acción colectiva y la defensa de los espacios naturales en las ciudades.

En el ámbito de la migración, Mariano de Jesús Chávez y Jesús Fernando Sosa reflexionan sobre la violencia sistémica que enfrentan los migrantes, especialmente en contextos de exclusión y deshumanización. Mariano Chávez, en su texto “Apuntes filosóficos en torno a la migración y la propiedad privada”, aborda la migración desde una perspectiva filosófica, contrastando las posturas utilitarista y liberal-deontológica, con un enfoque en el concepto de propiedad privada como elemento constitutivo de la libertad individual. Se argumenta que la migración es un acto racional y moral, reflejo del ejercicio pleno de la libertad, especialmente cuando las condiciones socioeconómicas, de seguridad o ambientales en el lugar de origen son adversas. Desde el utilitarismo, se enfatiza la libertad de expresión y la igualdad de sentimientos, aunque se critica su reduccionis-

mo al limitar la libertad a no causar daño a otros, lo que podría justificar acciones inmorales. En contraste, Isaiah Berlin propone una visión más amplia de la libertad, distinguiendo entre libertad negativa (ausencia de coerción) y positiva (capacidad de autodeterminación), lo que permite entender la migración como un acto que busca mejores condiciones de vida y seguridad.

Chávez también explora el concepto del mal como ausencia de certeza y seguridad, vinculándolo con la migración forzada por la violencia, la pobreza o el cambio climático. Se citan pensadores como Hannah Arendt, Paul Ricoeur y Zygmunt Bauman para analizar cómo la incertidumbre y la falta de estabilidad generan angustia y vulnerabilidad, facilitando la dominación y la injusticia. Adam Smith, por su parte, sostiene que la justicia es fundamental para la cohesión social y que su ausencia, especialmente en la protección de la persona, la propiedad y los acuerdos, lleva al caos y al sufrimiento, lo que justifica la búsqueda de un territorio donde se respeten estos principios.

En cuanto a la propiedad privada, se contrastan las posturas de Pierre-Joseph Proudhon, quien la considera un robo y aboga por un sistema mutualista, con la visión de Adam Smith y Kant, quienes la defienden como un derecho esencial para la libertad y la autonomía individual. Proudhon critica la propiedad privada por permitir la explotación y la acumulación injusta de riqueza, mientras que Smith y Kant la ven como una institución que garantiza la privacidad, la reflexión y el ejercicio de la libertad. La propiedad privada, en este sentido, es un elemento clave para la realización personal y la justicia social.

Mariano Chávez concluye que la migración, en condiciones adversas, es un acto moralmente justificable desde el imperativo categórico de Kant, ya que busca mejorar las condiciones de vida y proteger la dignidad humana. El utilitarismo, al reducir la libertad a no causar daño, puede justificar acciones contrarias a la dignidad, mientras que una visión amplia de la libertad, separada del utilitarismo, es necesaria para abordar la migración de manera humana y justa. El texto aboga por un liberalismo que recupere la moral y la deontología en los debates públicos sobre migración.

Fernando Sosa, por su parte, en su texto “Injusticia, discriminación y violencia radical hacia el migrante”, retoma las ideas de Hannah Arendt y Emmanuel Levinas para subrayar la importancia de una ética de la alteridad, que reconozca la vulnerabilidad del migrante y exija una respuesta ética más allá de intereses políticos. Se destaca cómo los discursos de odio y las políticas excluyentes han convertido a los migrantes, particularmente aquellos en situación de “ilegalidad”, en blanco de criminalización y deshumanización.

El autor destaca que Arendt, con su análisis del “mal radical” y el “mal banal”, alerta sobre los sistemas políticos y económicos que reducen al ser humano a una condición superflua, donde su valor se mide únicamente por su capacidad de producir y consumir. Arendt argumenta que en los regímenes totalitarios, los seres humanos pierden su espontaneidad y libertad, volviéndose susceptibles de cometer o sufrir atrocidades. La filósofa enfatiza la importancia de preservar el “derecho a tener derechos”, un principio fundamental para evitar que cualquier persona, especialmente los migrantes, sea excluida de la comunidad humana y expuesta a la violencia del sistema.

Por su parte, de acuerdo con Sosa, Lévinas introduce una perspectiva ética centrada en el “rostro del Otro”, especialmente el del extranjero, que nos interpela y exige una responsabilidad infinita. Levinas critica la tradición ontológica occidental que ha relegado al Otro a una extensión del “Mismo”, y propone reconocer la alteridad radical del extranjero, aquel que irrumpe en nuestra comodidad y nos exige hospitalidad. Para Levinas, el rostro del migrante, en su vulnerabilidad, nos llama a responder éticamente, más allá de cualquier cálculo o interés político.

Sosa concluye que la crisis migratoria no es solo un problema político o económico, sino una cuestión ética que interpela nuestra humanidad. Arendt y Lévinas nos invitan a rescatar la espontaneidad y la responsabilidad hacia el Otro, y a traducir estas reflexiones en acciones concretas que transformen las políticas migratorias y las actitudes sociales hacia los migrantes. En última instancia, el olvido del Otro es un problema que afecta a toda la humanidad. Como enseñan Arendt y Lévinas, nuestra

capacidad para preservar nuestra condición humana y responder éticamente al sufrimiento del Otro es lo que nos define como seres humanos. La reflexión nos desafía a salir de nuestro ensimismamiento egoísta y a encontrarnos con la alteridad, respondiendo con acciones concretas que reflejen apertura y hospitalidad hacia el migrante.

Por su parte, Lisset Lastinere, en su texto “El discurso de inclusión bajo la lógica de un antropocentrismo desconsiderado. Disolver la diferencia”, aborda el discurso de inclusión y género desde una perspectiva crítica, argumentando que éste sigue una lógica antropocéntrica que privilegia lo semejante y desconsidera lo radicalmente diferente, lo que conlleva a formas de violencia simbólica y estructural. La violencia se manifiesta en la desconsideración de lo radicalmente otro, ya sea en términos de género, raza o especie. La autora escribe que Derrida argumenta que el rechazo a la diferencia es una forma de violencia, pues se niega la hospitalidad al extranjero, aquel que cuestiona la mismidad y pone en duda la propia identidad. Esta violencia no solo se dirige hacia lo humano diferente, como las minorías raciales o sexuales, sino también hacia lo no humano, como los animales, que son incluidos en la sociedad solo cuando son humanizados, es decir, cuando se les asimila a lo semejante. La inclusión, en este sentido, se convierte en una forma de violencia al intentar homogeneizar la diferencia en lugar de reconocerla y dignificarla.

Lastinere también explora cómo la soberanía del hombre, entendida como su capacidad para dominar y administrar la vida, ha llevado a relaciones de poder y sometimiento hacia lo diferente. Esta soberanía, ejercida desde un antropocentrismo desconsiderado, excluye de la dignidad a todo aquello que no se ajusta a los parámetros humanos, lo que Derrida describe como un “alma artificial” que perpetúa la violencia hacia lo otro. Finalmente, el texto propone que el discurso de inclusión debería ser reemplazado por un enfoque ético que reconozca y valore la diferencia radical, sin intentar asimilarla. La dignidad no debería depender de la semejanza con un estándar humano, sino del hecho de ser un ser vivo.

El texto de Damián Bravo y Mónica Rodríguez, titulado “El triángulo de la ética: una propuesta gráfica”, busca representar la ética desde tres

perspectivas distintas: la ética pre-filosófica, la ética axiomática y la pregunta crítica por los fundamentos de la ética. La ética pre-filosófica se refiere al discurso que articula normas, valores y concepciones de la vida virtuosa en una sociedad, sin necesidad de reflexión filosófica. Este sistema tripartito (normas, valores y virtudes) es inherente a toda comunidad humana y sirve como base para la convivencia social.

La tercera perspectiva, la pregunta por los fundamentos de la ética, es una indagación filosófica que cuestiona los principios mismos de la ética, buscando argumentos no circulares que justifiquen por qué debemos vivir éticamente. Esta pregunta puede llevar a posiciones como el nihilismo, el escepticismo moral o el relativismo, y se distingue de la ética axiomática en que no asume los principios éticos, sino que los pone en duda. La representación gráfica de esta indagación sugiere que se debe “salir” del triángulo de la ética para cuestionarle desde un punto de vista neutral.

Bravo y Rodríguez concluyen que la pregunta por los fundamentos de la ética es una tarea filosófica distinta a la axiomatización, ya que no asume los principios éticos, sino que los cuestiona desde una perspectiva externa. La pregunta por los fundamentos de la ética revela que la justificación de la violencia no es absoluta, sino que depende de los sistemas éticos que cada sociedad o filósofo adopte. Esta reflexión es especialmente relevante en contextos contemporáneos, donde la violencia se manifiesta en formas complejas, como la violencia estructural, la violencia de género o la violencia en conflictos armados, y donde la ética debe ofrecer respuestas claras y fundamentadas para su regulación y prevención.

En el texto “Derrida. El encuentro, una resistencia a las violencias”, Virto Martínez, Reynoso de la Paz y López Juárez, reflexionan a partir de la noción de encuentro que plantea Derrida en su texto *Schibboleth para Paul Celan*. Para los autores el “encuentro” nos permite una visión más amplia sobre las problemáticas de violencias que padecen a diario las infancias, las personas migrantes y los colectivos de búsqueda de personas desaparecidas. Ante estas violencias constantes y sistemáticas, en el texto se desarrolla la idea del *acompañamiento otro* como una política de

resistencia que permite nuevas formas de construir comunidad y asumir una responsabilidad colectiva.

Por lo que se refiere al artículo “Hacia una democracia ascendente: el papel de los colectivos de madres buscadoras en el marco de la democracia neoliberal”, Ruiz-Méndez, Galindo-Martínez y López-Morales parten de la definición de democracia desde la visión de Norberto Bobbio, y luego de ello exponen motivos de la actual crisis de la democracia apoyados en las reflexiones de Adam Przeworski. El análisis de dicha crisis se centra en explicar cómo es que el sistema económico afecta a la democracia, en este caso describiendo el surgimiento y el funcionamiento del neoliberalismo como sistema que contraviene el sistema democrático. A partir de esta problemática, los autores describen cómo la participación política se ve afectada, propiciando el individualismo, debilitando así uno de los pilares fundamentales para la democracia: la participación colectiva. Por esta razón, el texto ofrece una posible respuesta por parte de la ciudadanía a dicha crisis: los colectivos de madres buscadoras como agente de cambio social y un ejemplo conciso de democracia ascendente en la que son las personas, desde sus exigencias y reivindicaciones, quienes construyen la democracia.

En conjunto, estos textos de la sección monográfica de nuestra revista en su número actual, nos desafían a seguir pensando críticamente sobre la violencia en sus múltiples manifestaciones, desde su arraigo en las estructuras políticas y estatales hasta su impacto devastador en la migración y la inclusión social. En su conjunto, estos análisis nos invitan a desentrañar la intrincada relación entre la violencia, las dinámicas de poder, la exclusión y la incesante lucha por la dignidad humana. Asimismo, se nos invita a replantearnos en qué medida la ética puede seguirnos auxiliando como una herramienta para enfrentarnos a un mundo donde la violencia parece omnipresente. La filosofía nos recuerda que la ética no es solo una opción, sino una responsabilidad ineludible para preservar la dignidad humana y promover el bien común. Esta edición es, pues, una invitación a reflexionar, dialogar y actuar desde la ética, con la esperanza de que, a

través del pensamiento crítico y la acción colectiva, podamos transformar las realidades de violencia que nos rodean.

En la sección Dossier encontramos seis textos. El primero de ellos es “Apuntes sobre la concepción de la historia en Kant” de Clara Martínez Molina. En el mismo la autora escribe que en el ámbito de la experiencia la compatibilidad entre virtud y felicidad requiere zanjar distintos obstáculos sociales, como la construcción de un orden civil que garantice “de manera efectiva” la justicia social; para saber qué debemos hacer no es necesario apelar a un fin material determinado, basta con la ley moral; sin embargo, de la aplicación de la ley moral surge un fin comunitario, que consiste en la construcción de naciones, instituciones y leyes justas que garanticen la paz y el quiliasma de la historia; por ello se concluye que la evolución histórico espiritual de la humanidad debe coincidir con su progreso moral.

En segundo lugar aparece el texto: “La precariedad del espíritu” de Crescenciano Grave que explora un aspecto del vínculo de Valéry con la filosofía a partir del problema de pensar el pensamiento y sus implicaciones para el yo y su presunción de ser causa de las ideas. Esta exploración se desarrolla como un ensayo en donde, desde la dinámica inherente al pensamiento, se propone que la cobertura lingüística de éste es la superficie en la que aparecen sus capacidades. Lo que se es capaz de sentir y soportar en lo que se piensa. Esta propuesta se pone a prueba paradójicamente: la precariedad del espíritu se potencia en sus variaciones y, en éstas, el espíritu se forma en la realidad de sus obras.

En seguida se ubica el artículo: “Dificultades de la filosofía de arrabal” de Mauricio Beuchot, quien en su texto nos recuerda que así como hay arrabales en las ciudades y éstos se caracterizan por estar en las afueras, en la periferia, así también hay un arrabal filosófico, partiendo de las distancias entre el centro y las fronteras en el ámbito cultural. Tenemos que ser conscientes de nuestra condición contextual, y desarrollar la labor filosófica aún en esos lugares difíciles.

Prosigue esta sección de Dossier con un cuarto texto, a saber: “El lenguaje: complejo y poderoso conector invisible entre el pensamiento y

el mundo fenoménico. breves ideas de la tradición analítica” de Dante Alejandro Ferrara Vences, quien trata en su disertación sobre algunas ideas relevantes de la tradición analítica. Esto con el propósito de desvelar que el lenguaje es más profundo de lo que uno puede creer. Por ende, el lenguaje debe ser considerado como poderoso conector entre el entendimiento y la realidad.

En quinto lugar viene “Transculturalidad, Educación y Política: apuntes filosóficos desde El maestro Ignorante” de José Guadalupe Olivares Terrones. En este texto se analiza la cuestión de la transculturalidad, su relación con la racionalidad crítica, con las maneras de educar y las implicaciones políticas de esto. Se analiza también la necesidad de un pensamiento transcultural, signado por una racionalidad crítica, que abra las posibilidades de reconocer los saberes que dependen de unas coordenadas culturales concretas. El autor parte de la participación de la senadora mexicana Edith López Hernández en la instalación de Agricultura del Senado en 2024 y el revuelo social que causó. Combina esto con la postura filosófica de José Antonio Pérez Tapias y finalmente explora las principales ideas vertidas en el texto *El maestro ignorante* de Jacques Rancière, proponiéndolas como un mecanismo pedagógico idóneo para alcanzar una racionalidad intercultural.

Cierra finalmente esta sección de Dossier el artículo: “Constitucionalismo mexicano e identidad nacional: hacia una metafísica del mexicano” de Diego Olivar Robles. Este ensayo analiza ciertos rasgos de la identidad mexicana que ponen de manifiesto el derrotismo como característica de muchos mexicanos. A partir del estudio de las ideologías que fundamentan al actual Estado Mexicano, se asevera que el derrotismo es fruto del sistema Constitucionalista Postrevolucionario Mexicano, que ha transmitido su pensamiento a través de la enseñanza de la Historia Oficial. Se propone una visión metafísica basada en el pensamiento aristotélico-tomista como superación al problema de la identidad mexicana.

En la sección Arte y Religión se incluyen dos textos, el primero de ellos es el artículo “La influencia neoplatónica de Plotino en la teología cristiana de Pseudo Dionisio Areopagita: la naturaleza del mal” de A. Edmundo

Cervantes Espino, el autor explora la relación entre el neoplatonismo de Plotino y la teología cristiana de Pseudo Dionisio Areopagita, centrando su atención en la concepción del mal en ambos autores. Plotino entiende el mal como la ausencia de bien y un alejamiento progresivo del Uno, sin considerarlo una sustancia propia. Pseudo Dionisio adopta esta perspectiva, pero la adapta al marco cristiano, enfatizando la omnipotencia divina y el mal como una privación. A través de un análisis comparativo, el texto revela cómo Pseudo Dionisio integra elementos filosóficos neoplatónicos con principios teológicos cristianos, creando una síntesis que redefine la naturaleza del mal en términos metafísicos/teológicos.

El otro artículo incluido en esta sección es: “Permanencias y transformaciones en la religiosidad popular de los habitantes de Chimborazo, Ecuador”, de Luis Fernando Botero Villegas. En este artículo se reflexiona acerca de aquellas ideas y prácticas religiosas de los habitantes de Chimborazo que han permanecido a través tanto del tiempo como de una historia que no ha sido fácil para ellos. Sometidos a autoridades eclesiásticas y civiles desde los tiempos de la Colonia hasta nuestros días, esas prácticas y creencias se han visto con recelo y, muchas de ellas, han sido perseguidas y prohibidas; pero, aun así, se han conservado hasta nuestros días, algunas de manera explícita, otras con mayor reserva y, otras, en la clandestinidad. Están en juego símbolos, ritos, ideas y prácticas religiosas propias de la religión andina que se conserva en todo el territorio provincial y que, poco o nada, se sabe sobre ellas porque se han mantenido escondidas evitando el asedio de autoridades religiosas oficiales de la Iglesia católica, e inclusive de los investigadores sociales.

Acompañando a los textos de este número se encuentra una serie fotográfica dedicada a los anti-monumentos de la autoría de Ricardo Ignacio Prado-Hurtado. En el texto que presenta las fotos, su autor destaca la importancia de echar mano de métodos de investigación-creación que permitan captar la complejidad de fenómenos sociales que no se dejan aprehender a través de categorías deductivas tradicionales. Además de mostrar la importancia política y simbólica de los anti-monumentos, a través de estas fotografías, Prado-Hurtado también nos invita a echar mano

de los métodos visuales y multimodales de investigación y así ensayar nuevas miradas sobre los fenómenos políticos y sociales.

Karla Alejandra Alvarado Hernández
Universidad Anáhuac México

Alberto Ruiz-Méndez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

I. MONOGRÁFICO

La política y el Estado. Entre el discurso y la violencia

Politics and the State.
Between discourse and violence

Luis Felipe Flores Mendoza*

Hechos que cometidos clandestinamente se pagarían con la
pena de muerte, los elogiamos porque los comete quien lleva
insignias de general.
LUCIO ANNEO SÉNECA

Pues bien, los principales cimientos y fundamentos de todos
los Estados —ya sean nuevos, ya sean viejos o mixtos— con-
sisten en las buenas leyes y en las buenas armas.
NICOLÁS MAQUIAVELO

Si los hombres fueran todos buenos, este precepto sería co-
rrecto, pero —puesto que son malos y no te guardarían a ti su
palabr tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Además,
jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que
disfrazar la violación de sus promesas.
NICOLÁS MAQUIAVELO

* Dr. en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la CDMX, Docente de asignatura de la Universidad Anáhuac MX, Universidad Iberoamericana CDMX, Universidad del Claustro de Sor Juana. México. Miembro del Observatorio Filosófico de México y del CONADEFL.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9392-2095>.

Resumen

El presente ensayo pretende expresar la importancia del monopolio legítimo de la violencia por parte del Estado, para evitar llegar a un estado de excepción. Se estudian dos posturas contrapuestas para ello, la que apela a la violencia como necesaria y ultima ratio de la política y, por otro lado, la que propugna por un espacio público completamente discursivo y alejado de la violencia.

Abstract

This essay aims to express the importance of the State's legitimate monopoly on violence to avoid reaching a state of exception. Two opposing positions are studied for this purpose, one of them, the one that appeals to violence as a necessary and ultima ratio of politics, on the other hand, the one that advocates for a completely discursive public space and free from violence.

Palabras clave

Violencia, política, monopolio legítimo de la violencia, discurso, Maquiavelo, deliberación, Clausewitz

Keywords

Violence, political, legitimate monopoly on violence, speech, Machiavelli, deliberation, Clausewitz

Una de las cuestiones más añejas y complejas de la escena pública es, sin duda, la que aborda el tema de la relación, ya sea supuesta, posible o real, entre la política y la violencia pues, a partir de la modernidad, se ha asumido (aunque sea de manera teórica) que ambos elementos se encuentran indisolublemente entrelazados en una dinámica de correspondencia mutua.

Por eso, este trabajo se encamina a discurrir acerca de las dos posturas más importantes sobre la relación entre violencia y política; es decir, si aquella es necesaria en ésta para su existencia o, bien, si más bien la violencia elimina las condiciones de posibilidad de una verdadera esfera política de corte discursivo. Para ello, nos acercaremos a algunos de los autores más representativos de cada una de estas posturas, como Nicolás Maquiavelo, Karl von Clausewitz y Max Weber, por un lado, quienes consideran a la violencia una parte central de la política; mientras que, del otro lado, se revisarán las posturas de Hannah Arendt, Jürgen Habermas

y Michel Foucault quienes consideran que la violencia es la eliminación de la esfera pública o la cosificación de los seres humanos.

Para concluir, manifestaré con ejemplos cotidianos de nuestra realidad la necesidad de una postura crítica de la política como discursiva o libre de violencia, pues, ante la falta de ésta, podemos acercarnos al desmoronamiento del orden social y, con ello, del Estado. Es decir, si el Estado no asume el papel de monopolizador de la violencia legítima, puede producirse un caos.

Metodológicamente, me acerco a la postura propuesta por Maquiavelo, es decir, este trabajo tiene meras pretensiones descriptivas y no prescriptivas, pues no es mi intención decir que la violencia *debe* estar inserta en la política, sino mostrar que, de hecho, lo está y que es, desde mi lectura, una de sus características fundamentales más importantes, y si en algún momento digo que la política *debe* hacer algo no es utilizar indiscriminadamente la violencia, sino aceptarla como parte irrenunciable de su propia configuración.

Los riesgos que se corren al tomar esta posición son, teóricamente, que se tilde a este trabajo de incurrir en la falacia naturalista o entender el ser como deber ser, pero no es así; por el contrario, lo que se pretende es mostrar que la violencia dentro de la política, es imposible de erradicar, de lo cual no debe derivarse que aquélla se aplica siempre expresamente, pero es algo tácito en el entramado de la política.

En segundo lugar, que en la parte práctica, se acuse a este trabajo de defender el uso de la violencia; sin embargo el mismo no es, ni pretende ser, una apología de la violencia política ni de la violencia en general, sino más bien pretende, como ya se mencionó, en un primer lugar, esbozar las posturas dicotómicas entre las que se debate la “naturaleza” (si se me permite el término esencialista) de la política y, después, decantarme como un narrador de la importancia de la misma en la verdadera política; es decir, como un realista político.

I

Desde la época clásica, algunos de los sofistas ya habían entendido que la política y la violencia son elementos que se necesitan mutuamente para existir. No obstante, será hasta la modernidad, con la llegada del Renacimiento, que dicha relación se estudie de una manera mucho más profunda.

Si bien los pensadores clásicos ya habían problematizado sobre ello, es hasta la modernidad que la violencia se asume no solamente como un elemento de la política, sino que encuentra su lugar acabado y su función necesaria dentro de la misma; pues Platón y Aristóteles intentaban expresar la forma en la que la política, los gobiernos, las leyes y el ejercicio del poder *debían* ejecutarse, tratando de garantizar, por medio de la *areté* (y no de la fuerza o la violencia), la felicidad de los ciudadanos, la convivencia y el progreso de la *polis*.¹

Aunque, al final, se debe entender y aceptar que la política es, sin matices ni maquillaje, la búsqueda del poder; por lo mismo, una fuente de conflicto y, consecuentemente, una forma de dominación de un grupo sobre otro². Esta definición de política puede considerarse muy arbitraria, radical y opuesta al sentido común; mas, no por ello, es menos verdadera. La violencia es el vehículo por el cual la dominación política puede realizarse de manera más rápida y eficaz.

Maquiavelo abrió el camino para desarrollar esta relación donde la política hace uso de la violencia para poder conseguir o mantener el poder, pues el arte de la política no puede llevarse a cabo por medio del diálogo y los acuerdos, ya que, en la realidad, en la *verità effettuale della cosa*³ siempre han estado relacionadas; por ello se asume, también desde mi punto

¹ Podemos encontrar que esta discusión también fue un tema de debate entre los sofistas y Platón, quien consideraba que existía un orden racional del universo y, por lo tanto, la política humana debía acercarse a este orden; por lo cual, el conflicto y la violencia eran consideradas como algo irracional. Cfr. Serrano (2012) pp. 45 y ss.

² Max Weber (2004) menciona que “El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima [...]” (p. 84).

³ En este sentido, el florentino menciona “Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma”, Maquiavelo (2021, p. 110).

de vista, que la violencia es una razón necesaria, mas no suficiente, de la política; aunque la política no representa una razón para la violencia. La dominación política requiere, en algún momento el empleo de la fuerza. Pero ésta no puede emplearse de forma desprolija, por el contrario, la violencia debe economizarse:

Bien usadas se pueden llamar aquellas crueldades (si del mal es lícito decir bien) que se hacen de una sola vez y de golpe, por la necesidad de asegurarse, y luego ya no se insiste más en ellas, sino que se convierten en los más útiles posibles para los súbditos. Mal usadas son aquellas que, pocas en principio, van aumentando, sin embargo, con el curso del tiempo en lugar de disminuir. (Maquiavelo, 2021, p. 83)

El realismo político de Maquiavelo no es, como ya he mencionado líneas arriba, una propuesta de cómo hacer política, sino la enunciación de la configuración de la política real, de cómo se lleva a cabo la búsqueda y el ejercicio del poder en la política cotidiana, pues él observa lo imprescindible de la violencia cuando se busca dominar y gobernar a otros hombres.

Pero es en el siglo XIX, con Karl von Clausewitz que se lleva esta definición, idea pensamiento maquiaveliano a una de sus últimas consecuencias, pues Clausewitz (2021) enunció que “La guerra es la mera continuación de la política por otros medios”, (p. 38) y, bajo esta perspectiva, se entiende que, cuando la política no funciona a partir de un diálogo, consenso o negociación, siempre queda, el método de la violencia como *ultima ratio*, pues no se piensa que ésta sea el método constante por el cual se realiza la política. Y, en este sentido, dice Weber (2004): “La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico” (p. 83). El Estado es la máxima representación de la política moderna; no existe otra configuración política de las dimensiones, la magnitud ni el poder de los grandes leviatanes. Por ello, se entiende, así, que la violencia se presenta como el ingrediente propio de los Estados, es decir, de la encarnación de la política, en tanto

la búsqueda de la dominación de unos sobre otros, y la guerra es el punto más elevado del conflicto político, porque “Todas las guerras deben ser consideradas como actos políticos” (Clausewitz, 2021, p. 39).⁴

Admitir esto supondría que la realización de la política contiene, dentro de sí, una dimensión de violencia, la cual le permita el ejercicio del poder en todo su esplendor. Y, aunque la violencia no se aplica de forma permanente, se encuentra como una posibilidad siempre latente, para emplearse cuando la ocasión lo requiera.

En el mundo humano el grado de contingencia es mucho mayor [que en el mundo animal] debido de manera fundamental, al desarrollo simbólico. Incluso, en el mundo humano, en la medida en que la agresión nunca se manifiesta de manera pura, sino que siempre se encuentra ligada a una expresión simbólica (cultural), ésta adquiere la forma de violencia. La violencia, en contraste con la agresión, es un fenómeno cultural, que se puede describir como el intento de un sujeto de convertir al(os) otro(s) sujeto(s) en un objeto que sirva como medio en la realización de sus fines particulares (Serrano, 2012, p. 33).⁵

Retomando a Weber (2004), la violencia es el signo distintivo del Estado moderno, no de cualquier configuración política previa, sino de la modernidad y sus posibilidades racionales “Hoy, precisamente, es especialmente íntima la relación del Estado con la violencia. En el pasado

⁴ Siguiendo un esquema lógico, no todo proceso de dominación de unos sobre otros puede considerarse un acto político, pero el signo distintivo del acto político es la búsqueda de dominación de unos grupos sobre otros para la conformación de una comunidad política, la cual deriva en la formación de un Estado, el cual tiene como su signo propio el monopolio legítimo de la violencia cuando los conflictos políticos escalan a un punto tal que es imposible la reconciliación y, cuando éstos son de índole internacional, la política llega a la guerra. Desde luego, esta postura puede cuestionarse, al decir que la guerra no es, necesariamente una forma de violencia en el sentido foucaultiano, como se verá más adelante, pues ésta se lleva a cabo entre personas libres e iguales, mientras que la violencia se ejecuta en una situación, podríamos suponer, jerárquica. No obstante, se considera que la guerra es el punto más alto de la violencia y, sobre todo, de la violencia política, como menciona Clausewitz.

⁵ Serrano realiza una distinción entre la “agresión” que entiende como un acto propio del mundo animal, mientras que, por otro lado, habla de “violencia” como un acto simbólico de agresión, propio del ser humano. Es decir, el ser humano en tanto ser simbólico no es propiamente agresivo, es violento.

las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar [...] han utilizado la violencia como un medio enteramente normal” (p. 83). Es decir, el Estado moderno, en tanto entidad racional, debe concentrar para sí el uso legítimo de la violencia.

Hoy [...] tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia (Weber, 2004, pp. 83-84).

Se establece, con ello, que cualquier asociación política moderna es la portadora legítima del empleo de la violencia física, mientras que cualquier asociación no política, es decir, particular, se encuentra privada de este derecho o facultad, a menos que el Estado expresamente lo permita, pues, en tanto el uso de la violencia por parte del Estado es legítimo, tiene garantizado el derecho sobre la misma.

Para estos tres autores, como para otros más,⁶ el empleo de la violencia, su monopolio y su vínculo necesario e irrompible son sustanciales en la configuración del Estado moderno. Para Maquiavelo, la violencia permite adquirir y mantener el poder, es un insumo más a utilizar en el juego de la política, como lo será el engaño, la mentira y otras cosas más, pero, repito, el florentino no las prescribe, las describe y, si en algún momento se le juzga duramente es por el hecho de haber resaltado que quienes usaron estos medios poco “loables” fueron quienes consiguieron mejores resultados políticos. Por otro lado, Max Weber destaca la violencia y, quizás esto sea lo más difícil de asimilar, como el elemento distintivo

⁶ Uno de los ejemplos icónicos de esto es el *Leviatán* de Thomas Hobbes, también puede pensarse en Gaston Bouthoul y su *Tratado de polemología*, que indica que la historia de la humanidad es, en realidad, historia de la guerra.

de la configuración política moderna, *id est*, el Estado. Y digo que puede ser lo más complicado, porque para Weber el Estado es racional, en otras palabras, se encuentra desencantado; pero la lógica y, tal vez, el sentido común, nos obligarían a preguntarnos ¿qué Estado que se presume como racional hace uso de la violencia y, más aún, la monopoliza? Se podría decir que el Estado más racional, el que ha entendido que si no lo hace, la violencia estaría dispersa, sin control, porque parece que la violencia, en tanto manifestación simbólica, es poco susceptible de desaparecer en el mundo humano. Así, se necesita que alguien tenga esta capacidad de concentrar en sí y para sí el uso legítimo de la violencia:

El monopolio de la violencia presupone dos condiciones: 1) que el estado despoje a los individuos o grupos del uso de la violencia para la solución de diversas contiendas; 2) que, para la consecución de dicho fin, en caso de ser absolutamente necesario, el estado acuda a la violencia, imponiéndose coactivamente sobre la voluntad de los individuos, teniendo que ser el uso que hace de ella legítimo (Gallego, 2003, p. 88).

Ahora bien, vale la pena aclarar que el monopolio de la violencia es y debe ser, desde la perspectiva weberiana, legítimo, pues no es la violencia fáctica y física porque sí, solamente su empleo, sino que debe seguir la lógica de su institucionalización. A diferencia de la perspectiva maquiaveliana, por ejemplo, cuya violencia se remitía al empleo de la misma para la fundación del Estado, para Weber la violencia es la facultad propia y característica de un Estado instaurado, allí es donde basa su legitimidad. De tal manera, la violencia es parte del Estado y, con ello, parte necesaria y fundamental de la política.

II

Pero esta lectura moderna es constantemente cuestionada, pues en la actualidad, se asume la violencia como un elemento de represión, restricción

y eliminación de las libertades y los derechos de los ciudadanos, es decir, se elimina toda posibilidad real de una verdadera política.

Esta crítica que se da después de la segunda mitad del XX y que, hasta la fecha podemos considerar como el discurso que permea en las democracias liberales occidentales, donde cualquier atisbo de fuerza excesiva por parte del Estado se torna en violencia y, con ello, la crítica acerca del uso de la misma, pues el liberalismo presupone al Estado como el garante de las libertades y propiedades individuales. Aunque también se piensa que la violencia impide la verdadera condición humana que se encuentra configurada en el espacio público y éste debe estar libre de cualquier forma de violencia (Arendt, 2005).

Por ello, en este segundo apartado, tengo la intención de revisar a tres autores que considero fundamentales como fuertes críticos de la violencia en el terreno de la política. Por un lado, estudiaré la postura de Hannah Arendt y la de Jürgen Habermas, las cuales considero muy cercanas en su resistencia a entender la política en términos de violencia, aunque sea la *ultima ratio* y, por otro lado, revisaremos la teoría de Michel Foucault quien, aborda la problemática del poder como el eje central de toda su disertación filosófica, aunque éste no se debe entender como violencia.

Desde una lectura contextual, hemos de entender que las teorías de Arendt, particularmente, pero también la de Habermas, se encuentran enmarcadas y, hasta cierto punto, configuradas por lo que significó la Segunda Guerra Mundial, por un lado, Arendt como pensadora judía y, por otro, Habermas como joven adolescente, pero con una condición física complicada, debida a su labio leporino. Estas características abonaron el terreno para que los pensamientos políticos de ambos se desarrollaran, en caminos opuestos y antitéticos a la violencia.

Esta perspectiva entre Arendt y Habermas tiene en común el desprecio, pues, de la violencia en cualquiera de sus manifestaciones dentro de la esfera pública. Si la violencia se presenta, sería la eliminación misma de la política; reza la famosa frase de Arendt (2007) “[...] la violencia, a diferencia de todos los otros tipos de acción humana, es muda por definición” (p. 22). Con esto, se indica que la violencia limita, en el mejor de

los casos, la verdadera condición humana que se brinda en el discurso y en la acción.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política [...] La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. (Arendt, 2005, p.36).

De tal manera, la acción que es, en sí misma, la actividad política, no tiene nada que ver con la dominación, con el sometimiento, mucho menos, con la violencia. La política implica estar-en-el-mundo y estar-en-pluralidad; es decir, la verdadera política se da a partir de que existe una pluralidad de humanos en el mundo y estos son capaces de discurso. La violencia no solamente niega esto, sino que se basa en una categoría que, dirá Arendt, no puede ser la categoría central de la política, *id est*, la mortalidad. Para Arendt, la verdadera categoría política es la natalidad, pues el hecho de nacer es, por definición, la condición de posibilidad de acción, es decir, de política.

El hecho de nacer garantiza que el ser humano pueda llegar a la acción, es por ello que la violencia no puede estar en la verdadera política, no es la dominación el fin el último de la política, sino la capacidad de estar en el mundo, puesto que “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (Arendt, 2018, p. 43). Y esta pluralidad implica un criterio discursivo, porque, para Arendt (2018) “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (p. 44).

Observamos que, para la pensadora alemana, la política no podría estar más alejada de la noción de violencia. La política no consiste, enton-

ces, en el sometimiento de los otros, sino en la forma de estar juntos en el mundo y este estar *debe ser* de una forma pacífica, dialógica y discursiva.

En una línea similar se encuentra Habermas, quien también considera que la violencia no funciona en ningún espectro de la vida humana, por el contrario, todo entendimiento debería estar siempre mediado discursivamente, con base en una ética y teniendo como sustento la capacidad racional de argumentar, independientemente del contenido de sus argumentos, pues lo que se busca es un proceso, en primer lugar, formal de discusión, porque lo importante no es, en primera instancia, quién tiene razón, sino la búsqueda compartida de la verdad, por medio del entendimiento.

Los participantes en la argumentación tienen todos que presuponer que la estructura de su comunicación, en virtud de propiedades que pueden describirse de modo puramente formal, excluye toda otra coacción, ya provenga de fuera de ese proceso de argumentación, ya nazca de ese proceso mismo, que no sea la del mejor argumento (con lo cual queda neutralizado todo otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad). Bajo este aspecto la argumentación puede entenderse como una continuación con otros medios, ahora de tipo reflexivo, de la acción orientada al entendimiento. (Habermas, 1987, p. 46)

La teoría de la acción comunicativa habermasiana no solamente se mueve en el plano de la epistemología, es decir, en la búsqueda de la verdad, sino también en el terreno político, ya que busca implementar una política deliberativa, plenamente formal, pero siempre con el marco de la teoría del discurso. Aunque a diferencia de Arendt, Habermas parece asumir el conflicto como algo inherente a la política, a pesar de ello, el conflicto no debe dirimirse por medio de la violencia, sino del discurso, de la deliberación, pues el desacuerdo es fuente primaria de cualquier democracia.

Reconociendo que la política no puede liberarse del conflicto moral o de intereses, la democracia deliberativa trataría de encontrar un punto de vista común sobre cómo los ciudadanos deberían decidir pú-

blicamente cuando están fundamentalmente en desacuerdo. La esencia de la legitimidad democrática descansa en la capacidad de los individuos, sujetos a una decisión colectiva, de entrar en una deliberación auténtica sobre la decisión que se debe tomar. Los individuos deberían aceptar la decisión sólo si pudiera resultar justificada para ellos en términos convincentes. (Cortina, 2009, p. 179)

Es así que la propuesta política habermasiana, busca establecer como medida central la posibilidad del discurso; en él se sustenta la legitimidad de la democracia que es, además, la forma de gobierno más adecuada, a través del convencimiento del mejor argumento. Las decisiones políticas se encuentran sometidas, siempre, a la deliberación, misma que solamente puede darse entre pares, es decir, entre personas libres e iguales. No escuchar al otro, negarle su posibilidad de la deliberación público-política, genera violencia y, como ya mencioné líneas arriba, esto no elimina el conflicto político; por el contrario, lo aviva hasta escalarlo en violencia.⁷

Michel Foucault (2000), dará un giro de 180 grados a la propuesta de Clausewitz y dirá que la política es la guerra continuada por otros medios (p. 29 y ss.). Por un lado, entiende que el conflicto político es inevitable, pero que el ejercicio del poder no siempre termina en el terreno de la guerra, incluso de la violencia, sino que, por el contrario, ahora el Estado ha creado instituciones que le permiten realizar el ejercicio del poder sin llegar a esas circunstancias. No obstante, la violencia debe entenderse como una parte central del poder del Estado.

Pero Foucault (1998) menciona que, si bien la violencia se encuentra en el entramado del poder, es decir, en las relaciones que se gestan en el ejercicio del mismo, esto no significa que el poder sea violencia ni que deba aplicarse en el entendido político.

⁷ Uno de los casos de choque entre posturas que no pueden entenderse es entre ciudadanos laicos y creyentes o, a mayor escala, entre países de distinta forma de pensamiento religioso. Habermas pone de ejemplo el atentado contra las Torres Gemelas en 2001, donde se manifiesta que la falta de diálogo conlleva a una violencia sin sentido. Cfr. Habermas (2002 y 2015).

Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si tropieza con cualquier otra resistencia no tiene más opción que intentar minimizarla. En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que “el otro” (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones (p. 14).

Es decir, para Foucault (1998) la violencia también se encuentra presente en el ejercicio del poder, pero ésta no puede ejercerse sobre otros sujetos, sino que se implementa sobre objetos, cosas y no ante el “otro”, pues sería dar por sentada una reificación del “otro”. Pero no es así, porque el poder es “un conjunto de acciones sobre otras acciones” (p. 15).

Con esto, la violencia se entiende para estos autores como algo que no determina la naturaleza, el inicio ni el sentido de la política. Es decir, es posible prescindir del elemento de la violencia y, aún así, la política podría existir, pues puede ejecutarse desde otros frentes y con otras perspectivas. El ejercicio de la violencia no limita el ejercicio del poder, pero estos no pueden ser entendidos como sinónimos ni pares. Pues la primera se realiza sobre cosas y objetos, mientras que el segundo es sobre las acciones de seres libres.

III

Desde un país en desarrollo, pero que se considera democrático, liberal y deliberativo; es decir, desde una nación que tiene un Estado de Derecho como garante, esta posible dicotomía parece irreconciliable, pues el empleo de la violencia por parte del Estado no tiene cabida, debe quedar fuera de la misma, ya que los mismos derechos humanos son sus propios garantes y, en ese sentido, es en el cual me asemejo a la postura plenamente descriptiva de Maquiavelo.

El gobierno y el Estado son incapaces de garantizar la seguridad de los ciudadanos, a partir de un discurso que apela a la racionalidad, al diálogo y al debate, nuestros gobernantes no han hecho uso de aquello que es la forma en la que se constituye, es decir, no han querido implementar el uso de la violencia para evitar y erradicar los problemas que han traído consigo los grupos que han hecho suya la violencia de facto. Esto es, mientras el gobierno hace caso omiso a las necesidades de seguridad del país, los grupos delincuenciales asumen el control de grandes territorios e imponen sus propias normas a través del uso de la violencia no legítima, dejando indefensa a la población ante dicha situación (ENVIPE, 2024). Podría pensarse que no existe una relación entre la parte teórica y la vida concreta, pero, contrario a esta noción, me parece fundamental demostrar que si nos seguimos remitiendo a la política solamente como algo discursivo, caemos en el riesgo de perecer bajo los escombros del Estado.

No obstante, y como se ha mencionado en repetidas ocasiones, la violencia no debe ser entendida como el único elemento, la única forma o, bien, la principal fortaleza de la política y, con ello, del Estado, sino siempre como su elemento distintivo, en tanto que el Estado es el dueño de su monopolio legítimo.

El monopolio legítimo permite, entonces, al Estado asumir el papel de la máxima expresión política y, si no se hace cargo de tener el control de la violencia y se decanta por una política más laxa, se corre el riesgo de perder el poder y el control, lo cual podría generar una desestabilización del orden social. En la medida en que un Estado (representado por un gobierno) no asume el control de la violencia, vendrán grupos no políticos que tomarán el papel de facto e impondrán nuevas formas de comportamiento mediante el miedo. Esto es lo que, a mi parecer, tanto Maquiavelo como Weber (y, en cierta medida, Carl Schmitt, 2009) querían anticipar.

Para ser claros, Maquiavelo, Weber y Clausewitz entendieron que la política, sin importar que fuera plenamente democrática, dialógica y discursiva, o de cualquier otro orden, no podía (no puede) prescindir de la violencia como *ultima ratio* para limitar, eliminar y reprimir actos que atenten contra la estabilidad del Estado. Para ellos, al final, el Estado es

una prioridad, sin la cual no podría existir una vida en común entre los seres humanos.

Es evidente que esta postura es distinta y, hasta cierto punto, opuesta a la de los derechos humanos; incluso parecen irreconciliables, pero si dejamos abierta la posibilidad de que no haya un verdadero control de la violencia, algún individuo o grupo tomará la violencia en sus manos, de forma ilegítima y tendrá un mayor control. El ejercicio del poder será a partir de una verdadera cosificación de los individuos y será difícil erradicar estas prácticas.

Por otro lado, si el Estado entiende la función que debe tener, es decir la protección de sus ciudadanos, entenderá que, para proteger una democracia, es decir, un Estado de Derecho, hay ocasiones en que se deben tomar las decisiones que parezcan más complejas en busca del bien común.

Conclusiones

Como conclusión y a manera de reflexión, es importante señalar que mi postura es, evidentemente, más cercana y con mayor afinidad para la aceptación de la violencia estatal y política como la última medida a tomar para conservar tanto al Estado como para preservar el interés general de la comunidad, es decir que, si el gobierno no se hace cargo de su propia función, no podría tampoco garantizar su propia existencia. Esto no implica, y nunca lo hará, que deban suprimirse las garantías individuales o que debamos apelar a un estado de excepción, simplemente que, incluso para proteger las libertades individuales y los derechos humanos el Estado debe tener el uso legítimo de la violencia. Esta no debe ser entendida solamente como la forma de someter las disidencias o manifestaciones sociales, sino para protegerlas en caso de ser necesario.

Desde luego, las teorías de Arendt, Habermas y Foucault permiten entender una parcela del quehacer político, pero todas ellas parecen inscribirse, aunque no nos guste, en la esfera del deber ser. Son teorías plenamente éticas que, si somos más estrictos, parecen partir de una posible, necesaria e inherente racionalidad del ser humano, con la cual se puede

construir una sociedad capaz de llegar al discurso, eliminando intereses individuales en favor de otros que podrían parecer más razonables, pero, en términos completamente prácticos y reales, ¿quién estaría verdaderamente dispuesto a renunciar a sus propios intereses en favor de otros?

Por ello, me resulta de importancia crucial hacer notar que la violencia política, en lugar de estigmatizarse, demonizarse y verse como algo que destruye la política, debe interpretarse como, si se desea, un mal necesario; pues los seres humanos aún no hemos llegado al punto (y dudo que algún día lo consigamos) donde la racionalidad y el progreso epistemológico del que habla Habermas bastan, sino que todavía es necesario un poder coercitivo que imponga normas y establezca límites a los grupos organizados que se han apropiado de la violencia. Desde luego, las leyes deben ser prioritarias, pero para hacerlas valer, deben existir medios de coerción y protección de las mismas, si no, solamente serían letra muerta. Ya el florentino nos había dicho: “Pues bien, los principales cimientos y fundamentos de todos los Estados [...] consisten en las buenas leyes y las buenas armas. Y, dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes [...]” (2021, p. 95).

Es así, que la intención del trabajo fue, en primer lugar, mostrar que la violencia termina siendo un recurso irrenunciable de la política, pues es una parte que la conforma, se desee o no, pero que la extrapolación de la violencia como el único recurso de la política ha traído, teóricamente, una negativa a su uso e, incluso, a su discusión, como si política y violencia estuvieran distanciadas, como si no pertenecieran, al final del día, al quehacer humano.

Entonces, considero que los dos elementos, el debate, el discurso y la posibilidad de llegar y generar acuerdos dentro de la esfera pública, permiten formar y reforzar los derechos humanos y garantizar que todos los ciudadanos sean parte de la política (Habermas, 2010); pero, al mismo tiempo, se necesita que la violencia se encuentre concentrada en las manos del Estado para usarse en caso de ser necesario.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro.
- Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- Clausewitz, K. (2021). *De la guerra*, Barcelona, Editorial Obelisco.
- Cortina, A. (2009). La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*.
- Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública, ENVIPE (2024) https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/ENVIPE/ENVIPE_24.pdf (consultada el 15 de febrero de 2025).
- Foucault, M. (1998). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Gallego, G. (2003). Sobre el monopolio legítimo de la violencia. *Nuevo Foro Penal*.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Editorial Trotta.
- Maquiavelo, N. (2021). *El príncipe*, Cap. XV, Madrid, Alianza Editorial.
- Serrano, E. (2012). *Filosofía del conflicto político*, México, UAMI-Porrúa.
- Serrano, E. (2012). *Filosofía del conflicto político*, México, UAMI-Porrúa.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- Weber, M. (2004). *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

Grupos de discusión: propuesta metodológica de comunicación ambiental en juventudes como apuesta de territorialización en las urbes

Discussion groups: methodological proposal of environmental communication in youth as a territorialization bet in cities

Laura Karina Mares-Ortega*

Universidad de Guadalajara, México

Miguel Ángel Gómez Jiménez**

TERRECA, México

Resumen

Este artículo presenta una nueva metodología en comunicación ambiental entre juventudes como una apuesta para la territorialización de las urbes. Es mediante el diálogo de saberes, a través de sus sentipensares, que juventudes de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) han logrado construir vínculos afectivos que les han permitido reflexionar su papel en la urbe, expresar sus temores, dudas e inquietudes, así como sus motivacio-

Abstract

This article presents a new methodology in environmental communication among youth for the territorialization of cities. It is through the dialogue of knowledge, through their sentiments, that youth from the Guadalajara Metropolitan Area (ZMG) have managed to build affective bonds that have allowed them to reflect on their role in the city, express their fears, doubts and concerns, as well as their motivations and demotivations. In this

* Bióloga y maestra en educación ambiental por la Universidad de Guadalajara, Doctora en Investigación de la Comunicación (Universidad Anáhuac México). Docente de la licenciatura en biología, agronegocios e ingeniería en agronomía de la Universidad de Guadalajara. Sus investigaciones y colaboraciones abordan las temáticas de territorio, comunicación, acción, juventudes y movimientos socioambientales en las zonas urbanas. Asimismo, participa en diferentes colectivos como TERRECA, Diverso UdG y la Colectiva Feminista de CUCBA (<https://orcid.org/0000-0001-6070-8885>)

** Biólogo por la Universidad de Guadalajara. Co-fundador de TERRECA, Trabaja con juventudes, comunidades rurales y diversas colectividades con metodologías de acción participativas y educación popular ambiental para la implementación de proyectos socioambientales. Interesado en las dinámicas del territorio y paisaje, identidades, interseccionalidades, género, sexualidad y agroecología. Apasionado de las movilizaciones sociales, las juventudes y la defensa de la ciudad como territorio en disputa de coexistencia socioambiental. (<https://orcid.org/0009-0009-0103-6252>)

nes y desmotivaciones. En este contexto, se enfatiza la importancia de abordar la violencia como un fenómeno complejo que puede manifestarse de diversas maneras, siendo crucial un análisis profundo que no solo explique sus expresiones actuales, sino que también ofrezca pautas para su prevención efectiva. Para ello se retoman los grupos focales abordados desde el pensamiento ambiental latinoamericano, la educación y la comunicación ambiental. Como conclusión, este espacio de diálogo ha permitido a las juventudes resignificarse en la ciudad para empoderarse y retomar su accionar colectivo en la defensa de espacios naturales dentro de las urbes.

Palabras clave

Diálogo de saberes, Sentipensares, Acción colectiva, juventudes, motivación.

context, the importance of addressing violence as a complex phenomenon that can manifest in various ways is emphasized, making a deep analysis crucial not only to explain its current expressions but also to provide guidelines for its effective prevention. For this, the focus groups approached from Latin American environmental thought, education and environmental communication are resumed. In conclusion, this space for dialogue has allowed youth to resignify themselves in the city to empower themselves and resume their collective action in the defense of natural spaces within the cities.

Keywords

Dialogue of Knowledge, Sentipensares, Collective Action, youth, motivation

Introducción

La sociedad se encuentra viviendo la peor de las crisis, consecuencia de la materialización de la triada de las opresiones, el capitalismo, colonialismo y patriarcado, que ha deteriorado no solo al ambiente, sino también a la sociedad y sus formas de relacionarse. Así, las problemáticas se articulan unas con otras de forma compleja. De manera que se precisa mirar a los problemas sociales en relación con las problemáticas económicas, políticas, ambientales, etcétera.

Dentro de este colapso civilizatorio, se viven procesos de violencia tanto social como sistémica, mismos que han generado que la sociedad esté perdiendo la capacidad de comunicarse cara a cara, ya que la individuali-

zación ha generado poco interés de los seres humanos en sus interacciones interpersonales, aislando cada vez más a las personas, deteriorando el diálogo, la tolerancia a las diferencias y la posibilidad de la escucha.

Dicha individualización, así como jerarquizar la racionalidad sobre el sentir, han provocado en las personas la pérdida de empatía en los sentimientos y emociones del otro, haciendo mención del otro, como ser subalterno, en el entramado de la triada de las opresiones, fuera de la luz mediática del consumo, buscando siempre que los argumentos sean fundamentados teóricamente antes que sentidos o pensados desde las emociones.

Ante ello, la Educación Ambiental, como una mirada comunicativa evolutiva, propone alternativas de transformación social mediante un cambio en el paradigma predominante. Por lo que las bases teóricas del presente artículo son el diálogo de saberes de Santos (2009), los sentipensares de Escobar (2014), la comunicación evolutiva de Lull (2020) y la territorialidad y acción colectiva de Caride (2006).

Así, esta propuesta metodológica le apuesta al diálogo de saberes, a través de los sentipensares, como agente de cambio de las juventudes, generando motivaciones que les permitan resignificar su papel en las urbes mediante la resignificación de la naturaleza en las ciudades donde habitan y el accionar colectivo.

Entre los hallazgos encontrados se observa que las juventudes requieren de espacios donde sus opiniones, sentimientos y emociones sean valorados, sin juicios ni limitaciones, donde el saber de cada integrante sea relevante por sus biografías y formas de vivir sus realidades y sentidos de mundo.

Los grupos de discusión se convierten en espacios seguros para las juventudes que les permiten construir sus propios relatos, individuales y colectivos, y mirar la historia ambiental de las urbes desde los sentidos de mundo y realidad de las propias juventudes.

Con ello, las juventudes despiertan sus motivaciones para actuar en defensa de los espacios naturales de las zonas urbanas y resignificar su papel en la territorialización de las urbes como actores clave.

Estado del Arte

Existe una amplia gama de estudios de las juventudes; sin embargo, este estado del arte se centra en autores que enmarcan sus objetivos en reflexionar las interacciones intersubjetivas de las juventudes que habitan las ciudades, y que hace énfasis en el accionar colectivo que permite el diálogo con otros sujetos (Cortés, 2016, p. 217-232; Del Valle, Alonso y Farías, 2016, p. 165-180; Granados, Alvarado y Carmona, 2017, p. 49-68).

Los contextos estudiados son a nivel global (Granados, *et al.*, 2017), latinoamericano (Pérez, 2019, pp. 135-156), nacional (Mendoza, 2016, pp. 67-94) o en escenarios locales específicos como Córdoba, Argentina (Del Valle, *et al.*, 2016), y Bogotá, Colombia (Cortés, 2016).

Entre los autores es notoria la pluralidad de abordajes teóricos respecto a las interacciones y la acción colectiva. Así, Cortés (2016) aborda a la ciudadanía en relación con diferentes abordajes como ciudadanía en perspectiva, ciudadanías juveniles en contexto. Al respecto, Mendoza (2016) retoma el concepto de ciudadanía con una propuesta intercultural.

Por su parte, Granados *et al.* (2017) abordan teóricamente la relación entre resiliencia y la significación que tienen las interacciones sociales y las acciones comunitarias. Mientras que Del Valle *et al.* (2016) recuperan teóricamente el concepto *foucaultiano* de dispositivo en relación con la corporalidad, sus modos de subjetivación y poder.

Metodológicamente, todos los autores abordan las interacciones intersubjetivas y el accionar colectivo desde una perspectiva cualitativa. La diferencia principal radica en el abordaje central de sus investigaciones, ya sea desde el territorio urbano (Cortés, 2016) o la ciudadanía.

Cortés (2016), mediante metodología cualitativa, discursiva e interpretativa, retoma como categoría principal al territorio mediante las construcciones categoriales de prácticas sociales, participación, procesos de empoderamiento y apropiación de jóvenes en escenarios urbanos, a través de las variables ciudadanía, territorialidad, acción e institucionalidad.

Mendoza (2016) realiza un análisis histórico-documental de las categorías de ciudadanía e interculturalidad con variables como responsabilidad, solidaridad, construcción colectiva, identidad y diversidad cultural.

En cambio, Granados *et al.* (2017) usaron los métodos de revisión documental y análisis categorial para ofrecer elementos teóricos para poner en diálogo las categorías de resiliencia y política desde las variables de valoración de la experiencia humana, significación que tienen las interacciones sociales y las acciones comunitarias, inequidad e injusticia.

Mientras que Del Valle *et al.* (2016) se apoyan en registros etnográficos de eventos para analizar las categorías de dispositivo y subjetivación en relación con las variables de corporalidad y acción colectiva.

Los hallazgos permiten ver la diversidad de abordajes. En el caso de jóvenes, Del Valle *et al.* (2016) encontraron que los habitantes de sectores populares son perseguidos por una serie de rasgos corporales y culturales particulares que permiten la reapropiación y resignificación del espacio donde se habita.

Granados *et al.* (2017) afirman que la perspectiva de la resiliencia comunitaria permite reconocer el valor de las redes humanas, la cultura y las comunidades locales en el fortalecimiento y el florecimiento de una vida digna.

Por su parte, Mendoza (2016) reconoce la necesidad de una ciudadanía social que pone en evidencia las limitaciones en sociedades tan desiguales, aunque la complejidad de la ciudadanía no se agota en la dimensión material.

Complementando los hallazgos anteriores, Cortés (2016) descubre que el carácter institucional se resignifica en la construcción de la ciudadanía juvenil y conformación de nuevas prácticas e interlocuciones con el territorio y con sus actores.

A manera de cierre, los autores, mediante revisiones documentales, estudios de caso, etnografía, entrevistas semiestructuradas, grupos focales, entre otros, describen, sistematizan, identifican e interpretan diversas características que se presentan en sus interacciones y en su actuar colectivo.

Marco teórico y contextual

Como respuesta a la crisis de civilización, la educación ambiental propone repensar la racionalidad desde el pensamiento ambiental latinoamericano (Leff, 2004) para darle paso a una racionalidad ambiental que implica recuperar el sentido crítico, para reestablecer el vínculo con la naturaleza, con el deseo de vida, a través de una política del ser y de las diferencias.

Para lograr una racionalidad ambiental se requiere también sentipensar. El sentipensar hace referencia a pensar conectando la mente y el corazón, es decir, razonar sintiendo, para conectar lo sensible con un pensamiento que implica no solo razonar, también soñar, imaginar, crear, habitar, construir, ser y estar (Escobar, 2014).

Es a través del sentipensar que podemos apostar por el diálogo de saberes como un intercambio de conocimientos, de crítica y de construcción de una sociedad más consciente, pensante y con posibilidades de búsqueda de un cambio en su relación con la naturaleza, ya que permite entender los problemas y necesidades, mediante la expresión de cada persona, creando reflexiones colectivas (Santos, 2009).

Así, mediante el diálogo de saberes, se logra la territorialización, entendida como politizar el espacio en que se habita para reanimar la toma de decisiones de la ciudadanía mediante la solidaridad de la vida cotidiana (Caride, 2006).

Por lo que el accionar colectivo se convierte en un proceso de transformación integral del territorio y la comunidad (Caride, 2006), que confirma la importancia del vínculo de la comunicación con la cooperación, elementos centrales de la comunicación evolutiva de Lull (2020).

Si bien la sociedad es consciente de que existen problemas socioambientales, ¿cuál es el éxito en las zonas urbanas? O ¿por qué la sociedad los ve como problemas ajenos a las ciudades?

Esto se debe a la invisibilidad de sus conflictos en el interior de las ciudades, ya que toda la podredumbre que se genera es expulsada a las periferias, logrando con ello que sus habitantes no visualicen las afectaciones que se emanan día con día en su cotidianidad y estilo de vida.

Ejemplo de ello es la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), segunda megalópolis del país, misma que presenta severos problemas socioambientales. Al ser parte del Valle de Atemajac, cuenta con gran diversidad biológica, donde se presentan 6 tipos de vegetación: bosque de pino, bosque de encino, pino-encino, tropical caducifolio, vegetación riparia y vegetación secundaria (Rzedowski y Huerta, 1978).

El uso de suelo es principalmente de asentamiento humano, aunque presenta zonas de conservación, donde se encuentran cuatro áreas naturales de carácter privado y público (carácter municipal, estatal y federal).

Sin embargo, el ordenamiento ecológico territorial de la Zona Metropolitana de Guadalajara tiende a un crecimiento urbano desmedido, sin control ni planificación que respete los pocos ecosistemas que quedan.

Esto se observa en la Figura 1, donde dos mapas elaborados en el Instituto Metropolitano de Planeación (2016), el de uso de suelo y el de proyección de crecimiento urbano, fueron empalmados para corroborar que no corresponden con la conservación y uso de suelo que presentan las áreas naturales.

Ello se afirma en la Figura 2, donde se muestra que la tendencia del crecimiento urbano de la Zona Metropolitana de Guadalajara se estima alcance para el 2030 un anillo de expansión de 48 km, llegando incluso al Lago de Chapala (ITerritorio, 2013).

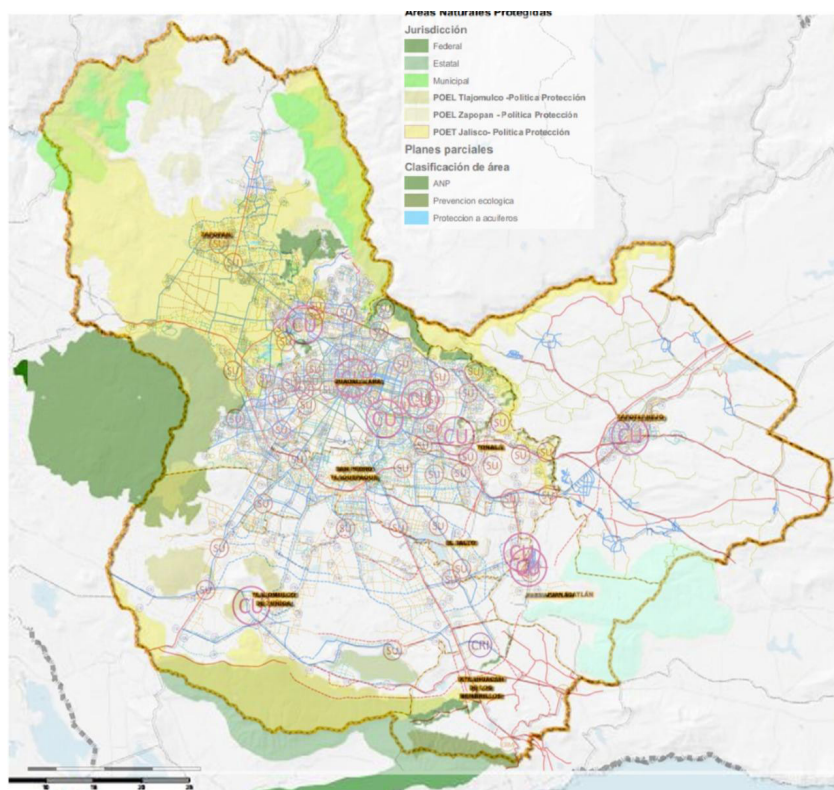


Figura 1 Mapa de uso de suelo y conservación, empalmado con mapa de crecimiento urbano

Fuente: Instituto Metropolitano de Planeación (2016)

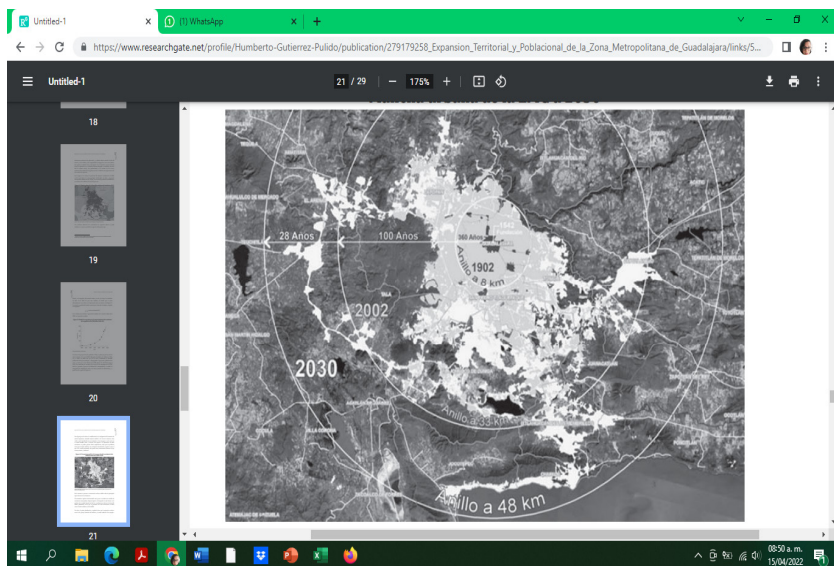


Figura 2 Escenario geográfico de la proyección del crecimiento urbano de la Zona Metropolitana de Guadalajara para el 2030

Fuente: Instituto de Información Territorial del Estado de Jalisco (2013)

Los problemas no sólo son con el crecimiento urbano desmedido y con ello, la pérdida de espacios naturales, también el agua presenta terribles problemas. Aunque es abundante, se encuentra altamente contaminada, como consecuencia de las aguas negras y el mal manejo del drenaje, no solo en los hogares, sino en el sector industrial y agropecuario (McCulligh, *et al.*, 2007).

Asimismo, la alta cantidad de desechos expulsados a las periferias ha provocado que el 32% de la basura que se genera vaya a tiraderos a cielo abierto que operan en la clandestinidad (Meléndez, 2022).

Esto debido a que algunos de los vertederos oficiales de mayor capacidad han sido cerrados, tal es el caso de Los Laureles, el cual recogía tres mil toneladas de basura diarias y tenía una extensión de 60 hectáreas, situado muy cerca del Río Santiago y la presa del Ahogado (Rodríguez, 2021).

Asimismo, la ZMG ocupa el segundo lugar nacional en emisiones de ozono y otros materiales dañinos para la salud de pobladores (González, 2015), ya que el 59 % de los días del año pasa los límites de concentración permitidos por las normas (Proambiental, 2020).

Éstos solo son ejemplos para contextualizar los grandes problemas que se presentan en la ZMG, y que no son exclusivos de esta urbe. Dichos casos permiten comprender la relevancia del accionar de la ciudadanía para detener estos conflictos y mejorar su calidad de vida.

Metodología

Los grupos de discusión formaron parte de la tesis doctoral de la autora en colaboración con el autor, donde se trabajó con juventudes universitarias de la ZMG, sin importar la escuela, carrera o estatus socioeconómico, sólo se buscaba que cumplieran con alguno de los cuatro perfiles: a) jóvenes que no reflexionan y no participan, b) jóvenes que sí reflexionan, pero no participan, c) jóvenes que sí reflexionan y si participan, d) jóvenes que participan políticamente.

Se realizó una sesión de grupo piloto con egresados de biología de la Universidad de Guadalajara, donde se buscó indagar sobre el papel que las juventudes tienen para transformar la realidad que habitan.

Dicho piloto se hizo de forma virtual con la finalidad de estudiar las posibilidades que se pueden dar en un ambiente virtual, solo en caso de que las condiciones actuales limitaran de nuevo la presencialidad.

Con los resultados obtenidos se concretaron las temáticas de las sesiones de grupo. En cada una de las sesiones se abordaron diversos temas enfocados en la participación de las juventudes, su sentido de apropiación del territorio, identidad colectiva y politización y/o defensa del espacio.

Se tenían pensadas dos sesiones en cuatro grupos diferentes. Sin embargo, se realizaron cinco sesiones, debido a la profundidad y apertura de las y los participantes. A pesar de contar con una guía para cada sesión de los grupos de discusión, la pauta de las aproximaciones se fue definiendo conforme a la participación de las y los jóvenes.

Cada sesión estaba planeada para alrededor de una hora, dependiendo de la disponibilidad y accesibilidad de los participantes. Cabe mencionar que fueron de hasta cuatro horas gracias al interés de las y los jóvenes presentes. Dichas sesiones se llevaron a cabo los jueves por la tarde-noche.

Es importante destacar que sólo se formó un grupo con los sujetos mezclados, ya que entre los 15 interesados no se reunían lo mínimo establecido por AMAI (2008), de cuatro a ocho personas por grupo.

Este dato es relevante, ya que se cuenta con una base de datos de más de 170 jóvenes que habían mencionado el interés de participar en las sesiones. Empero, al ser contactados, desistían o ni siquiera respondían. De esos 170 jóvenes, solo una respondió al llamado, mostrando siempre interés en participar, así como entusiasmo de poder escuchar a más juventudes.

Los grupos de discusión se conformaron con 15 jóvenes que forman parte de todos los sujetos caracterizados: jóvenes que reflexionan y participan (4), jóvenes que reflexionan, pero no participan (8), jóvenes que participan políticamente (2), joven que no reflexiona y no participa (1).

La finalidad de las sesiones de grupo fue construir un espacio dialógico entre las juventudes urbanas que permitiera reflexionar sobre su papel en la territorialización de las zonas urbanas.

En los grupos de discusión se abordaron los siguientes temas:

Sesión 1. Historia socioambiental de la Zona Metropolitana de Guadalajara, así como las formas en que nombramos la naturaleza.

Sesión 2. Comunicación intersubjetiva con padres, docentes y amigos, además de las limitantes para actuar.

Sesión 3. El papel de las juventudes en la defensa de espacios naturales.

Sesión 4. Vida mediática.

Sesión 5. Influencia del consumo mediático en las prácticas culturales de los jóvenes.

Entre lo más relevante que se puede mencionar es que el ambiente de confianza y espacio seguro (como ellos mismos lo mencionan) ha permitido que estos jóvenes se abran y compartan sus sentipensares. Aquí se dejan un par de comentarios por sesión, que incluso muestran cómo se ha ido transformando en un espacio enriquecedor para ellos y también para la investigadora.

Para generar un ambiente de confianza, se consiguió un espacio cerrado, en la oficina del padre de uno de los jóvenes interesados, con el que ya se tenía cierta cercanía. Asimismo, el papel de la y el investigador fue ser guías en el acompañamiento de las juventudes, desde una relación horizontal, sin intervenir en los diálogos que se fueron formando.

Lo anterior nos permitió generar un ambiente de confianza y calidez, donde en un inicio se les compartía a las y los participantes alimentos y bebidas, y posteriormente fueron llevando sus propios alimentos y bebidas para compartir en el grupo.

Cabe destacar que los grupos de discusión se quedaron fijos cada quince días, con nuevos temas solicitados por los propios integrantes. Ahora son en una azotea del centro de la ciudad de Guadalajara donde vienen y van distintas juventudes, permaneciendo aquellas que se han comprometido con el espacio.

Resultados

La primera sesión sirvió para generar un ambiente de confianza. Donde se presentaron, explicando su interés de participar y las razones que los llevaban a buscar un espacio de diálogo abierto y horizontal.

Entre los datos obtenidos se encuentra la necesidad de encontrar voces similares, así como el sentimiento de soledad en la necesidad de *hacer algo* para mejorar y/o cambiar las condiciones en las que habitan.

Asimismo, se realizó una representación gráfica de la memoria colectiva de las juventudes sobre la historia socioambiental de la ZMG donde se les pidió expresar el año en que consideran hubo cambios drásticos en la urbe que llevaron a las condiciones socioambientales actuales.

Dichas juventudes consideraron que fue a partir de los años setenta, ya que son los recuerdos de sus abuelos, ya sea de las fechas en que llegaron a la ciudad o los tiempos donde la industria comenzó a tomar fuerza en la zona y el crecimiento urbano se aceleró.

Cabe mencionar que las y los participantes lograron empalmar los problemas sociales con los ambientales, generando profundas reflexiones sobre la complejidad de la problemática socioambiental de la ZMG.

Ello llevó a la tercera parte de la sesión, donde se abordaron las diversas formas en que se nombra la naturaleza y cómo éstas influyen en la relación sociedad-naturaleza. Se establecieron conceptos como recursos humanos, biodiversidad, diversidad biocultural, madre tierra, medio ambiente, espacios verdes, entre otros.

La conclusión a la que llegaron las juventudes presentes fue que se nombra a la naturaleza como un ente ajeno del ser humano, por lo que se precisa modificar nuestro lenguaje hacia ella de una forma que permita a la sociedad ser parte de ella, llegando así al concepto de territorio.

Para la segunda sesión ya se contaba con más jóvenes participantes, ya que se habían pasado la voz con sus semejantes, motivando a otros a asistir. Dicha sesión fue una de las más sensibles, ya que se abordó la influencia de la comunicación con sus padres, vecinos, docentes y amigos en sus motivaciones para actuar en defensa de los espacios naturales.

Gracias a la confianza establecida en la sesión anterior, las y los participantes se permitieron expresar sus sentimientos respecto a la soledad, la falta de acompañamiento, pero sobre todo las críticas y minimizaciones de sus preocupaciones por el medio ambiente, mencionando recibir hasta *bullying* por ser los *raritos* tanto en sus hogares como en sus escuelas.

De manera que cerraron la sesión con la esperanza de haber encontrado un espacio donde comparten sentipensares con otras personas, expresando motivación y ganas de hacer algo colectivo.

La tercera sesión fue la que más jóvenes reunió, donde se abordó el papel de las juventudes en la defensa de espacios naturales mediante el análisis de una marcha en contra del Tren Maya generada por los propios estudiantes de la ZMG. Esta sesión permitió ver a las juventudes que

también existen problemáticas socioambientales mediatizadas, las cuales minimizan los conflictos que suceden en el espacio donde habitan.

Expresando que, si bien conocen los problemas locales, no hacen nada al respecto por inseguridad tanto personal como social. Personal por el hecho de siempre sentirse juzgados e incapaces de lograr un cambio, ello debido a las constantes desvaloraciones recibidas por familiares, docentes e incluso amistades. Así como la inseguridad y violencia que se viven hacia las personas que defienden la naturaleza.

Al igual que en la segunda sesión, cerraron con la inquietud y esperanza de poder conformar algo en colectivo para defender los espacios naturales de la urbe, para lo cual es necesario dejar atrás sus temores e inseguridades y dar paso a la autoconfianza y la confianza colectiva.

Para la cuarta sesión se analizó la vida mediática de las juventudes, reflexionando sobre el uso de la virtualidad, las redes sociales y el contenido consumido diariamente. Dicha sesión fue todo un reto para las y los participantes, ya que en un inicio se mostraban resistentes a expresar sus usos, tiempos y contenidos, sin embargo, poco a poco se fueron abriendo.

Entre los abordajes de la sesión se afirmó que las redes sociales son un distractor de la realidad, que, al tener la posibilidad de ser otra persona en la virtualidad, deciden mostrar aquello que a la sociedad le gustaría que fueran, y que por pena, temor o miedo a ser juzgados y criticados no producen ni consumen lo que realmente les interesa.

Asimismo, mencionaron que la virtualidad es parte de su cotidianidad, incluso llegan a pasar más tiempo en el celular que con las propias personas. Concluyendo que es un distractor de la realidad en la que viven, que es agobiante la mayor parte del tiempo, por lo que las redes sociales les permiten salir de esa realidad y divertirse un rato.

Cerraron reflexionando sobre que las redes sociales son un espacio ambivalente. Por un lado, vuelven la comunicación impersonal, ya que pueden decir y expresar lo que sea sin que nadie les diga nada. Aunque, por otro lado, pueden recibir fuertes críticas que terminan afectándoles mucho más de lo que hubieran pensado.

La quinta y última sesión analizada permitió interiorizar a las juventudes sobre la influencia de su vida mediática en sus prácticas culturales. Demostrando que las y los jóvenes consumen los estándares sociales, lo cual les genera aflicciones y rechazo propio al no ser como las personas que ven a través de la pantalla.

Esto les provoca estar comparando todo el tiempo con otras personas, sintiendo la necesidad de ser como ella/os, consumiendo cuerpos ajenos a los suyos, ropa y diversos productos para satisfacer los estándares de un estatus socioeconómico de clase alta y a la vez repudiando la diversidad que se sale de las lógicas de esta clase.

Concluyeron que necesitan trabajar en su autoestima para dejar de compararse con otras personas que están en las redes, para dedicar tiempo a su propio ser y sentirse mejor consigo mismos. Esto, en términos identitarios y de identificación a partir del territorio en el que se habita, podría ser un paso importante para el accionar colectivo en defensa de los espacios naturales.

Análisis y Discusión

Cada una de las temáticas abordadas permitió a las juventudes repensar la forma en que habitan sus espacios naturales, así como sus relaciones interpersonales y con la propia naturaleza, que también son.

Lo anterior se podrá lograr mediante la racionalidad ambiental que afirma Leff (2014), ya que recuperando el sentido crítico podrán restablecer su vínculo con la naturaleza y con el deseo de vida.

Asimismo, se reafirma que el camino para lograrlo es mediante los sentipensares de Escobar (2014), mismos que en los grupos de discusión permitieron pensar a través de la conexión de la mente y el corazón, para soñar, imaginar, crear, habitar, construir, ser y estar en nuevas vías de relacionarse con ellos mismos, sus semejantes y con la propia naturaleza.

De manera que los grupos de discusión abrieron la puerta al diálogo de saberes (Santos, 2009) para que las juventudes participantes intercambiaran conocimientos y experiencias, de forma crítica y reflexiva, y con

ello, pensarse como actores de una sociedad más consciente y pensante, entendiendo los problemas y necesidades de cada una/o para lograr reflexiones colectivas.

Con ello, las juventudes participantes de los grupos de discusión caminan hacia la territorialización de Caride (2006) para politizar las urbes y ser tomadores de decisiones solidarias de forma cotidiana.

Así, dichas juventudes se han motivado a actuar colectivamente hacia la búsqueda de una transformación integral del territorio y la sociedad entendida como comunidad (Caride, 2006).

Cabe mencionar que los grupos de discusión confirmaron la relevancia del vínculo de la comunicación con la cooperación, elementos centrales de la comunicación evolutiva de Lull (2020), ya que este espacio permitió una comunicación abierta, respetuosa y fluida entre las y los participantes, generando con ello procesos de cooperación hacia una mejor calidad de vida.

Conclusiones

Se puede afirmar que son indispensables los espacios de apertura al diálogo de saberes, donde los sentipensares sean expuestos sin juicio y con valor, sin importar una postura teórica.

Se requiere que las juventudes tengan espacios seguros que les permitan sentir, pero sobre todo expresarse desde sus sentimientos y emociones para explicar su propia realidad.

Cada una de las sesiones ha permitido que las juventudes se sientan más seguras consigo mismas, generándoles confianza y determinación para reflexionar y con ello encontrar motivaciones que les permitan actuar colectivamente en la defensa de espacios naturales.

Conocer las experiencias de sus semejantes les ha brindado la posibilidad de no sentirse aislados y encontrar personas con similitudes, pero también con diferencias, para crear comunidad e identidad colectiva dentro de las urbes.

Es indispensable reflexionar, motivar y actuar desde la colectividad para repensar la forma en que se habitan las urbes y con ello resignificar a la sociedad como un actor central que toma decisiones, politizando su hábitat, es decir, territorializar las urbes.

Ante la individualización, se requieren espacios que abran las posibilidades a la cooperación; el diálogo de saberes es uno de los pilares comunicativos para lograrlo. Lo cual se corrobora con el trabajo realizado en los grupos de discusión.

Referencias

- AMAI (2008), *Guías AMAI. Sesiones de Grupo*. Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercado y Opinión Pública, A.C.
- Caride, J. (2006). La educación social en la acción comunitaria. En X. Úcarr y Asun-Llena (Coords.) *Miradas y diálogos en torno a la acción comunitaria*, Barcelona, España, Editorial Grao.
- Cortés, G. (2016). La emergencia de la ciudadanía juvenil. Resistencias, paradojas y tensiones en contextos urbanos contemporáneos. *Hallazgos*, 13 (25). Bogotá.
- Del Valle, M., Alonso, M. y Farías, P (2016). Procesos de subjetivación política en la acción colectiva juvenil. *Jangwa Pana*, 15 (2).
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, CLACSO.
- González, E. (2015). *Guadalajara, segunda ciudad con mayor contaminación por ozono en el país*. ITESO.
- Granados, L. Alvarado, S. y Carmona, J. (2017). El camino de la resiliencia: del sujeto individual al sujeto político. *Revista Internacional de Investigación en Educación*, 10 (20).
- Instituto de Información Territorial del Estado de Jalisco, ITerritorio, (2013). *Jalisco, Territorio y Problemas de desarrollo*.
- Instituto Metropolitano de Planeación, IMEPLAN (2016). *Plan de Ordenamiento Territorial Metropolitano del AMG*. POTMET.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México, Siglo XXI.
- Lull, J. (2020). *Evolutionary Communication. An Introduction*, Nueva York, Routledge.

- McCulligh, C., Páez, J., y Moya, G. (2007). *Mártires del Río Santiago: informe sobre las violaciones al derecho a la salud y a un medio ambiente sano en Juanacatlán y El Salto, Jalisco, México*. Jalisco: Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario, A.C./Instituto de Valores Integrales y Desarrollo Ambiental, A. C.
- Meléndez, V. (2022), *Va 32% de basura a tiraderos ilegales en la ZMG*. El Mural.
- Mendoza, H. (2016). La ciudadanía intercultural de los jóvenes en México. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XXII (43), Colima, México.
- Pérez, M. (2019). La participación ciudadana de los movimientos socioambientales en América Latina. *Revista colombiana de sociología*. 42 (1).
- Proambiental (2020), *Vertederos, un serio problema para el medio ambiente*. Sostenibilidad para todos.
- Rodríguez, J. (2021). ¿En qué consiste el cierre de un basurero como Laureles?, Guadalajara, Meganoticias.
- Rzedowski, J. y Huerta, L. (1978). *Vegetación en México*. México, Editorial Limusa.
- Santos, B. (2009) *Una epistemología desde el Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires, Siglo XXI/CLACSO.

Apuntes filosóficos en torno a la migración y la propiedad privada

Philosophical notes on migration and private property

Mariano J. Chávez Martínez*
Universidad Anáhuac México

Resumen

La migración se ha vuelto un tema de política global en la actualidad y sobre ella se han conformado una serie de posturas e ideologías. El objetivo de este artículo es presentar un conjunto de reflexiones y análisis sobre este tema, a partir de un contraste entre la postura utilitarista y la liberal y deontológica. Uno de los valores centrales de estas posturas es el concepto de propiedad privada. Para los propósitos de este artículo, la propiedad privada se considerará como constitutiva del individuo y como una condición que se requiere para el ejercicio pleno de la libertad. Asimismo, la migración y la decisión de abandonar el territorio propio en

Abstract

Migration has become a global political issue today, and a series of positions and ideologies have formed around it. The objective of this article is to present a set of reflections and analyses on this topic, based on a contrast between the utilitarian stance and the liberal and deontological stance. One of the central values of these positions is the concept of private property. For the purposes of this article, private property will be considered as constitutive of the individual and as a condition required for the full exercise of freedom. Likewise, migration and the decision to leave one's own territory in search of better living conditions is a completely rational

* Cuenta con la licenciatura en Filosofía en la Universidad Iberoamericana y estudios de la licenciatura en Economía en la UNAM. Posteriormente realizó dos maestrías, una en Filosofía y otra en Políticas Públicas en la Ibero. Asimismo, cuenta con el doctorado en Filosofía también por la Universidad Iberoamericana. Se ha desempeñado como profesor de asignatura en el Departamento de Filosofía de la Ibero, impartiendo las materias de Historia de la Filosofía Moderna, Historia de la Filosofía Contemporánea, Antropología, Ética y Comunicación y Filosofía de la Comunicación. Asimismo, es profesor en la Universidad Anáhuac México, impartiendo las materias de Ética y Antropología. Ha sido asistente de investigación del Instituto de Investigación para el Desarrollo con Equidad (EQUIDE); asistente de investigación de la Cátedra “Dinámicas Territoriales y Bienestar” del Departamento de Economía de la Ibero. Recientemente ha traducido la obra “Empresas honorables: un marco teórico y práctico para los negocios en una sociedad humana y justa”. ORCID: 0000-0003-1945-7361

búsqueda de mejores condiciones de vida es completamente racional y moral. Además, la decisión de emigrar refleja el ejercicio de la libertad plena.

Palabras clave

migración, libertad, utilitarismo, propiedad privada, imperativo categórico, liberalismo.

and moral decision. Moreover, the decision to emigrate is a decision that reflects the exercise of full freedom.

Keywords

migration, freedom, utilitarianism, private property, categorical imperative, liberalism.

1. La migración como ejercicio pleno de la libertad

Dentro de la corriente utilitarista existe una fórmula que reza de la siguiente manera: “Que cada hombre cuente por uno, y que ninguno cuente por más de uno”. Esta expresión se ha vuelto el fundamento de lo que hoy comprendemos como un concepto político fundamental: la igualdad. Uno de sus máximos exponentes, John Stuart Mill, señala en su obra *Sobre la Libertad* (1991) que:

la opinión que afirma que los comerciantes de trigo hacen morir de hambre a los pobres o que la propiedad privada es un robo, no debe inquietar a nadie cuando solamente circula en la prensa; pero puede incurrir en justo castigo si se la expresa oralmente, en una reunión de personas furiosas, agrupadas a la puerta de uno de estos comerciantes, o si se la difunde por medio de pasquines. (p. 120)

El fragmento anterior es de suma importancia para comprender los alcances y límites generales de la propuesta utilitarista de John Stuart Mill. Un acercamiento más directo a lo que se entiende por utilitarismo lo encontramos en la misma obra de la siguiente manera:

La doctrina que acepta como fundamento de la moral la utilidad, o el principio de la mayor felicidad, sostiene que las acciones son correc-

tas en la medida en que tienden a promover la felicidad; incorrectas en la medida en que tienden a producir lo contrario de la felicidad (Stuart, 1991, p. 35).

Por principio de cuentas, hay que considerar que el valor fundamental es la libertad de expresión. Pero no sólo se trata de la posibilidad de expresar todo lo que desee el individuo, sino que existan los medios propicios para realizarlo, esto es, la prensa. Desde la concepción utilitarista los derechos fundamentales, y todavía más el que se refiere a la libertad de expresión, requieren que existan los medios y/o la infraestructura adecuada para que se puedan vivir dichas libertades, de otra manera, no hay forma de que puedan ser gozados por algún individuo. Dicho de otro modo, para que los derechos se vivan, se requiere que alguien o algunos asuman los costos de dichas libertades.

Si la libertad de expresión es el fundamento de la teoría utilitarista, esto significa también que uno de los valores fundamentales es la espontaneidad. Nótese que en el utilitarismo la distinción entre la vida privada y la vida pública está, justamente, en la libertad de expresión. Es en la vida pública donde no habría necesidad de encontrar instrumentos disuasorios para limitar la libertad de expresión, mientras que en la vida privada es en donde sí deberían existir por una razón fundamental: en el ámbito privado, la sociedad es mucho más eficiente para corregir conductas de expresión que lo que las masas pueden lograr en un individuo específico.

Un ejemplo actual y común a nuestros días para ilustrar la idea anterior es la cultura de la cancelación en las redes sociales. De acuerdo con la postura utilitarista, esto constituiría un atentado contra la libertad de expresión, debido a que la “censura” debería tener lugar no en la vida pública, sino en la vida privada. Comúnmente cuando se “cancela” a alguien se corre el riesgo de que la violencia verbal o psicológica exceda y que termine por victimizarse al victimario inicial, cayendo en un círculo vicioso de violencia en donde el victimario no es llamado a la justicia. De ahí que, en la concepción utilitarista, la libertad de expresión en la vida pública no debe ser limitada, principalmente por las siguientes razones: porque la

expresión de todas las ideas que radican en las mentes de los individuos, lleva a la sociedad a conocerse mejor a sí misma y no engañarse, pues tal vez, cuando se cree que han desaparecido ciertas posturas inhumanas en torno a diversas temáticas como la migración, resulta que dichas ideologías no sólo no desaparecieron sino que se reforzaron en la vida privada.

¿Por qué sucede lo anterior? La respuesta radica en que la desaprobación y censura ocurren en la vida pública y no en la privada. Por ello, Stuart Mill (1991) señala que afirmar que los comerciantes de trigo hacen morir de hambre a los más pobres incurrirá en justo castigo si se expresa esto en torno a personas furiosas, o para decirlo más claro, frente a comerciantes de trigo que claramente no aceptarán esta postura.

Aquellas acciones, de cualquier clase que sean, que sin causa justificada perjudiquen a alguien, pueden y deben ser controladas —y en los casos importantes lo exigen por completo— por sentimientos de desaprobación, y si hubiera necesidad, por una activa intervención de los hombres. (p. 50).

Para el propósito de esta investigación, conviene señalar finalmente que un fundamento del utilitarismo es la igualdad de sentimientos entre los individuos, es decir, que ningún sentimiento individual puede estar por encima de cualquier otro. De ahí que no se pueda legislar para que unos sentimientos valgan más que otros, sino que desde la vida privada se deben encontrar las mejores formas y más eficientes para encontrar los sentimientos de desaprobación que corrijan una conducta específica.

De las tesis anteriores que conforman el andamiaje del utilitarismo, se deriva una noción de libertad básica: no perjudicar a nadie. Dado que existe una igualdad de sentimientos, la libertad se compone de la posibilidad de expresar libremente la propia opinión y también de no ejercer ningún tipo de daño contra ningún individuo. Como se puede intuir, es en el utilitarismo donde existe un intento claro de conjuntar la libertad y la igualdad; sin embargo, para poder hacerlo hay que reducir el concepto de libertad a una noción en la que se limite a no hacerle daño a nadie.

La postura de Isaiah Berlin (1956) al respecto es que esta doctrina de la igualdad (Driver, 2022), procedente de una visión utilitarista tanto de la naturaleza humana como de la estructura social y de libertades, ha impregnado el pensamiento liberal. En otras palabras, se puede señalar que la problemática filosófica de dicho pensamiento en conjunto con el utilitarismo no sólo está en la explotación o el aprovechamiento perverso de las personas, sino que se constituye como el fundamento de la doctrina de la igualdad. Es importante señalar, al mismo tiempo, que la explotación de los individuos o el aprovechamiento que se hace de un grupo de individuos por otros, se fortalece a partir de una noción reduccionista de la libertad en la que sólo se considera a ésta desde una concepción negativa que señala no hacer ningún daño a ningún individuo (Berlin, 2002, pp. 166-217). De este modo, se corre el riesgo de que el valor moral y ético de las acciones individuales se limite a aquello que en un determinado contexto significa no hacer daño a nadie.

Si la libertad se reduce a no hacer daño a nadie y se conjuga con la igualdad de los individuos en torno a los sentimientos y fundamentalmente a la libertad de expresión, se tiene como resultado una libertad de reglas, una libertad sometida a la moral, en donde:

Todas las reglas, por definición, abarcan determinada medida de igualdad. En la medida en que las reglas son instrucciones generales para actuar o abstenerse de actuar de determinada manera, en circunstancias específicas, impuestas a personas de una clase especificada, imponen conducta uniforme en casos idénticos. (Berlin, 1958, p. 152)

La igualdad sugiere, entonces, la implementación de modelos y conductas; modelos en los que se sugieren siempre las mismas respuestas. Por ello, tal como lo propone el utilitarismo, la igualdad termina por restringir a la libertad y, por otro lado, por permitir actos inmorales y antiéticos que se justifiquen en la ausencia de daño hacia el individuo, pero también, en la postulación de un exceso de reglas que restrinjan la verdadera libertad.

De hecho, la igualdad llevada al extremo podría derivar en regímenes totalitarios.

En cambio, Isaiah Berlin propone un concepto de justicia negativa como ausencia de coerción, pero entendiéndola bajo dos concepciones fundamentales: *libertad de* y *libertad para*. En sus escritos sobre teoría política, al señalar los límites y alcances del Estado, se defiende una libertad negativa comprendida como la *libertad de*. Esta libertad se refiere a una ausencia de fuerzas externas que interfieran en la vida del individuo y al derecho que cada uno tiene para autodeterminarse y actuar con base en un propósito, es decir, se trata de una noción de la libertad que tiene por objetivo limitar el poder del estado sobre los individuos, de modo que no es una libertad natural, sino una libertad construida y alcanzada. Por otro lado, se encuentra la libertad positiva, la cual no sólo implica una ausencia de restricciones externas, sino también la capacidad que tiene el individuo para autodeterminarse de acuerdo con un propósito. Se trata de una libertad ligada a la autonomía y al dominio de uno mismo.

Ambos tipos de libertades son reconocidos por parte de Berlin y ambas concepciones resultan iluminadoras para comprender la libertad desde un enfoque más amplio, que abandone a un lado el reduccionismo del utilitarismo y la prostitución de la tradición liberal cuando se dejó llevar por la libertad reduccionista.

¿Qué relación guarda este breve análisis con el tema de la migración? Hoy en día podemos comprender el fenómeno de la migración al menos desde dos razones generales que fungan como incentivos para individuos y familias enteras para abandonar sus tierras: en primer lugar, por razones socioeconómicas paupérrimas en sus lugares de origen y/o residencia; en segundo lugar, debido a que se trata de una migración forzada causada por la violencia en muchos sentidos que se vive en sus lugares de residencia.¹

¹ De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas, hoy en día el número de personas que vive en regiones diferentes a su origen ha crecido de manera sorprendente. La División de Población del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales (DESA), señala que los migrantes internacionales en todo el mundo son aproximadamente 281 millones, representando en 2020 al 3.5% de la población mundial, en comparación con el 2.8% en 2000 y el 2.3% en 1980. Si bien podría afirmarse por algunas voces que el 3.5% no es una muestra mayor, el crecimiento acelerado de la migración

Pero también, existe una razón que, para algunos, quizás sigue siendo desconocida y que refiere a las consecuencias adversas del cambio climático, ya sean desastres naturales o factores socioambientales que fuerzan a las comunidades a emigrar. La Organización de las Naciones Unidas (2022) define a un migrante como toda aquella persona que ha cambiado su país de residencia; independientemente de su situación legal o el motivo de su movimiento.

En términos generales, se puede sostener que son estas tres categorías las principales razones sobre las cuales descansan los motivos para emigrar, lo que en términos filosóficos y bajo las concepciones de Isaiah Berlin, se puede argumentar que la decisión de emigrar es una decisión no reduccionista de la libertad al estilo utilitarista, sino una decisión que abarca tanto la libertad en su concepción negativa como en su concepción positiva. El emigrante que decide abandonar su país de origen lo hace en búsqueda de mejores condiciones de vida, no sólo socioeconómicas, sino también existenciales, jurídicas, emocionales, de seguridad y propiedad.

Cuando el individuo, por su propia cuenta o en relación con otros, decide abandonar su tierra de origen, ya sea por las condiciones socioeconómicas, por motivos de seguridad o por circunstancias adversas derivadas del cambio climático, actualiza la potencialidad de la libertad negativa y la libertad positiva, es decir, busca aquel espacio o territorio donde no haya fuerzas externas que le inflijan coerción, así como también las instituciones que le otorguen las mejores oportunidades para su propio crecimiento y desarrollo. En otras palabras, considerando que la migración del siglo XXI, aquella que resulta “problemática” para muchos estados pero que actualiza la libertad positiva y la negativa, es en sí misma uno de los actos de libertad más plenos.

Esto, por supuesto, no significa que sea una decisión sencilla y placentera, sino todo lo contrario. Al señalarla como una acción plena se pone de manifiesto que es aquella acción en la que el individuo sobrepone su condición existencial de libertad a las fuerzas externas y elige su capaci-

internacional nos habla de los cambios geopolíticos que ocurren en diferentes regiones con una rapidez mucho mayor que en otras décadas.

dad para crear una realidad distinta. Es el momento en el que se actualiza la postura individual donde también inicia la libertad: la capacidad de decir “no”.

En este sentido, el migrante es aquella persona que ha llegado al momento de la existencia límite y que ha decidido arriesgarlo todo; no solamente ha asimilado las dos formas de libertad, sino que, en términos de Kierkegaard, ha llevado a cabo también un *salto de fe* en el que la vida va de por medio, pero en un acto en el cual, a pesar de las circunstancias, la fuerza y el valor sagrado de la libertad se imponen. Así, la concepción aristotélica de libertad como *capacidad de autodeterminación* se actualiza en aquel individuo que se determina a sí mismo y a su propia realidad. De este modo, la migración que tiene lugar por las razones generales que aquí se han expuesto es la forma contundente de decir y afirmar el “no” a permanecer en una situación injusta.

Se puede afirmar con certeza, pero sin ningún intento de romantizar este fenómeno social doloroso, que la migración es uno de los actos que engloba la libertad en su más grande extensión de la palabra. En la versión reducida del utilitarismo, la concepción de la libertad es aquella en la que se corre el riesgo de justificar los actos de la tiranía, pues ésta sólo consiste en no hacerle daño al prójimo, es decir, que cada individuo se limite a respetar la libertad del otro. Asimismo, es esta concepción la que podría justificar en ciertos momentos una indiferencia frente a los sufrimientos o a las situaciones de injusticia, en la medida en que no cabría la posibilidad de intervenir bajo alguna circunstancia en la vida del otro. Así, el respeto puede considerarse el pretexto o la razón de la complicidad.

Una última mirada filosófica al fenómeno de la migración nos lleva a la reflexión desde el imperativo categórico de Kant. En su intento por hacer de la moral una ciencia, semejante o igual a las ciencias naturales, Kant postula en su *Fundamentación metafísica de las costumbres* (1785), una categoría conocida como el imperativo categórico, el cual se trata de un principio moral que debiera regir toda aquella acción que aspire a consolidarse como ley moral. Acorde a esta obra, podríamos encontrar las siguientes formulaciones de este principio moral:

1. “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal.”
2. “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solamente como un medio.”
3. “Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines.”

En la primera formulación se apela a un enfoque lógico en donde el individuo se cuestiona si dicho principio podría aplicarse de manera universal y sin contradicción; en la segunda formulación, se hace un énfasis en que las personas han de ser consideradas fines en sí mismas y no medios, es decir, no han de ser utilizadas para que otros o unos pocos alcancen sus fines a costa de ellas; y finalmente, en la tercera formulación, el acto y la justificación de este mismo deben coincidir como si se estuvieran legislando normas universales para la humanidad, es decir, considerando a los individuos como parte fundamental del reino de los fines, en tanto que ellos mismos constituyen fines en sí mismos.

Considerando las tres formulaciones del imperativo categórico, podemos identificar las tres razones generales por las que tiene lugar la migración como parte fundamental de cada una de ellas. En el caso de las condiciones socioeconómicas adversas, se podría señalar con respecto a la primera formulación: ¿podría quererse como ley universal permanecer en una situación de condiciones socioeconómicas adversas sin intentar buscar mejores condiciones? En el caso de la razón de inseguridad habría que tener en consideración la segunda formulación, en donde claramente el crimen organizado implica un tratamiento de los individuos como medios y no como fines. ¿Podríamos aceptar como ley moral universal la extorsión y el crimen, y no buscar un territorio donde se pueda ser tratado como fin en sí mismo? En cuanto a la migración como resultado de desastres ambientales por el cambio climático a causa de la intervención humana, el individuo es parte fundamental del reino de los fines, donde su propia realización y la de su entorno son un fin en sí mismo. ¿Aceptaríamos como

ley moral universal el daño ecológico a la naturaleza y la permanencia de los individuos en dicho espacio donde no hay forma de vivir de acuerdo con los fines?

Como se ha podido observar a lo largo de este apartado, contrario al utilitarismo, encontramos el imperativo categórico, sobre el cual se plantea el siguiente cuestionamiento con respecto a la migración: ¿podríamos aceptar como ley moral universal emigrar cuando las condiciones sociales, económicas, ambientales, entre otras, no nos permiten vivir en la libertad plena?

2. El mal como ausencia de certeza y seguridad

Tradicionalmente se ha asociado el mal con el ejercicio de la violencia entre los individuos. Con esto no se pretende afirmar que sea la única forma de comprender o experimentar el mal, pues este concepto ha sido abordado desde diferentes perspectivas filosóficas, teológicas, sociológicas y psicológicas a lo largo de la historia. Un enfoque que resulta importante desde la temática de la migración es la consideración del mal no como una entidad en sí misma, sino como la ausencia en la vida de los individuos y de las sociedades. Esta perspectiva desde la cual se pretende realizar un breve análisis y reflexión filosófica nos permitirá comprender el mal en términos de precariedad, miedo y desestabilización, elementos que se derivan de las tres razones generales que se han expuesto con anterioridad y que pueden ser abordados desde varios pensadores filosóficos al respecto.

La experimentación de inseguridad e incertidumbre genera en el individuo un estado de angustia y vulnerabilidad, lo cual afecta su propio bienestar y su percepción del mundo. En su momento, Hannah Arendt (1969) señalaba que los regímenes totalitarios han utilizado la incertidumbre como un instrumento a partir del cual se ejerce la dominación, pues argumentaba que “la imprevisibilidad es una de las herramientas más eficaces para someter a las personas” (p. 325). En este sentido, el mal puede tener su manifestación en la medida en que los individuos, en este tipo de sociedades y de regímenes, son privados de estabilidad y

previsibilidad, un estado que los deja expuestos a los abusos de poder y a la desesperación.

Desde otra perspectiva filosófica, pero complementaria a la anterior, Paul Ricoeur (1990) destaca que la incertidumbre moral contribuye a la existencia del mal en la sociedad. Al respecto, señala que “el mal surge cuando se fractura la confianza en las normas y valores compartidos” (p. 76). En otras palabras, la postura de Ricoeur afirma que la ausencia de certidumbre ética lleva a la erosión de los vínculos comunitarios y a la justificación de acciones dañinas, lo que termina por reforzar un círculo vicioso de desconfianza y temor.

Más recientemente, en el campo de la sociología, Zygmunt Bauman (2000) argumenta que es en la etapa de la modernidad líquida en la cual se ha exacerbado la sensación de inseguridad para muchos individuos, de tal modo que “la falta de estructuras estables convierte la vida en una serie de decisiones inciertas y riesgos constantes” (p. 48). De hecho, el concepto “modernidad líquida” se identificará con la falta de certezas que tiene el individuo para enfrentar la existencia; una sociedad en la cual, frente a dichas carencias existenciales, estructurales, sociales y políticas, se facilita y se consolida la aparición de discursos extremistas que buscan “restablecer un orden” mediante estrategias autoritarias. Al respecto, un claro ejemplo son todos los discursos xenófobos y contra la migración que caracterizan no sólo a los países desarrollados como Estados Unidos, sino también a aquellos en vías de desarrollo, en los que tal pareciera que son este tipo de narrativas las que los “llevarán” al desarrollo y bienestar que prometen.

Podríamos enumerar y citar una gran cantidad de tradiciones y autores que sostienen que una de las formas del mal es la falta de certeza y seguridad, y que en el ámbito político estas son utilizadas para consolidar las tiranías y los totalitarismos. La falta de estabilidad tiene repercusiones importantes tanto a nivel individual como a nivel colectivo; promueve el miedo, la manipulación y la fragmentación social. Por esta razón, es conveniente también, y más en relación con la migración, reflexionar sobre el

mal desde este enfoque que permite comprender mejor los desafíos contemporáneos y la necesidad de construir sociedades más justas.

En contraparte a esta concepción del mal que deriva en situaciones de injusticia, aparece justamente una idea de justicia; sin embargo, hay que reconocer que la justicia como tal, también puede ser abordada desde muchos enfoques y es uno de los conceptos que en el ámbito de la filosofía política resulta interesante, pero también, conflictivo. Para este propósito, se recurrirá a la concepción de justicia de Adam Smith, uno de los pensadores sobre los cuales se ha generado una gran cantidad de opiniones, muchas veces inciertas e injustas. Si bien Smith es conocido, principalmente, por sus contribuciones a la economía política, no habría que olvidar que pertenece a la Ilustración escocesa, movimiento en el cual una de las pretensiones era hacer de la moral una ciencia al igual que las ciencias naturales, y que, debido a esto, Smith se desempeñaba como profesor de ciencias morales.

Por lo anterior, en su obra se encuentra un abordaje importante en relación con la justicia y la injusticia. Estas dos concepciones son cruciales para comprender un fenómeno como la migración, pues como lo hemos señalado arriba, la incertidumbre e inseguridad resultan en situaciones de injusticia para los individuos. En su obra *La teoría de los sentimientos morales* (1759), Smith concibe la justicia como un principio esencial para la cohesión social, y su ausencia genera desorden y sufrimiento en la sociedad. La injusticia, en cambio, no sólo implica la violación de derechos individuales, sino que también socava la confianza en el orden económico y político.

Smith considera que la justicia es el pilar fundamental sobre el cual se construyen las sociedades prósperas. En *La teoría de los sentimientos morales*, sostiene que “la justicia es la principal columna que sostiene el edificio entero” (p. 86), lo cual constituye una afirmación desde la cual se subraya la importancia de la justicia como un requisito para la convivencia pacífica y la cooperación social. Sin ella, el caos y la desconfianza prevalecen.

Desde una perspectiva moral, Smith argumenta que la injusticia surge cuando se atenta contra la seguridad y la propiedad de los individuos. Según él, “nada es más indispensable para la tranquilidad de la humanidad que la observancia estricta de las reglas de justicia” (1759, p. 105). De este modo, la injusticia no solo perjudica a los afectados directamente, sino que también debilita el entramado moral que permite la convivencia en sociedad. Por su parte, en el ámbito económico Smith advierte que la injusticia tiene consecuencias negativas para el desarrollo y la prosperidad. En *La riqueza de las naciones* (1776), explica que “cuando los derechos de propiedad no son respetados, los incentivos para la inversión y el trabajo desaparecen” (p. 312). La injusticia económica, manifestada en la corrupción o la desigualdad extrema, genera un entorno hostil para la libre competencia y el crecimiento sostenible.

Desde la concepción de Smith (1776), la justicia deseable en una sociedad es aquella que permite que los individuos se desarrollen plenamente con todas sus capacidades dentro de una sociedad específica. En contraposición, la injusticia está vinculada con el abuso de poder por parte de gobiernos o grupos privilegiados. Afirma que “cuando los gobernantes legislan en beneficio propio, y no en el de la nación, la justicia deja de ser una norma universal” (p. 402). En este sentido, la injusticia política es una de las principales amenazas a la estabilidad y el bienestar general.

Desde la óptica de Smith (1759), la ausencia de dominación de un individuo sobre otro implica algo más y una comprensión mucho más amplia. Su concepción de justicia es una concepción negativa en la medida en que ésta comprende tres reglas fundamentales:

Las leyes más sagradas de la justicia, por lo tanto, aquellas cuya violación parece exigir más fuerte venganza y castigo, son las leyes que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; los siguientes son los que custodian sus propiedades y posesiones; y por último vienen los que guardan lo que se llaman sus derechos personales, o lo que se le debe de las promesas de los demás.” (p. 84)

La justicia negativa que aquí postula Smith se encarga de la protección de tres instancias fundamentales en cualquier sociedad libre: la persona, la propiedad y las promesas (contratos). En otras palabras, una sociedad justa es aquella que se encarga de proteger de cualquier daño que pueda llevarse a cabo contra estas instancias. Esta noción de justicia es también una forma de proteger la libertad y llevarla a una instancia superior más allá de la dicotomía de libertad positiva y libertad negativa. La auténtica libertad es aquella en libertad de dominación que se concreta en la protección de estas tres instancias. Por esta razón, la justicia negativa protege al mismo tiempo la posibilidad de dominación de un individuo y permite la realización de acciones encaminadas a que nadie pueda intervenir de forma arbitraria contra estas instancias.

La visión de Adam Smith sobre la injusticia, entonces, se construye a partir de cualquier tipo de daño ejercido contra la persona, contra la propiedad y contra las promesas (acuerdos). Nótese que estos tres elementos fundamentales de la justicia convergen en las tres formulaciones del imperativo categórico kantiano. Estas tres instancias requieren del respeto de las personas como fines en sí mismos y como seres racionales, así también, implican que las acciones que aspiren a consolidarse como acciones morales se conviertan en leyes universales como si de una ley natural se tratara. El respeto a la propiedad privada y el cumplimiento de las promesas constituirían una de las normas morales universales que cualquiera podría aceptar siempre.

Como se puede apreciar, con lo que hasta el momento se ha desarrollado en este apartado, se puede afirmar que es en los gobiernos tiránicos o despóticos donde se viven situaciones de injusticia en las que los individuos llegan a situaciones límite que los hacen emigrar en la búsqueda de nuevas condiciones socioeconómicas y ambientales, en búsqueda de una auténtica libertad, de seguridad y de certeza; sin embargo, desde la concepción de Smith, se podría afirmar que quien emigra está también en búsqueda de aquel territorio donde se respete su persona, su propiedad y sus promesas.

Esta visión de Adam Smith sobre la justicia y la injusticia resalta el papel destructivo de esta última en la sociedad. La injusticia no sólo afecta a los individuos perjudicados de manera directa, sino también debilita las bases morales, económicas y políticas sobre las cuales se sustentan las naciones y las sociedades. Garantizar la justicia, para Smith, es hacer de ese mundo un lugar de prosperidad.

3. El concepto de propiedad privada como antónimo del mal

A lo largo de la Historia de la Filosofía y del pensamiento occidental podemos encontrar diferentes posturas y autores en contra de la propiedad privada, la cual, desde una postura contraria al liberalismo tradicional, se convierte en la causa de todo mal. Incluso en el ámbito de la literatura León Tolstói influenciado por un cristianismo en el que se ponía énfasis en la propiedad común, planteaba un rechazo extremo hacia la propiedad privada tanto desde una perspectiva ética como religiosa, defendiendo una vida a la que él se refería como “sencilla” y sin explotación.

Uno de los referentes en Filosofía con una postura contraria a la propiedad privada es Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), conocido por su postura popular en la que afirma que “la propiedad privada es un robo” (1840, p. 3). En su obra *¿Qué es la propiedad?* realiza una apología de la posesión común en la que todos los trabajadores tuvieran control sobre los medios de producción sin la existencia de propietarios capitalistas. Para Proudhon, la propiedad privada no es un derecho natural ni una necesidad intrínseca de la sociedad, sino una construcción social que favorece la acumulación injusta de riqueza.

En su análisis, distingue entre “posesión” y “propiedad”: mientras que la primera se refiere al uso legítimo y directo de los bienes por parte de quienes los trabajan, la segunda implica la apropiación exclusiva y la posibilidad de explotación. En este sentido, Proudhon (1840, p. 12) argumenta que la propiedad privada permite a los dueños beneficiarse del trabajo ajeno sin contribuir equitativamente a la producción.

Es importante tener en consideración que la crítica hacia la propiedad privada tiene su fundamento en la crítica valor-trabajo, a partir de la cual considera que el trabajo es la única fuente legítima de riqueza, por lo que cualquier forma de propiedad que otorgue beneficios sin trabajo es, en esencia, una forma de robo (1840, p. 45).

Más allá de caer en un lugar que abogue por la abolición total de la propiedad, Proudhon propone un modelo alternativo que se basa en el mutualismo. Este sistema tiene como base un intercambio libre y equitativo entre trabajadores y en la propiedad colectiva de los medios de producción (Tucker, 1972, p. 89). No se trata, pues, de un comunismo autoritario cuya visión de Estado es centralizada, sino de una especie de federación de asociaciones de trabajadores que autogestionen la producción y el comercio. Además, este mutualismo que propone Proudhon requiere la creación de bancos de crédito, pero sin intereses, los cuales se constituyen como las instituciones que garantizarían el acceso de los trabajadores al capital sin ser explotados por la usura (Woodcock, 2004, p. 112). Así pues, bajo este esquema, no se trata de una destrucción o desaparición de la propiedad, sino de un cambio o visión distinta con respecto a la propiedad privada, es decir, un cambio de naturaleza de la propiedad. Se trata de una naturaleza de la propiedad en la que ésta tiene un carácter colectivo y con ello se buscaría eliminar el derecho a la posesión personal de los medios necesarios para la vida y el trabajo.

Estas ideas han tenido un gran impacto a nivel ideológico, convirtiéndose en el estandarte del anarquismo socialista en sus diferentes variantes. Pero también es necesario tomar en cuenta que en este anarquismo existe, también, un rechazo al autoritarismo estatal, proponiendo en su lugar una defensa de la autogestión. Esta propuesta será la que, posteriormente, influirá en pensadores como Mijaíl Bakunin y en movimientos como el anarquismo sindicalista y el cooperativismo moderno (Marshall, 1992, p. 307). Así pues, su crítica a la propiedad privada no consiste en recurrir al otro extremo, sino que implica el reconocimiento de que el concepto de propiedad es necesario, más no así el de propiedad privada. Por ello, su crítica a la propiedad privada, hoy día, es relevante en debates

contemporáneos sobre desigualdad económica y modelos alternativos de producción.

La postura de Proudhon con respecto a la propiedad privada es clara: se trata de un robo. La razón para sostener lo anterior es que la propiedad privada es el resultado de la apropiación injusta del trabajo y los recursos que deberían pertenecer a la colectividad. Por otro lado, la propiedad privada permite la explotación del trabajador por parte del propietario, ya que éste se apropia de la plusvalía o del excedente del trabajo. Bajo esta óptica, la verdadera posesión es el uso y la ocupación, pero no una propiedad exclusiva o resultado de una herencia que genera desigualdad y opresión.

A manera de conclusión en torno a la propuesta de Proudhon, se puede afirmar que se trata de un desafío a uno de los valores fundamentales del liberalismo y de una apología de un sistema equitativo cuyos valores son el trabajo y la cooperación. Pero, aun teniendo esta explicación sobre la tesis que reza que la propiedad privada es un robo, cabría con toda justicia plantear la siguiente pregunta con respecto al fenómeno de la migración: ¿por qué quienes deciden emigrar recurren a la búsqueda de un territorio y un espacio en el cual puedan gozar de una propiedad privada?, o en el caso de quienes emigran con el fin de regresar, ¿por qué lo que buscan es construir su propiedad y habilitar un espacio para habitar también el espacio privado?

En contraste con la postura de Proudhon, se puede señalar la obra y propuesta de Adam Smith y de los ilustrados que defienden la propiedad privada. Desde la perspectiva del filósofo escocés, los deberes de todo gobierno deben ser la protección de la persona, de la propiedad y de las promesas (acuerdos). Considerando la óptica de Proudhon, éste podría estar de acuerdo en la importancia del respeto a la persona e incluso de los acuerdos; pero no así en el caso de la propiedad porque, en Adam Smith, la propiedad que defiende es la privada. ¿Por qué el gobierno, si quiere defender a la persona y los acuerdos, debe también proteger su propiedad privada?

Desde la perspectiva de Adam Smith la privacidad es un elemento constitutivo del individuo, y la propiedad no se trata simplemente de una posesión, sino de un modo de existir social, jurídica e individualmente en el mundo; esto es, la propiedad privada es una institución que garantiza la privacidad para los individuos. La privacidad no es solamente la posibilidad de realizar acciones sin que otros lo sepan, sino, ante todo, la posibilidad y la capacidad para disponer del tiempo y las condiciones adecuadas para la introspección, para la reflexión y para la adquisición de conocimiento, lo cual sólo podría estar garantizado por la propiedad privada, de ahí que ésta sea considerada una institución y no sólo una posesión o apropiación.

En la tradición de la Escuela Histórica Alemana, Fichte (1796) propone una idea de Estado, en cuya concepción, éste constituye el espacio a partir del cual se ejerce la libertad individual, si y sólo si en la medida en que ningún individuo podría ser el único ser libre: “no me atribuyo a mí mismo toda la libertad que he puesto, porque también tengo que poner otros seres libres y atribuirles una parte de la misma” (p. 319). En este modelo el individuo debe reconocer la individualidad de otros y la protección de su propiedad como una forma en la que la libertad individual se hace posible, así como también se hace posible la afirmación del sujeto, la autoconciencia y su libertad (De Rosales, 2018). De este modo, se puede afirmar con seguridad que cada ser humano debe contar con al menos los elementos materiales básicos para poder ejecutar su libertad en el mundo (Prendas, 2019).

A pesar de esta posición con respecto a la propiedad podría estar en consonancia con la postura de Adam Smith. El punto de inflexión tiene lugar cuando Fichte (1796) mantiene como premisa fundamental que las funciones del estado son asegurar el trabajo y la base material para todos, mas no la seguridad y mucho menos la protección de las tres instancias fundamentales que para Smith son necesarias para alcanzar la justicia.

Poder vivir es la propiedad absoluta inalienable de todos los hombres. [...] La consecución de este fin está garantizada; este es el espíritu del contrato de propiedad. El principio de toda constitución racional es: todo el mundo debe poder vivir de su trabajo. (p. 22)

A partir de la concepción liberal de Smith, la única forma de garantizar un estado de ausencia de dominación es con la protección de la persona, la propiedad y las promesas. Por esta razón, una justicia negativa es aquella que también posibilita la ejecución de todas aquellas acciones que conduzcan a que nadie pueda hacer uso o tener alguna intervención en estas instancias de manera arbitraria. Para comprender de manera más profunda la propiedad en el sentido smithiano, al igual que Hume, Smith parte de que la experiencia privada es siempre incognoscible para los individuos ajenos a la experiencia; es decir, que solamente el sujeto de la experiencia puede tener acceso a ella y que sólo a él le corresponde la posibilidad de hablar de ella.

Esta condición epistemológica, lejos de hacernos caer en un relativismo, en la postura de Adam Smith es la condición de posibilidad para que surjan lo que él denomina los “sentimientos de simpatía mutua”, a partir de los cuales la imaginación del individuo se actualiza, busca y supone algunas formas de benevolencia y beneficencia para tratar de hacer el bien. Por supuesto, siempre existe la posibilidad de que el individuo ajeno a la experiencia se equivoque y realice supuestos erróneos, de ahí que cualquier individuo debería estar siempre abierto a recibir la retroalimentación necesaria para poder llevar a cabo las acciones de beneficencia y benevolencia más eficientes para los demás individuos. Por ello, la justicia se refiere también a garantizar la protección y la actualización de la imaginación en la medida en que ésta permite los actos de bondad, la simpatía de sentimientos mutuos, la empatía hacia el sufrimiento o la alegría ajena y la búsqueda de las formas más eficientes de hacer el bien y crear valor social. En otras palabras, la propiedad privada garantiza el ejercicio de la libertad y de la naturaleza humana.

El mismo Kant (2007) se refiere a la propiedad privada de la siguiente manera: “el derecho a una cosa externa es el derecho de poseer un objeto de manera tal que la exclusión de otros respecto de él pueda ser obligatoria”(p.47). Desde la óptica kantiana, este derecho no es natural, sino que es el resultado de una construcción racional que debe validarse en un sistema jurídico, o que, dicho de otro modo, también debe validarse mediante el reconocimiento de los otros. Esto quiere decir que la propiedad en general, así como la propiedad privada, es ante todo una relación jurídica que supone una relación de derecho entre los individuos y las cosas. De ahí que Kant (2007) sostenga que “la propiedad es posible sólo dentro de un marco de leyes que establecen y garantizan los derechos de los ciudadanos” (p. 52).

Desde la perspectiva kantiana, la propiedad privada está íntimamente ligada con la universalidad del Derecho y con el imperativo categórico, al menos por las siguientes razones: en primer lugar, porque la propiedad privada incluye el reconocimiento del otro desde la racionalidad, no solamente desde la posesión; en segundo lugar, porque la propiedad privada posibilita el ejercicio de la libertad de cada uno de los individuos; en tercer lugar, porque la propiedad privada permite que se aspire a lo que Kant (2007) denomina la consolidación del reino de los fines. Además, la propiedad debe ser regulada porque también es cierto que si sólo se concentra en el aspecto de la posesión y no en el reconocimiento y el ejercicio de la libertad, se corre el riesgo de una concentración extrema de la riqueza. El ejercicio racional de la propiedad implica que “derecho a la propiedad debe armonizarse con el derecho de todos los ciudadanos a la igualdad de oportunidades dentro de un marco de equidad” (p. 29).

El ejercicio pleno de la libertad va más allá de la capacidad de autodeterminación de los individuos y/o de la capacidad de que los individuos se pongan límites frente a sus deseos; el ejercicio pleno de la libertad implica una libertad política, el reconocimiento de la racionalidad, de la propiedad y la libertad por parte de los otros individuos, y la presencia y acciones de instituciones políticas y públicas necesarias que protejan la libertad más allá de la concepción utilitarista reduccionista.

La migración, tal como hoy la conocemos y tomando en consideración las tres causas principales, constituye el ejercicio pleno y absoluto de la libertad. El hecho de afirmar esta tesis no significa una romantización de la migración, sino la defensa del derecho y la libertad de emigrar cuando las circunstancias externas juegan en contra de la persona, de la propiedad y del ejercicio de la libertad y la racionalidad mediante el cumplimiento de promesas y contratos. Emigrar en búsqueda del cuidado de la persona y la protección de la propiedad, así como la posibilidad de poseer y ejercer una propiedad privada y mejorar las condiciones socioeconómicas y existenciales en las que se encuentran los individuos, es un ejercicio de la razón plena.

4. Conclusiones

A lo largo del presente ensayo se ha hecho un recorrido por algunos conceptos de corte filosófico como la libertad, la propiedad y el mal, relacionándonos con un fenómeno como la migración, que toca a diferentes ciencias como la Filosofía, la Antropología, la Economía y la Sociología, entre otras. Se ha presentado en cada uno de los apartados un conjunto de reflexiones filosóficas con respecto a dichos conceptos filosóficos, en los cuales se han analizado los límites y alcances de algunas tradiciones y enfoques que terminan por hacer de la migración una acción injustificable.

Por el contrario, también se han expuesto tradiciones y enfoques en torno a la libertad, la propiedad y el mal que terminan por llevarnos a pensar la migración como un acto racional en el cual se actualiza una de las formas más plenas del ejercicio de la libertad. En un breve recorrido por las tradiciones liberales y deontológicas, se han analizado sus implicaciones y derivaciones prácticas, y si bien la migración forzada no es un acto deseable para ningún individuo, también es cierto que cuando las circunstancias externas son adversas, el individuo tiene la obligación moral de obrar como si su acción se pudiera convertir en ley universal de la naturaleza; tiene la obligación moral de ser tratado como un fin en sí mismo y no como un medio; y tiene la obligación moral de ser el legislador

de sus propias acciones y que éstas coadyuven en la consecución del reino de los fines.

Por lo anterior, se puede afirmar con certeza que, desde el enfoque kantiano de la ley moral universal, la migración es un deber moral cuando las circunstancias sociales, ambientales, políticas, económicas y de salud, por mencionar algunas, son adversas a los individuos, específicamente, a su racionalidad y a su libertad.

La visión de la libertad del utilitarismo como limitación para no ejercer ningún tipo de perjuicio a los demás individuos, es una concepción que llevada al extremo abre la posibilidad a la justificación de muchas acciones en contra de la dignidad humana, debido a que una de las premisas fundamentales de dicha doctrina es la libertad de expresión en conjunto con la igualdad de sentimientos de los individuos. Sobre este aspecto es necesario señalar que, en la medida en que la igualdad tiene su fundamento en la igualdad de sentimientos, la libertad se reduce a que ningún sentimiento individual se coloque por encima de cualquier otro. Esto tiene como consecuencia que, en aras de la igualdad, y sin la posibilidad de una prensa libre, debemos respetar todas las opiniones, incluso la de todas aquellas voces de xenofobia y aporofobia; pero no sólo eso, sino que también habría que escucharlas y considerarlas desde el debate público.

Una visión amplia de la libertad y una separación de la doctrina liberal con respecto del utilitarismo es necesaria y urgente para abordar la migración en un sentido amplio y humano. Asimismo, hoy más que nunca, resulta imprescindible regresarle al liberalismo la moral y la deontología que tanta falta le han hecho en los recientes debates públicos internacionales.

Referencias

- Arendt, H. (1969). *Los orígenes del totalitarismo*, New York: Harcourt Brace & World.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (1958). *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Clarendon Press.

- Berlin, I. (2002). Two concepts of liberty. En H. Hardy (Ed.), *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty* (). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019924989X.001.0001>
- De Rosales, J. R. (2018). Der geschlossene Handelsstaat im Kontext der praktischen Philosophie Fichtes. In T. S. Hoffmann (Ed.), *Fichtes "Geschlossener Handelsstaat": Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers*. (Vol. 7, pp. 13–42). Duncker & Humblot. GmbH.
- Driver, J. (2022). *The History of Utilitarianism*, California: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Fichte, J. (1796). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera & F. Oncina Coves, Trad.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Kant, I. (2007). *La metafísica de las costumbres* (M. García Morente, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Marshall, P. (1992). *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, New York, HarperCollins.
- ONU (2022)
- Prendas, J (2019). El Estado como garante de la libertad individual en la filosofía del derecho de J. G. Fichte. *Signos Filosóficos*, 21(42).
- Proudhon, P. (1840). *¿Qué es la propiedad? Una investigación sobre el principio del derecho y del gobierno* (A. Gómez Pinilla, Trad.; D. Abad de Santillán, Rev.). Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Ricoeur, P. (1990). *La memoria, la historia, el olvido*, México: Ediciones Siglo XXI, 1990, p. 76.
- Smith, A. (1759). *La teoría de los sentimientos morales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, A. (1776). *La riqueza de las naciones*, México: Alianza Editorial.
- Stuart, J. (1991 [1859]). *Sobre la libertad* (J. R. de Aguiar e Silva, Trad.). Alianza Editorial: Madrid.
- Tucker, B. (1972) *Instead of a Book*, New York: Gordon Press.
- Woodcock, G. (2004). *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Ontario, Broadview Press.
- Wollheim, R., & Berlin, I. (1956). *Theory and Practice in Political Philosophy*. Humanities Press.

Injusticia, discriminación y violencia radical hacia el migrante. Una reflexión sobre el olvido del Otro en Hannah Arendt y Emmanuel Levinas en tiempos de extremas derechas y fascismos

Injustice, discrimination and radical violence towards the migrant. A reflection on forgetting the Other in Hannah Arendt and Emmanuel Levinas in times of extreme right-wing and fascism

Jesús Fernando Sosa Tapia*

Resumen

El resurgimiento de discursos y políticas de odio dirigidas contra comunidades migrantes, especialmente en contextos dominados por movimientos políticos de extrema derecha como el caso del segundo mandato de Donald Trump, sin lugar a duda, es preocupante. Es por ello, que, en el siguiente texto, a partir del pensamiento de

Abstract

The resurgence of hate speech and policies targeting migrant communities—especially in contexts dominated by far-right political movements, such as during Donald Trump’s second term—is, without a doubt, deeply concerning. This article offers an ethical and political reflection, drawing on the thought of Hannah Arendt

¹ Maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), donde ha investigado temas relacionados con la bioética desde la perspectiva ética de Emmanuel Levinas, y Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental (UIC), con una tesis que abordó el diálogo entre Kant y Levinas sobre el problema del mal. Ha impartido clases en instituciones como la Universidad Virtual del Estado de Guanajuato (UEG), la Universidad Interamericana para el Desarrollo (UNID), el Instituto Miguel Ángel A.C. y la Universidad Intercontinental (UIC), donde actualmente se desempeña como docente del departamento de humanidades. Además, ha colaborado como guía histórico y tallerista en el Museo Memoria y Tolerancia de la Ciudad de México. Ha participado en coloquios y congresos nacionales e internacionales, presentando ponencias sobre didáctica filosófica, ética y migración, y ha publicado artículos en revistas especializadas, como “Cronos nos devora en la era industrializada”, en la revista Cacomixtle de la BUAP. Como miembro activo de la Asociación Filosófica de México, su objetivo es promover una educación humanista que contribuya al crecimiento integral de sus estudiantes y a la construcción de una sociedad más reflexiva y comprometida con los valores éticos. ORCID: 0009-0005-5148-8290

Hannah Arendt y Emmanuel Levinas se propone una reflexión ética y política que permita confrontar la deshumanización del migrante, quien es considerado superfluo por el sistema. Arendt ayuda a comprender cómo los sistemas totalitarios anulan la espontaneidad y vuelven a los seres humanos prescindibles, mientras que Levinas interpela desde el rostro del Otro y la responsabilidad ética que nos impone su presencia. Así, el artículo invita a repensar la crisis migratoria como un síntoma de un sistema que ha olvidado al Otro, y a imaginar alternativas basadas en la hospitalidad, la justicia y la dignidad humana.

Palabras Clave

Migración, deshumanización, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, responsabilidad ética, hospitalidad

and Emmanuel Levinas, to confront the dehumanization of the migrant, who is rendered superfluous by the system. Arendt helps us understand how totalitarian systems suppress spontaneity and make human beings expendable, while Levinas challenges us through the face of the Other and the ethical responsibility imposed by their presence. Thus, the article invites us to rethink the migration crisis as a symptom of a system that has forgotten the Other, and to imagine alternatives grounded in hospitality, justice, and human dignity.

Keywords

Migration, dehumanization, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, ethical responsibility, hospitality

Sin duda, el surgimiento y ascenso de movimientos políticos de tendencia fascista y de extrema derecha en las últimas décadas representa un fenómeno realmente preocupante, pues, cuando creíamos que los discursos de odio hacia los grupos más vulnerables —aquellos que históricamente han sido utilizados como chivos expiatorios frente a las crisis políticas, económicas y sociales— habían quedado relegados en el pasado, hoy asistimos a su resurgimiento con una fuerza inquietante y desmedida.

Ahora bien, dichos discursos, lejos de desaparecer, se han reafirmado no sólo con persistencia, sino también con una capacidad para adaptarse e irrumpir en los contextos contemporáneos. Esta situación nos obliga a reconocer que el odio hacia el otro, lejos de ser el vestigio de un pasado

oscuro, sigue vivo y, lamentablemente, no parece que vaya a extinguirse en un futuro cercano. En este contexto, es innegable que las comunidades migrantes se han convertido en uno de los grupos más vulnerables y, al mismo tiempo, en el principal blanco de estos discursos de odio y de las políticas radicales que los acompañan. En particular, aquellos migrantes que se encuentran en una situación de “ilegalidad” —por carecer de documentos que avalen su llegada y permanencia en un país— son quienes más están expuestos a la criminalización y la exclusión.

Aunque los ejemplos de este fenómeno abundan en distintas partes del mundo, no podemos dejar de destacar —en el momento histórico actual— uno que resulta especialmente emblemático y que nos concierne directamente como nación mexicana: el reciente ascenso a un segundo mandato presidencial de Donald Trump en Estados Unidos. Su figura no sólo ha radicalizado aún más el discurso en contra de los migrantes, sino que también ha impulsado medidas concretas dirigidas a perseguir y deportar a miles de personas de manera inmediata. Estas acciones han sembrado el terror en las comunidades migrantes, ya que las políticas implementadas bajo su administración no sólo criminalizan, sino que despojan a estas personas de todo derecho, trato digno y, en última instancia, de su propia condición humana.

Frente a esta realidad, es necesario preguntarnos: ¿cómo podemos comprender y enfrentar esta ola de injusticia, discriminación y violencia hacia el migrante? Dicha cuestión, a nuestro parecer, sólo puede tener sentido y respuesta si logramos entender por qué hoy, más que nunca, nos hemos olvidado de la responsabilidad que tenemos ante la vida del Otro, sobre todo, de aquél cuya condición de vulnerabilidad se expresa delante de nosotros mediante un *rostro* que nos exige ser escuchado y atendido.

Es a partir de esto que creemos que el pensamiento de filósofos como Hannah Arendt y Emmanuel Levinas adquiere una relevancia crucial. Arendt, con su reflexión sobre el *mal radical* y el *mal banal*, la pluralidad y la condición humana, nos invita a reconocer que en la irrupción de sistemas políticos totalitarios el ser humano corre peligro, por lo que se debe

rescatar el valor mismo de la diversidad, ya que reconoce que la humanidad sólo se construye en la convivencia con los demás.

Por su parte, Levinas nos invita a pensar en el *rostro* del otro, en especial, en la figura del extranjero, aquél que nos interpela y exige una respuesta ética de hospitalidad y acogida. En este sentido, ambos pensadores nos ofrecen herramientas conceptuales para cuestionar las políticas excluyentes y reafirmar la importancia de construir sociedades más justas e inclusivas.

Así, en este artículo, exploraremos cómo algunas de las ideas de Arendt y Levinas pueden iluminar nuestra comprensión de la crisis migratoria contemporánea, proponiendo una reflexión ética y política que nos permita confrontar la deshumanización del migrante y reivindicar su derecho a una morada y a una vida digna. A través de sus pensamientos, buscaremos no sólo señalar las injusticias, sino también imaginar alternativas que nos conduzcan hacia un mundo más humano y solidario.

No cabe duda de que el fenómeno trágico de la migración nos pone de cara ante esto que podemos llamar el olvido del Otro, lo cual no puede dejar de leerse como uno de los síntomas de esta era y sistema decadente que habitamos, en donde todo el valor de lo humano ha caído en la lógica del mercado capitalista de la producción y el alto rendimiento. Como bien señalaron Adorno y Horkheimer (1994), “el individuo es reducido a un mero engranaje en la maquinaria económica, un instrumento en la reproducción del sistema, donde su valor se mide únicamente por su capacidad de producir y consumir” (p. 45) Es decir, ahí donde el cuerpo y la vida humana sólo son valiosos en tanto que se sacrifican y se consumen para generar la riqueza que sostiene y reproduce al mismo sistema, lo cual termina por crear un tipo específico de subjetividades individualistas, pero, sobre todo, *superfluas*, incapaces de mirar la vida con dignidad y, mucho menos, el sufrimiento del otro.

Cuando Hanna Arendt (1998), en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, hablaba sobre la idea de un *mal radical* que operó bajo el régimen totalitario nazi, decía que, a pesar de no poder comprender en su totalidad qué era esta forma de mal, ya que escapaba a las maneras tradicionales de

comprensión, tales como “motivos malignos de interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía” (p.368), aun así, podía identificar y dar cuenta de algo que este mal era capaz de hacer, y esto era que volvía a los seres humanos *superfluos*. En este sentido la filósofa decía lo siguiente:

No tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos. [...] Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos. (1998, p. 368)

Ahora bien, ¿a qué se refería Hannah Arendt (2006) cuando decía que el mal radical y el sistema que lo propiciaba volvían a los seres humanos bajo esta condición superflua? Para comprenderlo, recordemos las palabras que la misma filósofa dirigía en una carta a su maestro, el filósofo Karl Jaspers en 1951, justamente en el marco de la publicación de su obra, *Los orígenes del totalitarismo*:

No sé lo que el mal radical sea en realidad, pero me parece que de algún modo tiene que ver con esto: hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos (no usarlos como medios para un fin, lo que deja intacta su esencia humana y sólo choca con su humana dignidad; en cambio, volverlos superfluos en tanto seres humanos). Esto sucede apenas se elimina toda impredecibilidad (la cual, en los seres humanos, es equivalente de la espontaneidad) (p. 166).

Para Arendt, la espontaneidad —idea que desarrolla en *La condición humana*— está ligada a la capacidad de iniciar algo nuevo desde la autonomía, es decir, desde la libertad, tal como Kant (2009) lo planteó en

la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, cuando esta capacidad de actuar espontáneamente se suprime, el ser humano se vuelve superfluo, perdiendo su derecho a la voz y a la acción. En este estado de subordinación, puede cometer las peores atrocidades contra el otro, carente de motivos definidos y de una moral que lo frene queda expuesto a los intereses políticos, sociales y económicos del sistema que lo rodea.

Asimismo, esta condición superflua se genera en aquellos que son el blanco del propio sistema, lo que les hace vulnerables ante el ejercicio de toda explotación y violencia en su contra, tal como es el caso de los migrantes, quienes son vistos bajo esta lógica como meros recursos que pueden ser utilizados como instrumentos y luego ser desechados cuando así se requiera, como si formaran parte de los objetos instrumentales de ese *mundo a la mano* del que Heidegger hablaba al referirse a la técnica. Dicha situación hace que fácilmente todo derecho humano, intrínseco a éste, el cual le debería pertenecer por el simple hecho de *ser humano*, sea ignorado, pues lo humano pierde su valor frente a esta capacidad del sistema de volver la vida humana de los seres humanos superflua.

Con esto, la misma Hannah Arendt (2006) decía que, ante el peligro que suponía el totalitarismo de erradicar cualquier derecho humano y ciudadano, el derecho que tenía que ser salvaguardado a toda costa era el mismo *derecho a tener derechos*, pues, al carecer de este o de ser suprimido, la vida de cualquier ser humano corría peligro al quedar excluido, sobre todo, de una comunidad que le reconozca dichos derechos, incluso fuera de sus territorios, por lo cual la ley no existe para estos individuos, dejándolos expuestos a la muerte y la explotación misma del sistema. La filósofa decía lo siguiente al respecto:

La calamidad de los que no tienen derechos no es que son despojados de la vida, de la libertad y la búsqueda de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión (todas fórmulas diseñadas para solucionar problemas dentro de comunidades dadas), sino que ya no pertenecen a ninguna comunidad. Su situación es que ya no son iguales ante la ley, sino que la ley no existe para ellos; no es que se los

oprima, sino que nadie quiere ni siquiera oprimirlos. Sólo en la etapa de un proceso bastante extenso se ve amenazado su derecho a vivir; sólo si siguen siendo perfectamente “superfluos”, si no aparece nadie que los reclame, puede correr peligro su vida. (p. 246)

Sin duda, no es muy difícil adecuar este último párrafo a la situación misma que todo migrante indocumentado vive, primero, al salir de un país que no le garantizó el derecho más básico a tener una vida digna; segundo, al verse totalmente desprotegido por toda ley en un territorio extraño, en el cual se les ve como moneda de cambio política y explotación laboral, o como simple amenaza que debe ser expulsada o eliminada en el peor de los casos; esto, a pesar de que se hable de los derechos y protección a migrantes.

De igual modo, no es muy difícil entender que lo que está sucediendo con los migrantes en Estados Unidos tiene que ver con esta lógica: ser vistos como seres superfluos a los que se les puede suprimir todo derecho, expuestos a otros seres superfluos carentes de toda espontaneidad y libertad propia, los cuales son incapaces de escucharlos y actuar de manera ética a favor de sus vidas por encima de cualquier otro interés político o económico.

Ahora bien, ¿de qué manera podemos salir de esta situación en la que el olvido del Otro se manifiesta de manera más profunda y radical en aquellos grupos de seres humanos más vulnerables, como lo es y ha sido el pueblo migrante? Sobre todo, cuando el fenómeno de la migración en todo el mundo está incrementando debido a las guerras, al crecimiento de la pobreza en los países considerados de tercer mundo, auspiciada, principalmente, por la propia sobreexplotación de sus recursos por parte de los países de primer mundo; además, de que las fronteras de los países cada día se cierran a través de muros físicos y políticas antimigratorias.

Como vimos hasta ahora, *grosso modo*, Hannah Arendt nos mostró que, lo que ella llama el *mal radical* es capaz de hacer con los seres humanos, *seres superfluos* susceptibles de ser violentados por otros seres superfluos, víctimas a su vez de sistemas sociales, políticos y económicos

totalitarios, tal como lo podría ser el sistema económico actual y la visión política de países que se radicalizan hacia la extrema derecha como es el caso de Estados Unidos.

Por esto, a nuestro parecer, quien tiene algo también que aportar a esta reflexión en torno al migrante o *al extranjero* y a las injusticias que recibe dentro de este sistema es el filósofo judío Emmanuel Levinas, quien cuestiona toda una tradición ontológica occidental que desde siempre ha dejado relegado al Otro, al extranjero, a aquél que viene de fuera y no pide permiso para llegar, a aquél que irrumpe, incomoda con su extrañeza y exige ser atendido y escuchado en su pesar y sufrimiento. Como señala Levinas (1999), “el rostro del Otro me interpela y me exige una responsabilidad infinita, una obligación ética que precede a cualquier elección o cálculo” (p. 201). En este sentido, esta interpelación ética nos obliga a reconocer la humanidad del migrante y a responder a su sufrimiento más allá de las lógicas excluyentes del sistema.

Para comprender hacia dónde se dirige Levinas en torno a su reflexión sobre el Otro o el *extranjero*, debemos tener en cuenta que su proyecto filosófico es, ante todo, ético, es decir, Levinas pone el acento en que el problema filosófico por excelencia no es cómo conocemos el mundo, sino cómo nos relacionamos con el Otro, que también está, al igual que yo, en el mundo, y que, en el encuentro con este, se me revela todo un universo incalculable, inaprensible, imposible de definir y de colonizar, es decir, de violentarlo.

Pero ¿quién es realmente el Otro para Levinas? Aunque esta cuestión, sin duda, podría ser contestada de forma sencilla, diciendo simplemente que el Otro es otro ser humano igual a mí, al cual debo respetar por tratarse como tal de un *alter ego*, en realidad la cuestión no es tan simple, pues, para el filósofo, dicha respuesta sólo prefigura el carácter ontológico desde el cual el pensamiento de Occidente siempre se ha construido y encumbrado, es decir, desde los parámetros de la *mismidad* del ser, desde donde el *yo* racional que aprehende y comprende el mundo, sólo lo hace a partir de *sí mismo*.

Ahora bien, cuando Levinas (1999) se refiere a la experiencia del Otro lo hace desde el entendido de que ese Otro es una realidad *radicalmente* distinta al *yo*, el Otro es una realidad totalmente *separada (exterior)* y fuera del alcance de lo que el *yo* se adjudica a partir de su *actividad* asimilaradora de su experiencia del mundo, la cual busca, desde su mismidad, *identificarse* en la diferencia, en la exterioridad, en lo otro, es decir, de reducir todo, incluso al Otro a conceptos que permitan, en última instancia, dominarlo. “El *yo*, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece, es la identidad por excelencia” (p. 60).

Partiendo de estas líneas, para el filósofo, el Otro ha quedado reducido siempre al *Mismo*, es decir, a los parámetros de conocimiento e identidad del *yo*, desde donde éste aprehende el mundo sólo *para sí*, perdiéndose con esto, la *diferencia* exclusiva del Otro, lo cual ha permitido a lo largo de toda la historia colonizarlo, violentarlo o exterminarlo. Es por esto que, para Levinas, el Otro es y será, sobre todo, experiencia de encuentro con lo que está radicalmente separado del *yo*, experiencia que escapa a la identificación de la mismidad y de la actividad intencional de la conciencia. Por tanto, para el filósofo de la alteridad, el Otro será la experiencia de lo desconocido, la experiencia *del afuera*, de la *exterioridad*, lo irreducible al *sí mismo*, lo extraño, lo diferente; por esto, para Levinas (1999) el Otro es siempre el *extranjero* o la “[...] alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo” (p. 61).

Ahora bien, no es que el *yo* otorgue al Otro, por iniciativa de su voluntad, toda esta caracterización, sino que, más bien, se le revela en lo que el filósofo llama el encuentro *cara a cara*, ahí donde el Otro muestra su condición más profunda y, al mismo tiempo, más expuesta: su *vulnerabilidad*; condición que, al ser reconocida, nos exige responder ante él y por él de manera infinita, pero que, también, dicha condición vulnerable es susceptible de ser aprovechada, cuestión que suele suceder la mayor parte del tiempo.

Para Levinas (1999), esta revelación de la vulnerabilidad del Otro la identifica también con lo que llama el *rostro*, experiencia irreducible que

no refiere al rostro físico, sino a la *expresión* que revela la condición sufriente del Otro. Al respecto, nos dice el filósofo lo siguiente:

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este modo no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino *καθ' αὐτό*. Se expresa. (p. 74)

En este sentido, para Levinas, el *rostro* que expresa la condición sufriente del ser humano se identifica, desde la tradición bíblica judía de la cual el filósofo echa mano, en tres figuras centrales: *el huérfano, la viuda y el extranjero*. Pero, sin duda, la figura a la que Levinas (1987) hace más referencia y que identifica como la *otredad* misma es el extranjero, ese que se presenta a nuestra puerta e incomoda con su radical diferencia, y que, en su condición de vulnerabilidad, me exige hacerme responsable de él; así lo manifiesta en su obra llamada *De otro modo que ser o más allá de la esencia*:

En la proximidad, lo absolutamente otro, el Extranjero que “yo no he concebido ni alumbrado” lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo, según una fórmula bíblica, “en mi seno como la nodriza lleva al niño al que da de mamar” [Núm. 11, 12]. No tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe. Eso es lo que aprieta al prójimo a mí. (p. 154)

Levinas tiene claro que la condición de extranjero que el otro revela en virtud de su rostro que expresa su vulnerabilidad nos llama, sin duda alguna, a responder por él, pero esto siempre y cuando estemos dispuestos a estar abiertos a la enseñanza de algo nuevo, a algo que no está en mí y

que sólo el Otro tiene para mostrarme; sin embargo, también es consciente de que esa misma revelación vulnerable que el rostro expresa lo expone a la violencia de aquellos que más allá de ser capaces de abrirse a la experiencia del encuentro, responden a intereses egoístas de su propio individualismo.

Finalmente, el fenómeno de la migración en su dimensión trágica y humana nos confronta con una de las crisis éticas y políticas más profundas de nuestro tiempo: el olvido del Otro. En un mundo en donde los discursos de odio y las políticas de exclusión se han normalizado, especialmente bajo el ascenso de movimientos de extrema derecha y tendencias fascistas, las comunidades migrantes se han convertido en el blanco de esta violencia sistémica. Así, este artículo ha buscado reflexionar sobre esta problemática a través del pensamiento de estos dos grandes filósofos, Hannah Arendt y Emmanuel Levinas, cuyas ideas ofrecen herramientas fundamentales para comprender y enfrentar la deshumanización del migrante y la injusticia estructural que lo rodea.

Hannah Arendt con su análisis del *mal radical* y el *mal banal*, nos alerta sobre los peligros de sistemas políticos y económicos que reducen al ser humano a una condición superflua, donde su valor se mide únicamente por su capacidad de producir y consumir. En este contexto, el migrante, especialmente en condición de “ilegalidad”, es visto como un recurso desechable carente de derechos y dignidad.

Arendt también nos recuerda que la espontaneidad, esa capacidad de iniciar algo nuevo desde la libertad, es esencial para preservar la humanidad. Sin embargo, cuando esta espontaneidad es suprimida, el ser humano queda expuesto a cometer atrocidades o a ser víctima de ellas. La filósofa nos invita a rescatar el derecho a tener derechos, un principio fundamental que debe ser protegido para evitar que cualquier persona, especialmente los migrantes, sea excluida de la comunidad humana y expuesta a la violencia del sistema.

Por su parte, Emmanuel Levinas nos ofrece una perspectiva ética que complementa y profundiza en la reflexión de Arendt. Para Levinas, el rostro del Otro, en especial el del extranjero, nos interpela y exige una res-

ponsabilidad infinita. El migrante, en su condición de vulnerabilidad, se presenta ante nosotros como alguien que nos llama a responder éticamente, más allá de cualquier cálculo, interés político o económico.

Así, Levinas cuestiona la tradición ontológica de Occidente que ha relegado al Otro a una extensión *del Mismo*, por lo que nos invita a reconocer la alteridad radical del extranjero, aquél que irrumpe en nuestra comodidad y nos exige hospitalidad. En este sentido, el pensamiento de Levinas nos desafía a construir sociedades más justas e inclusivas, donde la responsabilidad hacia el Otro sea el fundamento de nuestras acciones.

Sin duda, estas dos perspectivas nos permiten comprender la migración no sólo como un fenómeno político o económico, sino como una cuestión ética que interpela nuestra humanidad. Sin embargo, esta reflexión no puede quedarse en el plano teórico. Es urgente traducir estas ideas en acciones concretas que transformen las políticas migratorias y las actitudes sociales hacia los migrantes. La crisis migratoria actual, exacerbada por las guerras, la pobreza y el cierre de fronteras, nos exige un compromiso ético y político que vaya más allá de las lógicas excluyentes del sistema.

En última instancia el olvido del Otro no es sólo un problema de los migrantes, sino de toda la humanidad. Como nos enseñan Arendt y Levinas, nuestra capacidad para preservar nuestra condición humana y responder éticamente al sufrimiento del Otro es lo que nos define como seres humanos. Ante esto, no nos queda más que lanzar la invitación que el propio Emanuel Levinas nos deja a través de su pensar ético filosófico: regresar la mirada desde las profundidades de nuestro propio ensimismamiento egoísta para salir al encuentro de la exterioridad, ahí, en donde habita la alteridad, es decir, el Otro, el *extranjero*, para poder identificar en su *rostro* que es, al mismo tiempo, *expresión y palabra*, responsabilidad que nos antecede y que más allá de desentendernos de él con la expresión infame de Caín ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?, podamos responder ante él con un firme ¡Heme aquí!, a través, sobre todo, mediante acciones éticas concretas que reflejen apertura y *hospitalidad*.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (2006). Correspondence, en Richard Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, México, Fineo.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

El discurso de inclusión bajo la lógica de un antropocentrismo desconsiderado. Disolver la diferencia

The discourse of inclusion under the logic of an unconsidered anthropocentrism. Dissolving the difference

Lisset Ximena Latisnere Juárez*

Resumen

En este artículo se presenta una crítica ante el discurso de inclusión y de género fundamentado en una lógica antropocéntrica que solo reconoce y defiende aquello que es similar a una noción estandarizada de lo humano, en donde lo radicalmente otro o lo radicalmente diferente es ignorado o desvalorizado. Argumentando así, que el discurso de inclusión y de género no es más que una perpetuación de la lógica antropocentrista en donde se debe entender a lo otro desde lo similar para poderlo dotar de dignidad. La autopercepción del ser humano como centro del universo y como creatura más importante, conduce a

Abstract

This document presents a critique about the gender and inclusion discourse, as part of an anthropocentric logic that only recognizes and considers that which is like a standardized notion of human, so the absolutely other or absolutely different is disregarded or devalued. Therefore, it is argued that the discourse of inclusion and gender is nothing but a perpetuation of anthropocentric logic, here the difference must be understood in terms of similarity in order to be endowed with dignity. The self-perception of men as the center of the universe and as the most important creature leads to the devaluation

* Licenciada en filosofía por la Universidad La Salle, obtención del título por promedio de excelencia. Cuenta con una Maestría por la Universidad Iberoamericana con la tesis “La vergüenza como afecto preliminar a una ética del sufrimiento”. Doctorada por la Universidad Iberoamericana con la tesis: “Sobre la osadía de crearse el ser más importante. Una crítica al antropocentrismo desde Schopenhauer y Derrida”. Docente de materias de humanidades desde 2016 a nivel bachillerato y desde 2020 a nivel Licenciatura. Docente en la DAFI de la Universidad Anáhuac desde 2022 con las materias Ser Universitario y Humanismo clásico y contemporáneo. ORCID: [0009-0005-0846-7590](https://orcid.org/0009-0005-0846-7590)

despreciar cualquier manifestación de diferencia, ya sea de lo femenino, lo animal, lo natural o lo homosexual. Este trabajo se apoya en las ideas de Derrida, quien analiza la importancia de lo radicalmente otro y el rol del extranjero en cuestionar la identidad y la mismidad para sustentar la crítica a la homogenización que subyace en el discurso igualitario. Este escrito invita a repensar el modo en que se entiende la inclusión, cuestionando una visión antropocéntrica que, al centrarse únicamente en lo semejante, termina por invisibilizar y subordinar aquello verdaderamente diferente y no considera la diversidad en toda su complejidad.

Palabras Clave

Antropocentrismo, otredad, Derrida, igualdad, discurso de género

of any manifestation of difference, whether it be feminine, animal, natural, or homosexual. This work is based on Derrida's ideas, who analyzes the importance of the radically other and its role of a foreigner one. This writing invites to reconsider the way inclusion is understood, more like an anthropocentric vision than a real idea of the others valorization.

Keywords

Anthropocentrism, the other one, Derrida, equality, gender discourse

Se ha planteado el siguiente trabajo con la finalidad de proponer el discurso de inclusión (y de género) como una manifestación más de una lógica antropocéntrica en donde solamente se considera lo exclusivamente semejante como digno de ser defendido, considerado e “incluido”. A lo largo de esta discusión se presentará el modo en el que el ser humano, como especie en general (esto es, todos los seres humanos ya sean varones, mujeres, blancos, etcétera), perpetúa una visión binaria del mundo en donde todo aquello que no sea entendido como lo semejante carecerá de consideración, valor intrínseco e incluso dignidad.

Este argumento se retomará desde la idea de lo radicalmente otro y lo radicalmente diferente, desde lo binario y la concepción de lo extranjero, por lo que se retomarán ideas de Derrida, donde el discurso de la inclusión y de género será entendido como una propuesta suscrita a la lógica

antropocéntrica, descuidando e incluso ignorando la consideración por lo/ el otro, siendo una manifestación más de la lógica binaria propia del antropocentrismo, pues se propone que aquello que subyace al problema de la inclusión es una desconsideración por lo radicalmente otro, entiéndase eso otro como lo femenino, lo animal, lo natural, lo homosexual.

Asimismo, este escrito pretende seguir una línea ética encontrada en el autor mencionado desde la mirada de lo otro, en donde el interés se centra en proponer la idea de reemplazar el discurso inclusivo por el total reconocimiento de lo desemejante y/o lo extranjero, donde se dignifique lo radicalmente otro más allá de “incluirlo”.

Habiendo dicho lo anterior, se considera importante mencionar que, a lo largo de este escrito se utilizará el término “hombre” para referirse a la especie humana en general, pues como se ha mencionado, el problema de la no inclusión y de la desconsideración a las minorías no se reserva únicamente para los varones blancos, occidentales, heterosexuales, por el contrario, es una cuestión que atañe a todo ser humano sin importar su sexo, raza o identidad de género.

1. Lo que se entiende por antropocentrismo desconsiderado

Como bien indica la etimología de este término, su significado radica en la concepción del hombre como el centro del universo y fin único de la creación; aquello que piensa al ser humano y sus fines como lo más importante en relación con los otros seres; es decir, el ser humano ha sido entendido desde esta perspectiva como la creatura más importante de toda la creación (es decir, naturaleza y/o mundo), así como aquel único ser que se antepone a todo lo demás existente y para quien todo ha sido creado; de modo que todo lo no humano carecerá de valor y sólo lo adquirirá en función de los intereses y usos del hombre, no considerando a la naturaleza y sus creaturas como seres dignos y valiosos por sí mismos o, incluso aquello que sea diferente a lo mismo humano; todo lo que signifique desemejanza no será digno de consideración.

Para poder proponer el discurso inclusivo bajo la óptica de una lógica antropocéntrica es necesario entender el tratamiento que se le da en esta investigación a dicho término. Es importante mencionar que en todas las épocas históricas ha habido antropocentrismo, pues se presenta casi como necesario que el ser humano vea la realidad a partir de la percepción propia de su racionalidad, esto es, todo el mundo y aquello que lo rodea se ha de entender a partir de la estructura racional propia del ser humano. Por ello se afirma que el antropocentrismo está presente en cada una de las etapas de la humanidad; en algunas, incluso, se presenta como un androcentrismo.

Se menciona lo anterior con la intención de no caer en el malentendido de pensar que el antropocentrismo es propio de una sola época, sino que es la manera necesaria por la cual el hombre percibe la realidad. El antropocentrismo que aquí se desea criticar y a partir del cual se piensa, se suscribe al discurso inclusivo: es un antropocentrismo entendido como desinteresado, desconsiderado y despreocupado por todo aquello que no sea entendido como semejante a parámetros humanos, un antropocentrismo de sometimiento de lo desemejante.

El concepto de antropocentrismo no ha de caer en confusión con la idea de antropología, la cual se piensa como el estudio de la idea del hombre y todo aquello que deriva de ésta, pues bien es cierto que a lo largo de toda la historia el estudio del hombre ha ocupado (y ocupará) un tema central de interés, ya que, al modo de la enseñanza socrática, el hombre siempre ha de interesarse por conocerse a sí mismo. Se especifica esto para enfatizar que la intención es pensar en un antropocentrismo desconsiderado que llega a despreciar, incluso lo que es humano pero desemejante a una idea preconcebida de hombre.

Se podría decir que el antropocentrismo surge con la misma humanidad pues esto sucede, dice Carlos Beorlegui (2011, p. 32), gracias a que el hombre es el único, entre los demás animales, que se problematiza a sí mismo y esto lo comienza a hacer desde que se convierte en *homo* y es en ese momento, también, cuando da un salto de lo no-humano a lo humano, comienza a hacerse representaciones, cuestión que será distintiva de su

especie. Así, cuando se da tal salto, de la naturaleza primigenia a lo humano, aparece lo antropológico, cada humano pertenece a una lógica del *anthropos*.

El ser humano, con el paso del tiempo, se autoimpone como la especie más privilegiada, pues, al no tener otro tipo de humanos con los que competir por territorio y alimento, es él quien dispone de todo aquello que lo rodea. Así, esta especie única de homínido debido a sus condiciones comienza a construir su historia bajo la ilusión (Beorlegui, 2001, p. 249) de que él es el centro del mundo y el fin único de la creación; considerando, igualmente, sus fines como lo más importante con relación a los otros seres.

Se podría decir, entonces, que cuando el ser humano se configura como la única especie de homínido en la Tierra, entiende todo aquello que no es él como lo extraño, como aquello que incluso puede significar un daño o amenaza para su propia especie y, siguiendo el instinto de la preservación, discrimina todo aquello que pueda significar un riesgo para él mismo. Así, en este momento, la diferencia significaría una posible amenaza para ese *anthropos* primitivo.

Se menciona lo anterior con el fin de comprender cómo es que esa diferenciación entre lo humano y lo no humano, o incluso lo no reconocido como semejante, aunque con origen humano, se comporta a modo de rechazo para garantizar la supervivencia de la especie. Sin embargo, cuando el hombre comienza a evolucionar y a actuar ya no solo por mero instinto, comienza una diferenciación y rechazo de lo otro aún más complejo.

El sociólogo Thom Philips afirma que puede haber una explicación de ese rechazo e incluso de cierto racismo, por el modo en que el cerebro humano ha evolucionado,¹ la evolución no es un proceso inteligente ni tampoco una armonía preestablecida cuyo fin sea perfeccionar los rasgos o características de una especie; por el contrario, ésta se ocupa de que la especie sobreviva para que su información genética pueda ser reproducida (Phillips, 2019, p. 25). Si una característica de la especie logra dicho fin (ayuda a que

¹ Aquí la intención no consiste en naturalizar las conductas racistas o, incluso, las conductas inmorales del hombre, se afirma esto simplemente para ejemplificar la manera en que el ser humano, desde sus inicios, presenta cierta tendencia al rechazo y desconsideración de lo diferente, esto, con la finalidad de reforzar la idea de la inclusión como un problema antropocéntrico en tanto que desmereció de lo desemejante.

sobreviva), entonces tal característica será seleccionada para seguir replicándose, pese a que ese elemento pueda ser poco ventajoso en el futuro.

Se menciona lo anterior pues se piensa que una de las características ventajosas para la supervivencia humana fue el reconocimiento de patrones (Phillips, 2019, p. 26), la capacidad mental de asociar ciertos patrones a ciertos peligros y poder evadirlos, así como discriminar los elementos que pudieran aparecer como dañinos o amenazantes. Se podría pensar que esto no es particular de la especie humana, pues en algunos otros seres vivos (en específico animales) este rasgo también se observa. Sin embargo, en el hombre, gracias a su estructura mental, tal detección es más refinada, lo que provoca que esos patrones incluso sean observados donde no necesariamente debería haberlos, es decir:

El problema es que nuestro cerebro se aplica a ello tan a fondo que empieza a ver patrones por todas partes; incluso donde no los hay [...] Hay todo un ramillete de términos para designar esa clase de detección errónea de patrones; expresiones como correlación ilusoria y delirio de agrupación. (Phillips, 2019, p. 25)

Así, se puede pensar que esa discriminación propia de la evolución del hombre es una constante de la percepción humana, la cual resulta problemática cuando se interactúa con el otro. El rechazo a esa diferencia que, en un momento fue el resultado de una lucha natural por la supervivencia, se convierte en un problema cuando se trata de comprender lo radicalmente otro.

2. La diferencia como un problema para el antropocentrismo desconsiderado

En el apartado anterior se ha dicho que el rechazo de lo semejante surge como una función para preservar la especie humana, sin embargo, este rechazo se vuelve problemático cuando lo otro se entiende como eso

diferente y es rechazado y desconsiderado por el mero hecho de no ser entendido como lo semejante, provocando que eso otro llegue a ser considerado, incluso, como indigno y carente de valor propio.

Para hacer un mejor análisis de esto se retomarán algunas ideas de Derrida respecto de lo desemejante, el prójimo y el extranjero. El autor afirma que, la pregunta por lo diferente conlleva a pensar al mismo tiempo, sobre la mismidad pues esa relación con lo extraño [lo extranjero] es de apertura, dado que el “yo” se verá constantemente desbordado por lo otro (Guille, 2015, pp. 263-276). Cuando el ser humano desea dar razón de sí mismo requiere de una diferencia para poder contestar tal pregunta, pues resulta insuficiente poder dar respuesta con el único elemento de la mismidad. Se dice esto ya que es el extranjero [cuando éste aparece o llega] quien posibilita la entrada de esa otredad, de lo diferente, de lo que no es, siquiera, familiar.

Lo extranjero cuestiona la mismidad, como esa mirada del gato de la que habla Derrida (2008) en “El animal que luego estoy si(gui)endo” que mira desde su desnudez y pone en cuestión la desnudez propia (p. 26). El extranjero es aquel ser que comparte el mundo con los demás seres diferentes a sí mismo. Se dice esto ya que es la llegada de ese otro la que irrumpe la mismidad, la que “me” pone en duda (Derrida, 2000, p. 11), el extranjero que llega sin previo aviso y su mirada resulta inquietante (Derrida, 2008, p. 26) para quien es mirado.

La misma Judith Butler, en *Deshacer el género*, afirma que el mismo cuerpo, por el hecho de ser cuerpo, es una interrelación con los otros (2006, p. 46) con aquello que sale de la mismidad de ese cuerpo, el otro es un “límite poroso” (2006, pp. 44-46) para lo otro, en donde se sale de la mismidad y se inserta en el horizonte de lo otro, que significa límite y, a la vez, *me* significa límite. El género, en sí, es un género para los otros; se podría pensar que en él mismo y por el mismo hecho de ser género es donde surge la diferencia, independientemente del género que sea, éste en sí mismo es ya un límite, significa ya una desemejanza.

En palabras de la autora, ese género que significa otredad “ser en el género para los otros” (2006, pp. 44-46), conlleva consigo una percepción

ética, pues interactúan la mismidad y eso que sale de la mismidad, es decir, el otro. En tanto que el hombre, independientemente de cualquier característica o identidad, es cuerpo (y no sólo el hombre, sino todo lo vivo pues todo lo viviente posee cuerpo), significa ya una diferencia: “como cuerpos siempre somos algo más que nosotros mismos y algo diferente de nosotros mismos” (2006, p. 47). Por el simple hecho de poseer cuerpo el individuo significa una desemejanza para todo aquello que, al igual que él, es desemejante.

Nuevamente, en palabras de Derrida (2000) y complementando lo antes dicho, el extranjero es aquél que siempre lanza la pregunta que cuestiona sobre la mismidad, aquél que “me” pone en duda (p. 11). Por ello, Derrida afirma que es el extranjero el que siempre pregunta, del mismo modo en que Sócrates lo hacía al conversar en algunos diálogos platónicos en donde él, precisamente, era el invitado (p. 13). Aparte de la pregunta que representa el extranjero, éste trae consigo, igualmente, el concepto de diferencia, cuya primera manifestación aparece en el lenguaje (Derrida, 1994, p. 40), pues éste representa aquello imposible de entender del otro, aquello que queda mudo y sobrepasa el entendimiento (1994, p. 40).

Esto no quiere decir que lo otro, en sentido humano² y respecto de la diversidad de género, posea otro tipo de lenguaje que el hombre heterosexual, ya sea femenino o masculino; lo que esto quiere decir es que, por el mero hecho de ser lo otro, representa una imposibilidad de un pleno entendimiento, una barrera independientemente de su identidad, sexo o género, esto es, el otro es la otredad independientemente de género, sexo, identidad sexual, etc., y representa una imposibilidad por el hecho de ser lo otro.

Cabe resaltar que, para Derrida (2000), el rechazo a toda aquella diferencia es una especie de violencia, pues se está rechazando a aquel extranjero que pide se le acoja (p. 21); el que llega sin previo aviso provoca un enfrentamiento del sí mismo, recordándole que él mismo se presenta como un extranjero ante los demás, pues él mismo es un otro (p. 29), una diferencia ante lo que también se presenta diferente.

² Se dice en sentido humano ya que, como se ha mencionado, lo otro también es entendido como algo que bien puede ser no humano.

Aquí aparece nuevamente la idea de la diferencia, en tanto que lo otro, la diferencia es la “barrera” presentada ante la mismidad, es aquello no reconocido como familiar o semejante y lo cual representa una confrontación con “migo mismo”, es la diferencia que se rechaza por no poderla entender como semejanza. De este modo, no se ha de reconocer lo otro como lo igual a «mí», sino que ha de ser considerado sin despojarlo de la diferencia necesaria para ser reconocido, esto es, a la diversidad de género, sexual, etc., no se le ha de tratar como lo semejante a lo heterosexual, ni tampoco se ha de tratar de asemejarlo; al contrario, se le ha de considerar si sólo si, desde el hecho de que es desemejante. La dignidad que se le puede conferir y el valor propio que se le puede reconocer serían precisamente gracias a esa diferencia que representa.

Desde lo anteriormente expuesto, se podría decir que a lo extranjero se le ha de acoger, considerar y dignificar por el mismo hecho de ser extranjero y no por el hecho de poderlo volver familiar, esto es, a lo femenino se le confiere su valor por el hecho de ser diferente a lo masculino, a lo transexual se le acoge por el hecho de ser totalmente diferente a lo heterosexual. Esto quiere decir que la inclusión, para entenderla fuera de una lógica de un antropocentrismo desconsiderado, no ha de ser entendida desde un discurso de igualdad, sino desde un discurso de la diferencia, en donde esa diferencia sea el factor para poder acoger a lo radicalmente otro.

El tratar de hacer una equivalencia total de lo femenino con lo masculino, de lo homosexual con lo heterosexual, de la piel blanca con la piel negra, significaría disolver esa diferencia, lo que seguirá suscribiéndose a esa lógica del antropocentrismo desconsiderado. Para poder salir de ello no se han de hacer equivalencias sino entender lo otro desde la diferencia que le da estructura, esto es, pensar lo otro como diferencia radical es lo que permitiría su comprensión auténtica, al igual que permitirá la posibilidad de acogerlo. La diferencia únicamente marca eso, una diferencia, la cual no significa que, por ese hecho, se deje fuera de consideración, empatía, y se le despoje de dignidad (Carella, 2018, p. 66).

Cuando se trata de hacer una semejanza entre lo femenino y lo masculino, lo blanco y lo negro, el valor se ve centralizado en una idea estandarizada de *anthropos*, en donde todo lo desemejante a ello será menospreciado. Lo otro no tiene valor por ser femenino, masculino o transexual, más bien posee valor en tanto ser viviente. Así, la inclusión trataría de eliminar la diferencia de lo otro para seguirlo entendiendo si, sólo si, desde el parámetro de lo semejante, será incluido, dignificado y considerado en tanto que se le pueda adjudicar un valor de semejanza.

El valor no se daría, pues, por ser meramente viviente (aunque ese viviente sea homosexual, transexual, indígena, etcétera), lo viviente es lo que llevaría el valor intrínseco independientemente de los accidentes de género, preferencia sexual, raza, etc. Sin embargo, la inclusión y el discurso de género estarían dando el valor al viviente, en función de que ese viviente pueda semejarse a la idea estándar de *anthropos*, no por el hecho de ser “ser vivo” sino por una especie de semejanza a lo heterosexual, masculino, blanco, etcétera.³

Derrida afirma que, cuando no se acoge a lo radicalmente otro (a lo extranjero) desde su diferencia, en vez de aparecer una hospitalidad aparece una hostilidad que deviene en violencia y se establece una cierta relación de sometimiento. Esto se puede rastrear en el seminario de *La bestia y el soberano* donde el autor trata, entre muchos otros temas, la soberanía del hombre en su dimensión política y ética, reflexionando a su vez sobre esa crueldad en la que pueden resultar tales actos.

Terry Eagleton (2019, p. 36) sugiere pensar la soberanía relacionada con el uso de un lenguaje más estructurado y complejo con respecto a otras sociedades; al poder estructurar una mejor comunicación y poseer más capacidad de abstracción, las sociedades con ese lenguaje son capaces de comenzar a imponerse sobre aquellos que no poseen tal estructura lingüística y así comenzar la relación de dominación.

Una apuesta más antropológica sugiere pensar que esa soberanía inicia su aparición cuando las sociedades humanas comienzan a dividirse

³ Se entendería entonces que, en palabras aristotélicas, el valor dependería de los accidentes que pueden ser asemejados a lo antropocentrista y no al ser vivo propiamente.

por “clases”. Hacia el final del periodo *calcolítico*, entre los años 2600-2200 a.C.⁴ los seres humanos comienzan a diferenciarse de otros en el contexto funerario y de habitación, haciendo que se estructuren ciertas “clases” dentro de tal sociedad. Tales relaciones, regidas por el estatuto de soberanía, comienzan a no considerar lo desemejante como indigno; al hacer tal desestimación, estos otros quedan desprovistos de importancia, lo que hace que unos, con características “más ventajosas” (se puede llegar a pensar la heterosexualidad como ventajosa en tanto que gracias a ella se presenta una manera de continuar con la especie humana) puedan imponerse a ellos.

La soberanía que el hombre ha ejercido sobre lo desemejante es la muestra de ese antropocentrismo egoísta, vanidoso y desconsiderado que sólo entiende lo estrictamente semejante a lo soberano como lo único digno y da paso al discurso binario que Derrida intenta dismantelar; significa una dualidad que se puede pensar en términos de hombre/animal, razón/determinismo y razón/instinto (Aragón, 2011, p. 386) en donde el resultado de tales oposiciones es precisamente lo que lleva a los humanos a alojar ese sentimiento de superioridad y egoísmo “desconsiderado”.

El ser humano que se concibe como superior se auto proclamará, igualmente, como el “más digno”, digno de toda dignidad única del hombre (Derrida, 2010, p. 100) y todo aquello que no se suscribe a esa dignidad, pues ha sido excluido de ella, será tratado como inferior, sin importancia. Ese egoísmo desconsiderado, antropocéntrico, será el que sitúa al hombre como el único digno y por ello capaz de excluir de dignidad todo aquello que no sea como él.

Derrida (2010) menciona que la soberanía del hombre es un “alma artificial” (p.48), pues al no poseer una potencia creadora construye un artificio, un “saber hacer” que le permite implementar un instrumento de administración de la vida; una máquina (el estado) construida bajo el arte humano que es capaz de regular toda cuestión sobre lo vivo. Gracias a tal artificio, el hombre es capaz de administrar, regular y manejar la

⁴ Información obtenida de las explicaciones que se encuentran en el Museo Arqueológico de Madrid sobre algunas reliquias.

naturaleza y a su misma especie, con ello puede establecer una configuración sistemática y jerárquica (p. 51) en donde él será entendido como el amo y a su servicio (y sometidos a él) estará todo aquello que pueda ser administrado.

En el sentido de la diversidad sexual, la imagen de lo *gay* ha sido retratada, como se hizo en su momento con las tribus “extravagantes”, como un objeto de burla y de diversión, exagerando y ridiculizando los rasgos femeninos o también masculinos que tal imagen pudiera presentar, haciendo uso y presentando, una vez más, esa hostilidad respecto de lo que se considera desemejante.

A lo anterior se le puede añadir, por ejemplo, la cuestión de las personas de color, donde incluso dentro de las mismas comunidades negras existe una discriminación racial ante aquellos que son más o menos negros⁵. Se menciona esto para señalar, nuevamente, que no es un conflicto exclusivo de alguna raza, identidad o preferencias sexuales, es una cuestión de desconsideración por parte del género humano mismo.

En el artículo “The Anarchy of Colored Girls” (Hartman, 2018, p. 465-490) se menciona el caso de los esclavos negros donde, indiscriminadamente, las personas de color, hombres y mujeres, eran forzados a trabajar en las plantaciones americanas pese a que ya no eran considerados por la ley como esclavos, pero eran igualmente explotados (p.474), en donde solamente se modificó su estatuto ante la ley pero el trato hacia tales individuos seguía siendo el mismo, una servidumbre involuntaria de la cual, según la autora, difícilmente podrán salir las mujeres (y se podría decir que no sólo las mujeres).

El estatuto solamente ha cambiado de esclavo a servidumbre (Hartman, 2018, p. 475), sin embargo, la desconsideración y poca dignidad hacia estas personas ha cambiado poco; se menciona esto como una analogía del discurso inclusivo y de género, pues se ha tratado de incluir a todas esas diversidades, pero al mismo tiempo se ha tratado de “borrar” su diferencia bajo una homogenización de todos los individuos, haciendo parecer

⁵ Está el ejemplo de las comunidades negras de Ruanda y Uganda, en donde ciertos sectores de estas comunidades están en constante conflicto entre los que son de distinta tonalidad.

que todos los seres humanos son iguales y por ello deben ser incluidos. Así como en el trato hacia los negros solo se ha cambiado el nombre de esclavo a servidumbre, la desconsideración por lo diferente podría quedar oculta bajo el concepto de inclusión.

En la actualidad, en países como Marruecos, Portugal o Túnez, la gente de raza negra sigue siendo desplazada y si bien, no es esclavizada ni violentada (descaradamente), si es desplazada a estratos bajos de la sociedad, esto es, las personas de tez más oscura desempeñan trabajos pesados, riesgosos o con menor remuneración, trabajos como cargadores, responsables de intendencia en plazas públicas, lava loza, etcétera. Los trabajos menos pesados o mejor remunerados están reservados para gente con tez blanca, europeos (en el caso de países de África) o menos oscura, donde ellos son el “patrón” y los otros son “la servidumbre”.

Estas personas son incluidas en la sociedad, pues son consideradas ciudadanos con los mismos “derechos”, estrictamente no son discriminados, pues poseen las mismas garantías, sin embargo, se observa una clara distinción entre lo blanco y aquello que no lo es. Estos mismos sujetos se consideran inferiores a sus conquistadores (en el caso de países africanos) y, aunque son semejantes por el hecho de ser personas, la inclusión no considera su desemejanza.

Esta inclusión antropocéntrica se puede ver ejemplificada, también, en el caso del actual movimiento *pet friendly* donde las mascotas son “incluidas” en la vida y en los espacios públicos no por ser entendidos como animales quienes poseen valor intrínseco, sino por ser humanizados. Mascotas como perros o gatos que son concebidos como seres humanos y no en su absoluta otredad animal. Se les incluye porque han sido entendidos como iguales al ser humano y, por ello, se les dignifica, pero siguen siendo indignos si se les entiende como totalmente desemejantes al ser humano.

Como se esbozó en un principio, este trabajo no tiene la intención de reivindicar o darle especial importancia al discurso de género, *queer*, *LGBT+*, por el contrario se ha tratado de argumentar que, si se piensa en términos de inclusión, se recae en una lógica antropocéntrica desconsiderada en donde no se busca considerar y dignificar la otredad radical, sino

que se busca hacerla homogénea y despojarla de su diferencia, lo cual, como se ha mencionado con Derrida, significaría una hostilidad y no un acogimiento de eso diferente. De modo que la inclusión es una negativa a la diferencia en tanto que, para poder ser incluido, se necesitaría un elemento de semejanza entre todas aquellas variedades tanto de raza como de género, preferencia sexual, etcétera.

Para poder salir de la hostilidad y realmente acoger a lo desemejante se habría de prescindir de similitudes, equivalencias e intención de homogenizar la diversidad humana. Como se ha dicho, el discurso inclusivo podría parecer un problema ético de falta de consideración de lo radicalmente otro. Esa desconsideración es aplicable a toda la especie humana, pues sería falso pensar que únicamente los varones blancos, heterosexuales, occidentales son exclusivamente desconsiderados con todos los demás seres humanos. Por el contrario, se afirma que la especie humana es desconsiderada con ella misma y rechaza todo aquello que no le sea familiar y solo lo considerará si se presenta como familiar.

Jean Baudrillard (2009) afirma que en las sociedades modernas ha aparecido una nueva clase de mito, que es acarreado por la felicidad como imperativo de la segunda mitad del siglo XX, este es el mito de la igualdad (p. 39), el cual funciona como una ideología propia de las sociedades de consumo. Tal mito hace referencia a un bienestar mensurable en objetos. El mito de la igualdad es una exigencia de rechazo de la diferencia y de aceptación de la homogenización, de tal manera que el discurso igualitario no sería una dignificación de lo diferente, sino una exigencia de renuncia a esa diferencia.

Así, la dignificación consistiría no en una igualdad de género, sexo, raza, etc., sino en una consideración de todo aquello que no ha de ser homogenizado. Dicho desde un punto de vista ético, el discurso de inclusión no debería de ser tal, sino que debería ser estructurado como un discurso de dignidad y consideración desde la absoluta diferencia.

Referencias

- Aragón, L. (2011). La bestia y el soberano de Jaques Derrida. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, núm. 31.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo*, Madrid, Siglo XXI.
- Beorlegui, C. *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*, Buenos Aires, Paidós.
- Carella, V. (2018). *Animalità del Soggetto, Soggettività Animale. Il Contributo della Fenomenologia di E.Husserl ad Un'etica per L'ambiente* [Tesis doctoral, Departamento de estudios humanísticos, Macerata, Italia, Università degli Studi di Macerata].
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, vol. 1, 2001-2002, Buenos Aires, Manantial.
- Derrida, J y Dufourmantelle, A. (2000). *La Hospitalidad*, Argentina, Ediciones La Flor.
- Eagleton, T. (2019). *Sobre el mal*, México, Ariel.
- Guille, G. (2015). *Las aportas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*, (Buenos Aires, Argentina), Eikasía. *Revista de filosofía*, núm. 64.
- Hartman, S. (julio, 2018). The Anarchy of Colored Girls Assembled in a Riotous Manner. *The South Quarterly*, núm. 3.
- Phillips, T. (2019). *Humanos. Una breve historia de cómo lo jodimos todo*, Ciudad de México: Editorial Planeta.

El triángulo de la ética: una propuesta gráfica

The ethics triangle: a graphic proposal

Damián Bravo Zamora¹

Mónica Alejandra Rodríguez Sosa²

Resumen

En este artículo presentamos lo que llamamos El triángulo de la ética. Se trata de una propuesta gráfica para representar la ética, la cual, argumentamos, puede ser entendida al menos de tres maneras distintas: como ética pre-filosófica, como ética axiomática o como la pregunta crítica por los fundamentos de la ética. La ética pre-filosófica es el discurso que articula las normas, los valores y las concepciones de la vida virtuosa vigentes en una sociedad dada —un discurso que no necesita de la filosofía para existir. Tanto la ética axiomática como la pregunta crítica por los fundamentos de la ética son indagaciones propiamente filosóficas, pero se distinguen en que, al contrario de la ética axiomática, la pregunta por los fundamentos de la ética

Abstract

In this paper we introduce what we call The Triangle of Ethics. This is a graphical proposal to represent ethics, which, we argue, can be understood in at least three different ways: as pre-philosophical ethics, as axiomatic ethics and as the critical question regarding the foundations of ethics. Pre-philosophical ethics is the discourse that articulates the norms, values and conceptions of a virtuous life which are valid in a given society —a discourse that does not need philosophy to exist. Both axiomatic ethics and the critical question regarding the foundations of ethics are specifically philosophical investigations, although they differ in that, unlike axiomatic ethics, the question regarding the foundations of ethics contemplates the possibility of thin-

¹ Damián Bravo Zamora es Licenciado en Filosofía y Maestro en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Doctor en Filosofía por el Trinity College de Dublín, Irlanda. Realizó una estancia postdoctoral en la UAM-Cuajimalpa. Es coordinador del Departamento de Filosofía del Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia de la UNAM. ORCID: 0000-0002-3470-2866.

² Mónica Alejandra Rodríguez Sosa, Investigadora independiente, es diseñadora gráfica egresada de la UNAM, FES Acatlán. Realizó un Master en Motion Design en BAU, Centro Universitario de Artes y Diseño de Barcelona. Especialista en infografía y datavisualización, ha colaborado con periódicos en la Ciudad de México y Berlín.

contempla la posibilidad de pensar independientemente de la aceptación de cualquier marco moral vigente.

king independently of the acceptance of any valid moral framework.

Palabras clave

Fundamentación de la ética, moral, deontología, axiología, virtud.

Keywords

Foundations of ethics, morals, deontology, axiology, virtue.

La ética es, sin duda, un socorrido tema de discusión en nuestras sociedades, y es de esperarse que continúe siéndolo. Condiciones globales específicas de nuestra era, avances tecnológicos y científicos, así como nuevas formas de relacionarnos posibilitadas por dichos avances y condiciones, conllevan desafíos éticos insoslayables e imposterables. Dentro y fuera de la academia, diversas voces dan cuenta del reconocimiento de la exigencia de una reflexión profunda en ética específica para nuestro tiempo. El surgimiento y establecimiento en las últimas décadas de subdisciplinas filosóficas como la *bioética* (Pabst, 2013), la ética de la migración (Carens, 2013) y la ética de la investigación en Internet (Buchanan y Zimmer, 2023), por mencionar sólo algunas, dan cuenta de que el pensamiento crítico ha tomado nota de las interrogantes éticas que el mundo contemporáneo plantea.

La clarificación de los conceptos éticos es, por lo tanto, una tarea filosófica tan importante hoy como siempre lo ha sido. En este artículo pretendemos hacer una modesta contribución a dicha clarificación, al proponer una caracterización particular del concepto mismo de ética. Nuestra propuesta, no obstante, no se circunscribe a una clarificación conceptual, sino que está constituida por un diagrama, o mejor dicho, una serie de diagramas, que intentan esclarecer de qué hablamos cuando hablamos de ética. La idea principal que pretendemos defender es que existen al menos tres sentidos de la palabra “ética” que deben ser nítidamente distinguidos; los diagramas que presentamos pretenden contribuir a esa nítida distinción.

En primer lugar, la ética puede entenderse como el discurso que, en el interior de una sociedad dada, especifica las normas, los valores y las concepciones de la vida virtuosa vigentes en dicha sociedad. A la ética concebida en este sentido la llamamos *ética pre-filosófica*, pues una de nuestras tesis principales es que la ética, en este sentido, no necesita de la filosofía para existir, sino que es un discurso inherente a toda comunidad humana. El hecho de que este discurso sea tripartito, al incluir normas, valores y concepciones de la vida virtuosa, constituye la base de nuestra propuesta gráfica: el triángulo de la ética.

Los otros dos sentidos de la ética que nos interesa destacar son propiamente filosóficos, es decir, son ejercicios reflexivos que suceden en el interior de la disciplina filosófica conocida como ética. En estos dos sentidos, estamos hablando, pues, de *ética filosófica*. No obstante, creemos que distinguir ambos sentidos puede ayudar a tener claro qué tipo de resultados se puede esperar y qué tipo de resultados no se debe esperar de cada uno de estos tipos de reflexión. Por un lado, entonces, la *ética filosófica* puede consistir en una sistematización del discurso ético en torno a *uno* de los polos del triángulo de la ética, es decir, en torno a las normas, a los valores, o a las concepciones de la vida virtuosa. A este tipo de tarea ético-filosófica la llamaremos *ética axiomática*, pues podemos verla como derivando de un principio fundamental o axioma los restantes elementos constitutivos del discurso ético. Daremos ejemplos de este tipo de tarea filosófica: Platón sistematizando la ética en torno a la Idea del Bien (que caracterizamos como el valor fundamental de su sistema), Aristóteles sistematizando la ética en torno a la concepción de la vida virtuosa (*i.e.* la vida del hombre virtuoso) y Kant sistematizando la ética en torno al imperativo categórico (la norma o ley moral fundamental). Desde luego, estos ejemplos están dados a manera de ilustración de nuestra conceptualización y de nuestro diagrama; no existe la menor pretensión de nuestra parte de que la caracterización del pensamiento ético de estos filósofos pueda llevarse a cabo en este artículo, ni mucho menos de que estos ejemplos basten para argumentar que todo pensamiento ético puede ser entendido de esta manera. Confiamos, no obstante, en que nuestra propuesta puede

constituir un punto de partida para entender tanto la ética pre-filosófica como la ética filosófica axiomática.

El tercer y último sentido de la ética que nos interesa destacar es también, como dijimos, un sentido filosófico. Pero se diferencia no sólo de la ética pre-filosófica, sino también de la ética filosófico-axiomática, en que este nuevo sentido *pone en cuestión* la adopción de los principios e ideas fundamentales de la ética, cosa que no hacen ni la ética pre-filosófica ni la ética axiomática. En términos contemporáneos, diremos que tanto la ética pre-filosófica como la ética axiomática son ética *sustantiva* (Sinnott, 2006, p. 6) o *normativas* (Kagan, 2023, p. 5): ambas nos dicen cómo vivir, sólo que la ética pre-filosófica es un discurso precrítico dado en el interior de una sociedad, mientras que la ética axiomática es la sistematización que un pensador o pensadora particulares llevan a cabo *asumiendo* que hay que vivir éticamente. El tercer sentido de la palabra “ética” es un cuestionamiento radical de esta última presuposición. A este tercer sentido lo llamamos *la pregunta por los fundamentos de la ética*, y es la pregunta de si existen argumentos no circulares que demuestren que hay que vivir éticamente; es decir, es la búsqueda de un argumento que nos convenza de que hay que vivir de acuerdo con las exigencias de la ética, un argumento que no puede presuponer, por tanto, precisamente lo que quiere demostrar: que hay que vivir de acuerdo con las exigencias de la ética. La propuesta de representación gráfica de este tipo de indagación debe, por lo tanto, sugerir la idea de que hay que *salir* de la ética para fundamentar la ética desde un punto de vista éticamente neutral. No tomaremos posición con respecto a si dicha pretensión de salir de la ética para preguntar por sus fundamentos es plausible o coherente. Pero consideramos que la existencia de posiciones filosóficas tomadas desde puntos de vista presuntamente externos a la ética —el escepticismo moral, el relativismo moral y el nihilismo, distintas posiciones en metaética, así como las fundamentaciones metafísicas, religiosas, estéticas e instrumentalistas de la ética— justifican nuestra categorización, de acuerdo con la cual una de las labores que la filosofía se autoasigna con respecto a la ética, y que a menudo lleva también el nombre de ‘ética’, es precisamente la de indagar

si existen argumentos no circulares que demuestren que hay que vivir éticamente.

Dada la importancia de la ética, tanto de la sustantiva como de la pregunta filosófica por los fundamentos de la ética, y dada, en particular, nuestra convicción de que ninguna sociedad puede vivir sin un discurso ético, consideramos que la presente propuesta puede ser útil no sólo para entender la obra de filósofos y filósofas, sino para conceptualizar y diagramar el pensamiento ético de distintas sociedades, actuales e históricas, cercanas y remotas. Consideramos, por lo tanto, que nuestro trabajo puede ser reapropiado en disciplinas más allá de la filosofía, como la antropología, la sociología y la historia. No obstante, no pretendemos, ni mucho menos, sustituir el trabajo empírico de estas disciplinas. Al contrario, este trabajo pretende tender un puente que permita superar la paralizante especialización que muchas veces aqueja a la academia; ubicarse en los *intersticios* de diversas áreas del conocimiento y contribuir a la transdisciplinariedad en las indagaciones impostergables de nuestro tiempo.

La ética pre-filosófica

La palabra “ética” es polisémica; es decir, tiene diversos significados. En este trabajo quisiéramos concentrarnos en tres de ellos.

Lo primero que debemos tomar en cuenta es que cualquier sociedad tiene una ética, independientemente de si en esa sociedad se da una actividad filosófica y crítica que ponga radicalmente en cuestión la práctica y los presupuestos de la ética. La ética, en este sentido, es un código de comportamiento que regula la coexistencia de los individuos que conforman una sociedad, que indica lo que está bien y lo que está mal para esa sociedad, y que da la pauta para encomiar o reprobar las formas de vida que los individuos escogen vivir. Diremos entonces que la ética, en este sentido, es un sistema tripartito, es decir, que se compone de tres partes esenciales: normas, valores y concepciones de la vida virtuosa. Estos tres polos son correlativos y, en principio, irreductibles el uno al otro. Una regla moral carece de sentido sin una correlativa

valoración moral; pero la regla moral no se reduce a la valoración moral: es algo fundamentalmente distinto. De igual manera, una concepción de la vida virtuosa es una concepción de la vida digna de ser vivida, la vida admirable desde el punto de vista moral, y esta noción es inconcebible sin hacer referencia a las nociones de valor moral y de respeto a las normas morales. Pero la noción de vida moralmente virtuosa tampoco es reductible a la noción de norma moral, ni a la noción de valor moral. Normas, valores y concepciones de la vida virtuosa son tres polos igualmente esenciales para la ética, y son igualmente fundamentales e irreducibles cada uno a los otros dos.

Dado que en este sentido toda sociedad tiene una ética, llamaremos a este sistema tripartito de normas, valores y concepciones de la vida virtuosa *ética precrítica o pre-filosófica*. Con este nombre no se pretende denigrar este sistema. Se pretende, por el contrario, señalar que una sociedad debe tener un sistema tal, antes de que en el seno de esa sociedad surja la actividad intelectual que cuestiona la racionalidad, la coherencia, la pertinencia, la sistematicidad y la plausibilidad del sistema, tanto del sistema en su totalidad como de partes del mismo. Precisamente porque la ética precrítica debe anteceder, temporal y lógicamente, a la ética crítica, es que podemos hablar de la ética de diversos pueblos antiguos. Así, podemos hablar, por ejemplo, de la ética homérica, de la ética hebrea y de la ética mexicana o la ética maya, es decir, del código moral de estos pueblos, código que antecede y pre-condiciona la actividad crítica sobre dicho código.

Nuestra primera propuesta gráfica se refiere precisamente a este sistema tripartito. El Gráfico 1 es la representación de la ética precrítica como sistema de normas, valores y concepciones de la vida virtuosa:

Gráfico 1



Una norma es una expresión lingüística que prescribe un comportamiento determinado. Utilizamos el concepto de *regla* de manera más o menos intercambiable con el de *norma*, aunque el concepto de *regla* es más susceptible de ser utilizado en contextos de menor gravedad, como los juegos. Algunos conceptos asociados al de *norma* tienen otras acepciones. Por ejemplo, si se trata de normas fundamentales, puede hablarse de *principios*. Si se trata de normas tales que la sociedad en cuestión dispone de un mecanismo coercitivo para castigar o sancionar su incumplimiento —en otras palabras, si la sociedad dispone de un mecanismo punitivo que disuade del incumplimiento de las normas—, hablamos entonces de *leyes* en un sistema jurídico particular, de derecho positivo. Si la narrativa correspondiente incluye la amenaza de que, en caso de incumplimiento de la norma, quien incumpla será sancionado o sancionada, si no en este mundo y en esta vida, al menos sí en un mundo y en una vida ultraterrenos (*e.g.* en un juicio final), podemos hablar de *mandamientos*. Reglas, principios,

leyes, mandamientos y otros tipos de prescripciones o imperativos son diferentes tipos de normas. *Normas* será, pues, nuestro concepto general. Hablando de la ética precrítica, los diez mandamientos del pueblo hebreo son un claro ejemplo de lo que entendemos por normas.

Un objeto, una entidad de cualquier tipo, tiene valor cuando nos importa. Decir que un objeto tiene valor equivale a decir que dicho objeto es digno de elección. Valoramos un objeto (un acto, una práctica, un comportamiento, una forma de ser, una institución) cuando dicho objeto satisface una necesidad o un deseo. Esto no implica que el valor mismo sea un tipo de entidad “por encima” de los objetos que valoramos y los sujetos que llevamos a cabo la valoración. Aquellos pensadores, aquellas pensadoras que tengan inclinaciones fuertemente metafísicas querrán reificar el valor, hipostasiarlo: conceptuarlo como una substancia en sí, un objeto o clase de objetos que pueblan el universo. Tal posición realista con respecto a los valores es posible y compatible con nuestra propuesta en este artículo, pero no es necesario adoptarla. Quien tenga inclinaciones más bien nominalistas con respecto al valor, puede entender por *valor* simplemente el *acto de valoración*, de forma que su ontología sólo incluya sujetos que actúan y objetos valorados, y no otro tipo de entidades llamadas “valores”. Lo esencial es que, cualesquiera que sean las clases de objetos que admitamos en nuestra ontología, parece innegable que algunos de esos (tipos de) objetos son valorados, es decir, tratados cultural y socialmente como dignos de ser poseídos, elegidos, conseguidos, adquiridos, promovidos, protegidos o sacralizados. En la Grecia antigua, por ejemplo, y particularmente en la Grecia homérica, el *honor* y la *hospitalidad* eran valores supremos. En la sociedad mexicana prehispánica, la *retribución* era un valor fundamental. En las sociedades capitalistas modernas, la *acumulación de capital* (la acumulación de valor) es ella misma un valor sagrado. Con esto, entonces, no se quiere decir nada más, ni nada menos, que, para los griegos antiguos, comportarse honorable y hospitalariamente era *bueno* (un valor), y hacer lo contrario era *malo* (un antivalor); para los mexicanos prehispánicos, retribuir era *bueno* (un valor) y no retribuir era *malo* (un antivalor); para nuestros capitalistas contemporáneos, acumular capital es

bueno (un valor) —“Greed, for lack of a better word, is good!” proclama Gordon Gekko—, y no acumular capital es *malo* (un antivalor).

La noción de una vida virtuosa toma una vida humana en su totalidad y la juzga favorablemente. Aquí estamos pensando no tanto en las virtudes particulares (valentía, generosidad, prudencia) consideradas aisladamente, sino en *la persona virtuosa*, la que posee y despliega esas virtudes. No tanto en la noción de justicia, sino en la de *persona justa*. Se sabe que la *areté* griega (que se traduce como *virtud*) era una noción tanto moral como metafísica y estética. Quiere decir excelencia, plenitud, florecimiento; en algunos contextos, se traduce como éxito. Lo virtuoso brilla y es admirable; es no sólo bueno sino bello y posee una fuerza especial. Es excelso. La vida virtuosa es la vida encomiable, digna de ser elogiada e imitada, aunque es más fácil elogiarla que imitarla.

Como hemos mencionado anteriormente, cada uno de los polos del triángulo de la ética remite a los otros dos. Es esta correlación lo que pretendemos representar en el Gráfico 1 con las flechas bidireccionales. Juzgar una vida como virtuosa, por ejemplo, porque es la vida de una persona justa, es juzgar las acciones justas como valiosas, *i.e.* reconocer la justicia como un valor, y por lo mismo reconocer la validez de la norma según la cual debemos actuar con justicia. Las sociedades tienen la norma de proteger la vida humana porque valoran la vida humana y ello tiene como consecuencia que en esas sociedades las personas dedicadas a salvar vidas son elogiadas: sus vidas son tenidas por virtuosas en esas sociedades. Lo que hace que las normas sean normas específicamente éticas —lo que las distingue, por ejemplo, de las reglas de un juego— es que promuevan el bienestar de la comunidad a la que el individuo pertenece. Las normas de la ética están ahí para guiar nuestra acción de forma que se proteja y promueva lo que valoramos moralmente (lo que consideramos moralmente *bueno*): la vida de la comunidad; y tienen tal influencia en nuestras vidas que la violación de esas normas *una sola vez en la vida* bien puede, en ocasiones, ser relevante para juzgar una vida entera: una persona que mata una vez puede ser llamada asesina; una persona que viola una vez puede ser llamada violador. De igual forma, lo que hace

que los valores sean específicamente valores éticos —por oposición, por ejemplo, a valores estéticos— es que están estrechamente relacionados con las normas que posibilitan y promueven la coexistencia en comunidad, y que a partir de ellos es posible emitir juicios sobre la vida entera de las personas. Que alguien rechace un valor estético (la proporción, por ejemplo, o la provocación) no tiene relación con el juicio moral que emitimos sobre la totalidad de la vida de esa persona; que alguien rechace el valor de la empatía, el de la justicia o el de la solidaridad, sí. Finalmente, lo mismo sucede con las concepciones de la vida virtuosa. Lo que las hace concepciones de la vida éticamente virtuosa, o virtuosa desde el punto de vista moral, es que a través de dichas concepciones juzgamos las vidas (totales) de las personas de acuerdo con los estándares que se establecen en las normas y valores morales. Es posible admirar a una persona porque es una gran bailarina o un gran pintor; pero no juzgamos a dicha persona como éticamente virtuosa hasta que no sepamos si respetó a lo largo de su vida las normas morales, si vivió de acuerdo con los valores morales. Así, pues, cada uno de los polos del triángulo de la ética remite a los otros dos, y esta referencia a los otros dos polos es lo que permite hablar de la ética como un *sistema*. Ahora bien, lo que hace de este sistema un sistema específicamente *ético* o *moral* es que cumple la función de preservar y promover la vida de una comunidad dada de individuos humanos (Sánchez Vázquez, 1969, pp. 58-61; Mackie, 1977, p. 107-111).

Para ejemplificar el triángulo de ética en una ética precrítica, tomemos algunos de los diez mandamientos de la tradición hebrea. Se trata, como dijimos, de ejemplos paradigmáticos de normas éticas (aunque, desde luego, no sólo eran eso, sino que eran también *leyes*, con sanciones estrictas). “No matarás” es una norma; remite al valor de la vida humana y permite juzgar la vida entera de una persona que ha respetado, protegido y salvado la vida humana como una persona buena, *i.e.*, virtuosa desde el punto de vista moral. Por el contrario, una persona que ha atentado contra la vida humana —por ejemplo, un genocida— es juzgada como malvada. “No robarás” es una norma; remite al valor del respeto a la propiedad ajena, y a través de dicho valor y dicha norma juzgamos a la persona que ha res-

petado la propiedad ajena a lo largo de su vida como una persona buena, y juzgamos a la persona como moralmente mala cuando no ha respetado la propiedad ajena (*e.g.* un estafador o un ratero). “No desearás la mujer de tu prójimo” es una norma; remite al valor de la fidelidad, y a través de dicho valor se juzga a las personas que han respetado dicha norma como buenas, y a las personas que no lo han respetado como malas. Dejamos al lector o lectora el ejercicio de correlacionar los restantes mandamientos con sus respectivos valores y concepciones de la vida virtuosa.

Diversos autores contemporáneos han señalado la correlación entre estos tres elementos indispensables de la ética. Concentrándonos en la ética pre-filosófica, podemos tener un primer acercamiento al entrelazamiento de normas, valores y concepciones de la vida virtuosa al leer las siguientes líneas del décimo capítulo del libro *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre. En el siguiente pasaje, MacIntyre (1984) describe de la siguiente manera la estructura moral presente en las narrativas fundacionales de algunas “sociedades heroicas”, entre ellas las narrativas de la épica homérica y de las sagas islandesas:

[...] esa estructura incorpora un esquema conceptual que tiene tres elementos centrales interconectados: un concepto de lo que el papel social exige al individuo que lo habita; un concepto de excelencias o virtudes como las cualidades que hacen capaz a un individuo de actuar según lo que exige su papel social; y un concepto de la condición humana como frágil y vulnerable por el destino y la muerte, tal que ser virtuoso no es evitar la vulnerabilidad y la muerte, sino más bien darles lo que les es debido. Ninguno de estos tres elementos puede ser completamente inteligible sin referencia a los otros dos; pero la relación entre ellos no es meramente conceptual. Es más bien que los tres elementos pueden encontrar sus lugares interrelacionados sólo dentro de una estructura unitaria mayor, privados de la cual no podríamos entender su significación uno para con otro. (p. 164)

Ciertamente, este pasaje no expresa exactamente lo que estamos defendiendo en este artículo, pues la estructura moral de la que se habla

incluye un elemento —la referencia a la vulnerabilidad y fragilidad humanas— que está presente en las narrativas poéticas de las sociedades heroicas en cuestión, pero que no es el tercer elemento de nuestro triángulo de la ética, *i.e.* los valores. No obstante, notemos, en primer lugar, que el entrelazamiento entre las normas —“exigencias al individuo”— y las virtudes está claramente establecido. Y más importante aún es, en segundo lugar, que varios capítulos más adelante en el mismo libro, en el momento decisivo en el que MacIntyre (1984) propone una definición del concepto de *virtud*, la referencia a lo que nosotros llamamos *valores* está claramente presente, por medio del concepto de *bienes intrínsecos a las prácticas sociales* de MacIntyre:

Una virtud es una cualidad humana adquirida cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes. (1984, p. 237).

Es precisamente este entrelazamiento lo que hemos querido argumentar en esta sección. Las normas éticas son guías de la acción que protegen aquellas cosas que valoramos desde el punto de vista moral, y una vida humana que consiste en perseguir esos valores y en observar esas normas es una vida considerada admirable, virtuosa.

Por lo demás, la conexión entre valores y normas que guían la acción la encontramos en las obras de diversos autores contemporáneos. Veamos, por ejemplo, la manera en que conecta estos dos conceptos el sociólogo Steven Lukes (2011):

Los valores que suscribimos, apreciamos, acatamos o creemos, son maneras de caracterizar lo que realmente nos importa; es decir, lo que creemos que nos hace preferir una cosa determinada cuando elegimos entre cosas importantes o que valen la pena. Son las justificaciones razonadas de nuestras elecciones (lo que no es lo mismo que decir que somos nosotros quienes elegimos los valores; podemos

encontrarlos ya como unos hechos innegables). *Decir* que esos son nuestros valores no siempre es la mejor guía para saber cuáles son realmente: podemos estar engañando a los demás (por ejemplo, [a] los científicos sociales cuando estudian los valores) o engañándonos a nosotros mismos. Y, por supuesto, no siempre estamos «a la altura de» nuestros valores; pero, si los valores en los que decimos creer divergen demasiado de las elecciones que hacemos, existen buenas razones para dudar de que realmente sean nuestros valores. (p. 156)

Los valores, en efecto, al decirnos *lo que importa*, nos dicen qué cursos de acción elegir. Están, por lo tanto, indisociablemente unidos a los mandatos o normas por las que guiamos nuestra acción. Los valores morales son correlativos a las normas morales, si bien estos dos elementos son irreductibles unos a otros.

La conexión entre valores y normas, así como la idea de que ambos forman parte de la esencia de la ética, la encontramos también en la definición de *moral* que encontramos en la *Ética* de Adolfo Sánchez Vázquez (1969):

La moral es un sistema de normas, principios y valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima, y no de un modo mecánico, exterior o impersonal. (p. 73)

Sánchez Vázquez (1969) traza una nítida línea divisoria entre ética y moral. Para este autor, la ética es el estudio científico y filosófico que tiene por objeto la moral (p. 73). Como puede verse, entonces, el concepto de *ética pre-filosófica* que empleamos en este artículo coincide con lo que este autor llama “moral”, y más específicamente, con lo que este autor llamaría “morales concretas, históricas, efectivas” (pp. 57 y 63). Pero más allá de esta diferencia terminológica, lo importante por el mo-

mento es que este autor reconoce dos de los elementos que nosotros concebimos como esenciales en la ética pre-ilosófica: las normas y los valores.

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, es necesario reconocer que la conexión entre normas y valores arroja una cierta concepción de lo que es una vida admirable: una concepción de la vida virtuosa. Esto ha sido reconocido por algunos otros autores contemporáneos. Veamos, por ejemplo, la siguiente definición (“mínima”) de moral, incluida en un popular manual de filosofía moral contemporáneo:

[L]a moral es, como mínimo, el esfuerzo de guiar nuestra conducta por razones —esto es, hacer aquello para lo que hay las mejores razones— al tiempo que damos igual peso a los intereses de cada persona que será afectada por lo que hagamos.

Eso nos da, entre otras cosas, una imagen de lo que significa ser un agente moral responsable. (Rachels, 2007, p. 36)

Vemos en esta concisa definición de moral que aquello que guía nuestra acción (las razones, que característicamente apelan a normas generales) está inextricablemente unido tanto a aquello a lo que consecuentemente debemos otorgar peso (los valores), como a una imagen correlativa del agente cuyas acciones concuerdan con dichas normas y valores (un agente, por lo tanto, moralmente virtuoso o “responsable”).

Por último, veamos cómo un autor muy reciente introduce el tema de la motivación moral:

La moralidad tiene una conexión íntima con la acción. En parte, desde luego, esto es porque la moralidad es —o sería, si hubiera tal cosa como la moralidad— una guía para la acción, tanto directamente (al decirnos qué actos son obligatorios, y qué actos están prohibidos) como indirectamente (al decirnos qué tipo de personas debemos ser —honestas, confiables, benévolas, etcétera).

Pero la moralidad está conectada con la acción, más que nada, porque los valores morales nos *motivan* a actuar. Nos jalan o empujan a actuar tomándolos en cuenta. La moralidad no sólo nos dice *qué* hacer, sino que nos *motiva* a actuar de esa manera. O por lo menos eso le ha parecido a mucha gente. La moralidad tiene un poder motivador interno. Es parte de su naturaleza misma. (Kagan, 2023, p. 248)

Dar cuenta de la motivación moral implica, en efecto, esclarecer cómo se entrelazan estos tres elementos: los valores que adoptamos, las normas que seguimos *en correspondencia* con dichos valores y el tipo de personas que esos valores y esas normas nos invitan a ser, *i.e.* los estándares de vida virtuosa con respecto a los cuales nos regimos y evaluamos.

La ética es, pues, un discurso —más o menos riguroso, más o menos sistemático— que especifica las normas, los valores y las concepciones de la vida virtuosa vigentes en una sociedad dada. Qué tipo de normas son las normas específicamente morales (cómo distinguirlas, por ejemplo, de las reglas de un juego); qué tipo de valores son los valores morales (por oposición, por ejemplo, a valores estéticos o comerciales); y qué tipo de virtudes son las virtudes específicamente morales (por oposición, por ejemplo, a la noción de virtud performativa en las artes), debe ser especificado en una teoría moral acabada. En este artículo, nos hemos limitado a aludir a la referencia a la vida en comunidad como elemento esencial para que un valor, virtud, o norma sean específicamente éticos o morales. En otras palabras, las normas, valores y concepciones de la vida virtuosa específicamente *morales* o éticos, son aquellos que conforman un sistema cuya función es asegurar la vida y la coexistencia pacífica de los individuos que conforman una sociedad (Dussel, 1998, pp. 129-143), proporcionar las bases aceptables para la solución de posibles conflictos (MacIntyre, 1977, p. 107-111) y, al menos parcialmente, contribuir a dar sentido a las existencias de esos individuos (MacIntyre, 1984, pp. 226-251).

La ética axiomática

La pregunta que parece pertinente plantear ahora es: ¿Qué hace la filosofía con respecto a la ética precrítica? ¿Qué tarea se autoasigna la filosofía con respecto a ese sistema tripartito de normas, valores y concepciones de la vida virtuosa, sistema que antecede a la filosofía y que acompaña a toda sociedad? Pues sin un sistema o código tal es difícil imaginar que una sociedad pueda sostenerse.

Consideramos que existen al menos dos cosas que la filosofía puede hacer con la ética precrítica. La primera de ellas es lo que llamaremos *axiomatización* del sistema. Es decir, la filosofía se da a la tarea de decidir qué polo debe tener prioridad sobre los otros dos; no sólo eso: una vez que la filosofía decide que ha de sistematizar la ética en torno, por ejemplo, a los valores, la filosofía puede decidir *qué* valor es el más importante. El polo en cuestión se vuelve entonces una especie de *axioma*, del cual se derivan los *teoremas* del sistema.

Este paralelismo con los sistemas matemáticos puede verse como exagerado, o al menos de alcance limitado: sólo parece describir algunas éticas filosóficas que explícitamente tienen la pretensión de presentarse como sistemas cuasi-geométricos (Spinoza, 2000). Pero dicha reticencia en contra de nuestra propuesta de llamar *axiomatización* a toda una forma de hacer ética filosófica debe ser superada. En primer lugar, porque la palabra *axioma* deriva del griego antiguo *axía*, que quiere decir *valor*. Por lo demás, basta para nuestros propósitos con la idea de que los axiomas en un sistema matemático son los principios fundamentales *del sistema* de los cuales se derivan las demás afirmaciones *del sistema* (i.e. los teoremas). Esta idea es esencial a los sistemas axiomáticos de las matemáticas — aritmética de Peano, geometrías euclidianas y no-euclidianas, teorías de conjuntos estándar y alternativas, etcétera—, y es nada más que esta idea lo que necesitamos para entender esta tarea que se autoasigna la filosofía con respecto a la ética.

Gráficamente, diremos que esta primera tarea de la filosofía con respecto a la ética consiste en *girar* el triángulo de la ética de manera que

dicho triángulo se convierta en una pirámide, con uno de los polos siendo la punta de la pirámide y la línea que une los otros dos polos formando la base de la pirámide. Además, proponemos alargar la pirámide de modo que el triángulo equilátero original se convertirá en un triángulo isósceles. Por ejemplo, si la ética filosófica axiomática propone que el polo más importante de la ética es el *valor*, como, según argumentaremos, lo hace Platón, entonces el anterior triángulo equilátero de la ética precrítica se convertiría en un triángulo isósceles con el ángulo o polo del valor en la punta. Pero, desde luego, la filosofía bien puede asignar el lugar central no al valor, sino a alguno de los otros dos polos, como, por ejemplo, a las concepciones de la vida virtuosa, como según argumentaremos, lo hace Aristóteles. En tal caso, el triángulo de la ética giraría para convertirse en una pirámide cuya punta estaría constituida por concepciones de la virtud. Por último, la filosofía también puede decidir que el elemento prioritario del sistema deben ser las normas de la ética. Argumentaremos que parte de la filosofía de Kant puede verse de esa manera. En tal caso, el triángulo de la ética giraría para convertirse en la pirámide en cuya cúspide estarán las normas.

¿Pueden ejemplificarse históricamente estas pirámides con casos reales de filósofos que hayan llevado a cabo una axiomatización parecida de la ética? Creemos que dicha ejemplificación es posible. No es este el espacio para argumentarlo a cabalidad, y lo que diremos para concluir esta sección tiene necesariamente un carácter preliminar, pero consideramos que lo que diremos no es radicalmente diferente de lo que algunas interpretaciones comunes (pero de ningún modo las únicas) de los filósofos que mencionaremos, y que por lo tanto dichas interpretaciones pueden ser recogidas gráficamente en las pirámides que estamos proponiendo.

Empecemos con un caso que difícilmente sería disputado: la axiología. Por lo menos, la parte de la axiología que concierne a la ética. La axiología en general es una corriente filosófica que se dedica precisamente a jerarquizar los valores, los cuales tiende a concebir como entidades objetivamente existentes (existentes independientemente de que los percibamos o no) entidades que no carecen de un aire de familia con las ideas plató-

nicas. Desde luego, la axiología no sólo concibe así los valores éticos, ni se dedica sólo a jerarquizar valores específicamente éticos, sino también los estéticos, políticos, culturales, científicos, etc. Pero creemos que la parte específicamente ética de la axiología podría representarse como esta *priorización* de los valores (éticos) por sobre otros polos del sistema ético: las normas y las virtudes adquieren validez y objetividad en virtud de su relación con sus correspondientes valores éticos.

Lo anterior sugiere, naturalmente, otro ejemplo de axiomatización en torno a la noción de valor. Si se conciben las ideas o formas platónicas como entidades objetivas cuyo conocimiento inmediatamente dictaría una forma de actuar particular, no se está demasiado lejos de concebir dichas entidades como valores. De hecho, muchos de los grandes temas de la filosofía platónica y de la exégesis filosófica de los textos de Platón, como el intelectualismo socrático-platónico (“nadie hace el mal voluntariamente”) y el surgimiento del problema del tercer hombre (si la idea de justicia es ella misma justa, ¿no se necesitaría una tercera entidad, que nos permitiera explicar por qué tanto las cosas justas como la idea de justicia son justas?), sugieren que las ideas platónicas son entidades *sui generis*, que tienen elementos que las asemejan a los valores. En cualquier caso, si hay una idea platónica que ostenta una ontología *sui generis*, es la Idea del Bien. A las demás ideas se les llama *esencias*; de la Idea del Bien se nos dice que “se eleva más allá de la esencia en potencia y dignidad” (Platón 1988, 509 a.). Y dado que esta Idea corona la ontología, la axiología y la ética platónicas, no existe mejor ejemplo de lo que queremos decir acerca de la axiomatización de la ética en torno a los valores que la Idea del Bien y su papel en el pensamiento ético de Platón. La pregunta ¿Cómo vivir? —la pregunta más importante que puede uno hacerse a sí mismo, de acuerdo con Platón— ha de responderse dirigiendo la mirada a las ideas y, aunque sea de modo instantáneo e indirecto, atisbando la Idea del Bien. Creemos que esto *puede* interpretarse como la derivación de las reglas de conducta y las concepciones de la vida virtuosa a partir de la noción más fundamental y prioritaria del valor.

Gráfico 2



Las éticas consecuencialistas, como el utilitarismo, también podrían concebirse a través de este esquema de axiomatización en torno a la noción de valor. Si se parte de la idea de que la *utilidad* (como quiera que se la conciba) es un valor supremo, se entiende que una norma como “maximizar la utilidad para el mayor número de personas” se deriva precisamente de la prioridad de la utilidad. Y también ese valor marcaría la pauta para juzgar quienes han vivido una vida virtuosa y quienes no lo han hecho.

En contraste con el consecuencialismo, suele hacerse referencia a la *deontología*, la concepción de la ética según la cual existen ciertas normas (deber-ser) cuya validez no está subordinada a ninguna consideración. Nuestra propuesta gráfica asume esta disyuntiva y propone que la axiomatización en torno a las normas representa un *giro* del triángulo de la ética. La pirámide, ahora, tiene en su punta las normas, y de ellas deben derivarse tanto los valores como las concepciones de la vida virtuosa.

Es virtuosa una vida dedicada al respeto a las normas; es valiosa una conducta que las observa.

Creemos que hay un autor que puede caracterizarse como el axiomatizador de la ética en torno a las normas por antonomasia. Cuando Immanuel Kant habla de las ‘costumbres’ (*Sitten*), está hablando precisamente del sistema tripartito de normas, valores y concepciones de la vida virtuosa. Si se trata de las costumbres en el sentido que Kant llamaría antropológico —es decir, las costumbres que los pueblos de hecho tienen e históricamente han tenido—, no se está tratando de otra cosa que de lo que nosotros hemos denominado ética *pre-crítica*. Pero Kant, en tanto filósofo crítico, asume la tarea de dar una *teoría* de las costumbres. Kant es un objetivista y un universalista de la moral, así que existen ciertas normas, valores y concepciones de la vida virtuosa que tienen una validez irrestricta, independientemente —cree él— de si algunos pueblos las han identificado o no. Así que su teoría de las costumbres es una descripción de esas normas, valores y concepciones de la vida virtuosa que tienen validez irrestricta. Pero hay algo más: la teoría de las costumbres tiene una parte absolutamente *a priori*, *i.e.* tiene lo que Kant llama ‘primeros principios metafísicos’. Así que Kant asume la labor de *fundamentar* la teoría de las costumbres en su parte metafísica, en esos primeros principios metafísicos. Es así como Kant, en los primeros dos capítulos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, identifica el principio fundamental de la metafísica de las costumbres, el imperativo categórico: *Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal* (Kant, 2012, p. 126. GMS, AA 4: 421).

Es esta la *ley moral*, según Kant (2005) Es un principio objetivo (ley) que manda sobre principios subjetivos (máximas). Es decir, es una norma de normas, y de ella se deriva toda la ética kantiana. En particular, en la *Metafísica de las costumbres* vemos cómo del imperativo categórico se derivan no sólo los principios para regir una comunidad política —la Doctrina del Derecho— sino, de manera muy significativa para nosotros, la *Doctrina de la virtud* (*Tugendlehre*). Kant (2005) es, pues, un ejemplo para-

digmático de la axiomatización de la ética en torno a la noción de *normas*. Véase el Gráfico 3.

Gráfico 3



Por último, consideramos que la ética aristotélica es el ejemplo paradigmático de la axiomatización de la ética en torno a una concepción de la vida virtuosa. Es el hombre virtuoso (*spoudaios*) y su actuar lo que debe dar la pauta a todo lo demás, incluso a las reglas que han de seguirse y a las cosas que han de elegirse (valorarse). Nótese que Aristóteles primero sistematiza o da coherencia a las nociones precríticas en torno a las virtudes. Aristóteles conceptúa las virtudes éticas, todas ellas, como puntos medios entre dos extremos (el defecto y el exceso de algo). La valentía es un punto medio entre el defecto (la cobardía) y el exceso (la temeridad). La generosidad es el punto medio entre la tacañería (defecto) y el proceder de quien ofrece todos sus recursos (exceso). Pero este punto medio no es equidistante: la valentía se parece más a la temeridad que a

la cobardía, mientras que la generosidad se parece más al exceso en el dar que a la tacañería. ¿Y cuál es la pauta para saber cuándo debemos proceder más cercanos al defecto que al exceso, o viceversa? Más importante aún: partiendo del hecho de la diversidad de pareceres sobre lo que es lo bueno —pues los malvados (*kakos*, *phaulos*) tienen principios y motivaciones distintos a los del resto de la sociedad—, ¿cómo identificamos cuáles son los *verdaderos principios buenos*, los principios *correctos*? La respuesta de Aristóteles es inequívoca: observemos al hombre virtuoso. El hombre bueno es la medida de todas las cosas buenas (Aristóteles, 1993, 1113a15-35).

En otras palabras, del hombre virtuoso, de su vida, se derivan las normas o estándares de la acción correcta, y esa vida nos muestra qué es lo que debemos valorar (elegir) por sobre otras cosas (Rowe, 1979, pp. 177-195). Véase el Gráfico 4.

Gráfico 4



La pregunta filosófica por los fundamentos de la ética

A pesar de sus importantes diferencias, hay un aspecto en común entre la ética precrítica y la ética filosófica concebida como axiomatización del sistema de normas, valores y concepciones de la vida virtuosa. Lo que tienen en común es que la ética como axiomatización identifica los principios fundamentales del sistema y deriva lo que haya de derivar de ellos, pero no los *cuestiona*. Al contrario, los *asume*. En los términos de algunos autores contemporáneos, como hemos visto, tanto la ética precrítica como la ética axiomática son éticas sustantivas o éticas *normativas*. Es decir, la ética axiomática se hace *desde dentro* de la ética.

Identifica los principios fundamentales *del sistema*, que forman parte del sistema mismo, justo como en las matemáticas. Los axiomas de la teoría de conjuntos son ya las primeras proposiciones de la teoría de conjuntos; los axiomas de la geometría son ya geometría; los axiomas de la aritmética son ya aritmética.

Pero, como se sabe, cabe siempre preguntarse de dónde vienen los axiomas. El que un sistema particular no cuestione *sus* axiomas no implica que no se puedan cuestionar. De otro modo, nunca se habrían propuesto geometrías no-euclidianas, o teorías de conjuntos alternativas. Así que intelectualmente siempre es posible tomar una distancia crítica con respecto a los axiomas y preguntarse por qué hemos de adoptarlos, si son los únicos axiomas (y por lo tanto sistemas) posibles, y qué hacer en caso de que tengan que coexistir distintos sistemas axiomáticos. En la filosofía de las matemáticas, existen diferentes posiciones a este respecto. Una posición realista con respecto a las entidades matemáticas (e.g. los números) sostendrá que lo que hace que los axiomas sean verdaderos es la correspondencia entre nuestras afirmaciones y esas entidades matemáticas que existen independientemente de las capacidades cognitivas de los seres humanos. De forma que es posible decir, desde esta posición, que los axiomas se justifican por el acceso a esa realidad por medio de nuestro *intelecto* o alguna facultad *intuitiva* especial. Desde luego, de acuerdo con esta posición, o se perciben correctamente esos primeros principios, o no se

perciben. Otras actitudes en filosofía de las matemáticas son radicalmente distintas. El *convencionalismo* en filosofía de las matemáticas considera que los axiomas son precisamente eso: convenciones. Pueden adoptarse, o no adoptarse; puede aceptarse un sistema de axiomas, o puede aceptarse otro. ¿De qué depende ello? No necesariamente de un acceso a una realidad matemática extramental, sino a todo un conjunto de circunstancias que tienen que ver, más bien, con la *función* que el sistema matemático está llamado a cumplir, tanto por mor de las matemáticas mismas como por mor de las ciencias empíricas (física, biología, ciencia de datos, etc.) de las cuales las matemáticas son ya un aspecto indisociable. Las memorables palabras de Groucho Marx—“Esos son mis principios, y si no les gustan... bueno, tengo otros”—bien podrían utilizarse para describir la pragmática actitud general del convencionalismo.

El realismo y el convencionalismo son dos posturas que puede tomar la filosofía una vez que se ha intentado situar fuera de un sistema axiomático y se ha preguntado por los fundamentos racionales de la adopción de un sistema de axiomas u otro. Con respecto a la ética, algo similar puede suceder, y eso da lugar a un gran espectro de posibles formas de comprender la ética sustantiva (que incluye tanto la precrítica como la axiomática). Es decir, una de las tareas que se puede autoasignar la filosofía con respecto a la ética es salirse del sistema tripartito de normas, valores y concepciones de la vida virtuosa, y preguntarse por la plausibilidad, la racionalidad, la coherencia, la utilidad, y en todo caso por una explicación, de por qué habría de adoptarse un sistema ético particular y no otro.

La pregunta por los fundamentos de la ética se convierte así en la pregunta por los fundamentos de los *axiomas* mismos de la ética. ¿Por qué adoptarlos? ¿Tenemos razones suficientes para adoptarlos? Dado que la ética sustantiva es un sistema prescriptivo, esta pregunta equivale a preguntarse, radicalmente, ¿por qué ser éticos? ¿Por qué adoptar los valores de la ética? ¿Por qué observar las normas de la ética? ¿Por qué admirar las formas de vida que la ética nos enseña a admirar como virtuosas?

Si la pregunta es genuina y radical, cualquier respuesta es posible. La indagación filosófica en este sentido tiene una diferencia muy importante

con respecto a la ética axiomática. La pregunta filosófica por los fundamentos de (los axiomas de) la ética puede resultar en un rechazo de todo axioma ético, y en un rechazo de todo sistema ético. A esa posición se le llama nihilismo: los *punks* de la ética.

Pero el nihilismo no es la única opción que se puede tomar con respecto a la ética cuando se la trata de comprender desde afuera. La mera duda de si la ética es un discurso engañoso no necesariamente implica que la debemos responder con un contundente y unívoco *Sí*. El nihilismo cree que toda ética es un discurso ilusorio, engañoso. Si la posición es que no necesariamente *toda* ética, sino sólo alguna ética particular (e.g., la judeocristiana, la moderna, etc.) es un discurso engañoso, ello deja la posibilidad de adoptar alguna otra ética, es decir, de proponer una transvaloración de los valores de esa ética particular. La filosofía de Friedrich Nietzsche puede entenderse en este sentido.

Otra actitud, menos extrema, pero no menos crítica, es heredera de Thomas Hobbes (2007, caps. 13-17). La moral es una especie de instrumento. El código de la ética es precisamente ese sistema tripartito normativo que nos permite coexistir, como individuos, en sociedades. En la medida en que posibilita la coexistencia de individuos en sociedad, dicho discurso no *debería* ser rechazado; no, al menos, si asumimos como *bueno* el que haya individuos humanos, y que coexistan en sociedades. Pero esta posición no cree que haya algo más allá de los propios intereses de los individuos humanos en sociedad que justifique definitivamente la adopción de una ética u otra. Más aún, la ética, según esta perspectiva, tiene sus peligros. A ese discurso normativo-sustantivo que llamamos ética se le puede “pasar la mano”: sublimado, sacralizado, reificado, petrificado, interiorizado hasta el tuétano físico y mental, el discurso de la ética puede ser opresivo y cruel, en la medida en que tiende a inmiscuirse en nuestras existencias de tal manera que hace nuestras vidas menos vivibles. El subjetivismo de Leslie Mackie (1977) y la crítica de la moralidad en Bernard Williams (1985, cap. 10) pueden ser entendidos en este sentido. También las críticas al discurso moral desde el psicoanálisis pueden entenderse en este sentido (Freud, 2017) La explicación de la génesis del discurso ético

a partir de marcos conceptuales de la biología evolutiva también suele apuntar en esta dirección (Joyce, 2001, cap. 6).

Del otro lado del espectro se encontrarían filosofías que ven bajo una luz mucho más decididamente favorable el sistema tripartito de la ética sustantiva. Y aquí la indagación filosófica puede bien reconocer sus propios límites y echar mano de fuentes no fundamentadas racionalmente para colocar los primeros ladrillos que subyacen a la construcción ética. Por ejemplo, si alguien parte de una creencia fundamental —a la que llega por un acto de fe— de que existe un principio regulador todopoderoso de la vida mundana y extramundana (por ejemplo, un dios justiciero todopoderoso y omnisciente), entonces puede fácilmente argumentar que *hay* que ser éticos, a menos que queramos ser castigados eternamente. Ésa es su respuesta a la pregunta: ¿por qué ser éticos?

Pero la fundamentación de los axiomas éticos puede venir de fuentes laicas. Spinoza deriva la ética de una posición metafísica monista y de una forma originalísima de concebir la relación mente-cuerpo. Estas posiciones, en principio éticamente neutras, defendidas en las primeras dos partes de la *Ética* demostrada según el orden geométrico, dan lugar, a través del crucial concepto de “conato” —el esfuerzo por perseverar en su ser que, según Spinoza (2000, partes III-V), toda entidad tiene—, a un sistema normativo sustantivo defendido en las tres últimas partes de la obra.

Finalmente, podría argumentarse que la verdadera batalla de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant se da, no en los primeros dos capítulos de la obra, sino en el tercero y último. Habíamos notado en la sección anterior que los primeros dos capítulos identifican el principio supremo de la moralidad. Eso sigue siendo cierto, y también es cierto que el propio Kant caracteriza eso como la fundamentación de *la teoría de las costumbres en su parte metafísica*. Pero Kant (2012, GMS, AA 4: 450) no ignoraba que la pregunta decisiva aún quedaba sin responder: ¿En qué se fundamenta la metafísica de las costumbres? ¿Por qué obedecer el imperativo categórico? ¿Por qué el axioma supremo de la ética debe ser una obligación para mí? En otras palabras: ¿Desde dónde obliga la moralidad? Esa pregunta no se responde simplemente con identificar como axioma supremo

al imperativo categórico —principio que Kant (2012, GMS, AA 4: 433) en ocasiones llama “axioma” (*Grundsatz*)— y derivar de él todo el sistema moral. Esa pregunta se responde en el tercer capítulo de la obra, en el que Kant echa mano de su doctrina del idealismo trascendental —una doctrina, en principio, éticamente neutra (2012 GMS, AA 4: 451- 455).

Por lo demás, existe la posibilidad de permanecer en la duda con respecto a si la ética es un discurso engañoso. El escepticismo moral contemporáneo argumenta que no es posible decidir si una creencia moral está absolutamente justificada, *i.e.* justificada de tal manera que puedan descartarse posiciones extremas antiéticas como el nihilismo (Sinnott, 2006, caps. 4-6). o puede argumentarse que hay algo absurdo en la mera pretensión de ocupar una posición éticamente neutra y preguntar, desde ese supuesto lugar, ¿por qué ser éticos? En la *Metafísica de las costumbres*, específicamente en la sección XII de la Introducción a la *Doctrina de la virtud*, el Kant (2005, MS AA 6: 399-403) de vejez parece argumentar en esa dirección.

Nuevamente: estas observaciones a manera de ilustración no tienen la más mínima pretensión de ser exhaustivas. No pretendemos exhaustividad ni al enumerar las posiciones que se pueden adoptar al tratar de comprender la ética “desde afuera”, ni mucho menos al describir estas posiciones filosóficas que nos han servido de ilustración. Lo que es importante para nosotros es que se comprenda que estas son posiciones filosóficas que se pueden tomar con respecto a los axiomas de la ética, y por lo tanto con respecto al sistema ético en su totalidad. Por lo tanto, estas posiciones o cuestionamientos de la ética parecen hacerse (en principio) “desde fuera” del sistema: es desde fuera que se pregunta si se han de adoptar o no los axiomas de un sistema ético en su totalidad, *y por qué razones*. Es desde fuera de la ética que se pretende preguntar: ¿Por qué ser éticos? Por lo tanto, esta indagación constituye un tipo de tarea autoasignada de la filosofía muy distinto del tipo de tarea que se autoasigna la filosofía al emprender la tarea de axiomatización de la ética. Es por ello que se necesita una nueva forma gráfica de representar esta nueva indagación. Proponemos que, en este caso, se conciba el triángulo de la ética como representando cualquier ética sustantiva, tanto precrítica como axiomática en cualquiera de sus tres

jerarquizaciones (*i.e.* ya sea que se ponga en la punta de la pirámide alguna norma, algún valor, o alguna concepción de la vida virtuosa), y que se represente la indagación filosófica como, de alguna manera, *fuera*, o *pretendiendo estar afuera*, del triángulo. Así pues, presentamos el Gráfico 5.

Gráfico 5



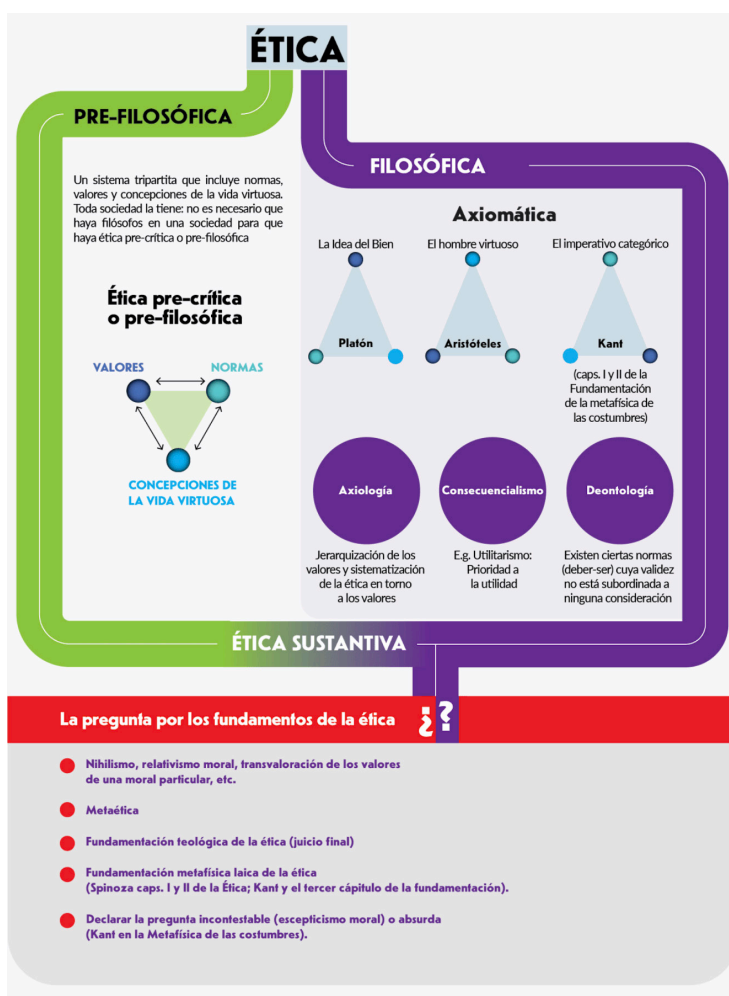
La pretensión de hablar desde fuera del sistema es lo que caracteriza esta tarea autoasignada de la filosofía con respecto a la ética, y lo que la distingue tanto de la ética precrítica como de la axiomatización filosófica de la ética. Y es esto lo que pretendemos representar con nuestro Gráfico 5.

Conclusiones

Podemos concluir haciendo un sencillo diagrama de los tres significados generales de la palabra ética que hemos desglosado. En este diagrama, primero hacemos que la ética se bifurque en pre-filosófica y filosófica;

pero, mientras la ética filosófica sea axiomática, debe ser concebida como compartiendo con la ética pre-filosófica la característica de ser, ambas, éticas sustantivas —mientras que, si la práctica filosófica pone en cuestión los principios fundamentales de la ética pre-filosófica, deja de ser una ética sustantiva para convertirse en la pregunta filosófica por los fundamentos de la ética. Se trata de nuestro sexto y último gráfico, el Gráfico 6.

Gráfico 6



Referencias

- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos.
- Buchanan, E. y Zimmer, M. (2023). Internet Research Ethics, en Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford.
- Carens, J. (2013). *The Ethics of Immigration*, Oxford, Oxford University Press.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. En la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid, Trotta.
- Freud, S. (2017). *El malestar en la cultura*, Madrid, Akal.
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan, o la materia, forma y poder de la república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Joyce, R. (2001). *The Myth of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kagan, S. (2023). *Answering Moral Skepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, I. (2005). *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica*. Madrid, Alianza Editorial.
- Lukes, S. (2001). *Relativismo moral*, Madrid, Paidós.
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin.
- Pabst, M. (2013) Bioethics en Hugh LaFollete (ed.) *The International Encyclopedia of Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Platón, (1988). *República, en Diálogos IV*, Madrid, Gredos.
- Rachels, J. (2007). *Introducción a la filosofía moral*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rowe, C. (1979). *Introducción a la ética griega*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Vázquez, A. (1969). *Ética*, México, Grijalbo.
- Sinnott, W. (2006) *Moral Skepticisms*, New York, Oxford University Press.
- Sinnott, W. (2006). *Moral Skepticisms*, New York, Oxford University Press
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editorial Trotta.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Derrida. El encuentro, una resistencia a las violencias

Derrida. The encounter, a resistance to violence

Ma. Centeocihuatl Virto Martínez*

Manuel Reynoso de la Paz**

Martha Patricia López Juárez***

Resumen

En este trabajo se reflexiona a partir de la noción de encuentro que plantea Derrida en su texto *Schibboleth para Paul Celan*. El “encuentro” nos permite una visión más amplia sobre las problemáticas de violencias que padecen a diario las infancias, las personas migrantes y los colectivos de búsqueda de personas desaparecidas. Ante estas violencias constantes y sistemáticas, surge el *acompañamiento otro*, una política de resistencia que permite nuevas formas de construir

Abstract

The work reflects on the notion of encounter that Derrida raises in his text Schibboleth for Paul Celan. The “encounter” allows us a further vision of the problems of violence that children, migrants and groups searching for missing persons suffer daily. In the face of this constant and systematic violence, another accompaniment is presented, a policy of resistance that allows another way of building community and collective responsibility.

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Profesora en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (CIIHu), adscrito al Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IIHCS) de la misma universidad. Es miembro del Seminario *Figuras del discurso* (UAEM). ORCID: 0000-0002-5256-6300

** Doctor en Docencia por el Colegio de Estudios Superiores Rubinstein. Profesor en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (CIIHu), adscrito al Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IIHCS) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Es miembro del Seminario *Figuras del discurso* de la misma universidad. ORCID: 0000-0002-8591-7701

*** Licenciada en Derecho por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), México. Actualmente es estudiante de la Licenciatura en Filosofía en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu) de la misma universidad. Es miembro del Seminario *Figuras del discurso* (UAEM). ORCID: 0009-0009-9986-0994

comunidad y asumir una responsabilidad colectiva.

Palabras Clave

Infancias, políticas de resistencia, acompañamiento otro, migrantes, colectivos de búsqueda

Keywords

Childhoods, resistance policies, other accompaniment, migrants, search groups

Las violencias extremas dejan una huella, una marca y, con ello, una fecha. Marcas y fechas inscritas en el cuerpo y la memoria, tanto de manera singular como colectiva. El texto *Schibboleth para Paul Celan* de Derrida nos ayuda a reflexionar sobre las violencias que padecen las infancias, las mujeres, las personas indocumentadas, los colectivos de búsquedas de desaparecidos y desaparecidas. Todas éstas son huellas de violencias singulares y colectivas.

La noción de encuentro, analizada por Derrida, nos ayuda a enriquecer la comprensión del *acompañamiento otro*, una de las políticas de resistencia presentes en colectivos de mujeres y grupos que sufren múltiples violencias. La noción nos ayuda a observar esos acontecimientos que se presentan *una sola vez* dejando una huella, una marca, pero también la promesa de un encuentro: la posibilidad de que elementos heterogéneos se encuentren.

El propósito del presente trabajo es reflexionar sobre y desde *el acompañamiento otro*, una de las políticas de resistencia que permiten el encuentro con las otredades, con las diferencias y con eventos singulares que han quedado marcados por diversas violencias. La noción de encuentro que Derrida desarrolla en su texto *Schibboleth para Paul Celan* nos ayuda a reflexionar sobre diversos elementos relacionados con *el acompañamiento otro* que realizan las mujeres. A través del análisis de la noción de fecha, se entrelazan conceptos como acontecimiento, retorno, inscripción, marca, lengua, palabra enmarcada, límite y encuentro. El encuentro con el otro se da mediante el poema, la literatura o la filosofía.

Derrida (2002) nos dice: “en el anillo único de su constelación, una ‘misma’ fecha conmemora acontecimientos heterogéneos que de golpe se

aproximan uno al otro, por más que se sepan, sigan siendo, y deban seguir siendo infinitamente extraños” (p. 24). Esto es lo que se llama el encuentro, el encuentro con el otro, haciendo referencia a Celan y al descubrimiento del Meridiano. Nos dice Derrida:

En el Meridiano, es también el hallazgo, el encuentro del lugar, el descubrimiento del propio Meridiano:

[...] Encuentro lo que une y lo que lleva al encuentro como el poema.

Encuentro algo —como el lenguaje— inmaterial, pero terrenal, terrestre, algo circular, que vuelve sobre sí mismo a través de ambos polos y a la vez atraviesa —cosa graciosa— incluso los tropos: descubro... un Meridiano. (p. 26)

La fecha permite el retorno del poema, del suceso, pero es un retorno diferente, distinto. Nos dice Derrida:

Se hace necesario, sin perder la memoria hablar de la fecha que ya habla por sí misma: la fecha, por un simple acontecimiento, por la inscripción de un signo “a título de información”, habrá roto el silencio de la singularidad pura. Pero para hablar de ella, hay también que borrarla, hacerla legible, audible, inteligible más allá de la pura singularidad de la que habla. [...] ...esa fecha a la que habla, la fecha de otro u otra que se alía extrañamente, en el secreto de un encuentro [d’une rencontre], un secreto de ocasión [de rencontre], con la misma fecha. (p. 22)

La noción de fecha y encuentro nos permite hablar de cada violencia inscrita en los colectivos de búsqueda, feminicidio, infantifeminicidio, desaparición forzada, caravanas de migrantes, etcétera. Cada fecha retorna, denunciando las marcas, las huellas de edad, género, clase y raza ins-

critas en los cuerpos de las niñas, mujeres, hombres y demás colectivos. En la dinámica de retorno, de regreso, la fecha anuncia la posibilidad de un retorno otro.

El poema es un todo: un encuentro, un diálogo con el otro. El poema nos trae a la memoria lo datado, lo fechado. Nos recuerda que solo tuvo lugar “una vez”. El poema nos hace recordar y no olvidar lo que comunica. Derrida ve en el poema, la poesía, la literatura y la filosofía ese lugar de encuentro y, en la fecha, lo fechado.

Pensamos el encuentro como ese espacio de resistencia para no olvidar las injusticias cometidas contra las infancias, las mujeres, los colectivos de búsqueda, los y las migrantes y las violencias que les infligimos, así como los procesos de justicia que les debemos. Cada infantifemicidio, feminicidio, desplazamiento forzado y asesinato trae consigo los nombres e injusticias de quienes han sufrido las múltiples violencias extremas por su edad, género, raza, clase y que claman justicia, una memoria viva y crítica; esto producen “Palabras atravesadas por una multiplicidad de sentidos” (Derrida, 2002, p. 44).

Una sola vez

“Una sola vez: la circuncisión sólo tiene lugar una vez” (Derrida, 2002, p. 11). La marca que se inscribe en el sexo de los niños judíos, esa marca de identidad y de pertenencia es inscrita en el cuerpo, una marca que ocurre *una sola vez*, que queda fechada. En el documental *Por otra parte, Derrida*, nuestro filósofo nos dice:

Siempre que la inscripción deja una marca en el cuerpo, una marca que trabaja en el inconsciente y no simplemente en una memoria, una rememoración consciente, siempre que la huella va más allá de la presencia y de la conciencia, de alguna manera nos remite a algo así como una circuncisión. En ese lugar que no es cualquiera, en ese lugar que rodea al pene, que es al mismo tiempo un lugar del deseo, de erección, es evidente que la escritura como escritura del cuerpo,

encuentra allí su lugar, un acontecimiento en el cual el sujeto recibe la ley desimétricamente. Antes aun de hablar, de elegir su pertenencia, es marcado por la comunidad. (Fathy, 1999)

La reflexión de nuestro filósofo argelino-francés aborda el encuentro de esos niños con una ley desimétrica, la cual se inscribe en sus cuerpos. En la infancia se recibe una marca identitaria, una identidad social, sin preguntar si se acepta o no; se realiza un corte en el cuerpo, y es difícil pensar que ese corte no tenga rastros de violencia. Se inscribe una huella singular de carácter social-comunitario en todos los niños judíos.

Nuestro estudio también aborda la violencia extrema que sufren las niñas, y la reflexión de Derrida aborda la circuncisión masculina, el corte en torno al pene (*schibboleth*), en ambos casos hablamos de una ley desimétrica que se inscribe en los cuerpos de las infancias. Pero Derrida enuncia una hipótesis:

Mi hipótesis es que hay equivalentes —pero sobre esos equivalentes habría que hacer muchos discursos— hay equivalentes en cada cultura. Podríamos hablar de una suerte de circuncisión metafórica, alegórica, trópica. Pero siempre hay una huella, corte, incisión, inscripción, marca en el cuerpo, encontramos una figura de la circuncisión. Lo que quiere decir que, en todos los textos que hablo de esto, de marcas, de *schibboleth*, de huella, de inscripción, un signo es hecho del lado de la circuncisión. (Fathy, 1999)

Nos preguntamos: ¿podemos encontrar elementos en el pensamiento derridiano que nos permitan hablar de las violencias contra niñas, adolescentes y mujeres, cuando su reflexión en *Schibboleth para Paul Celan* se centra en la circuncisión masculina, ese corte en torno al pene de los hombres judíos o marcas identitarias para identificar a los propios y extraños? Como se mencionó antes, en el texto se presenta una figura de la circuncisión, un acontecimiento que ocurre *una sola vez*. Nuestro autor hace referencia al carácter femenino de la enunciación “una sola vez”,

“una vez”. Esa marca, esa huella que se inscribe “una sola vez”, también se inscribe en los cuerpos de las niñas asesinadas por la violencia extrema del infanticidio. Nuestra reflexión se centra en ese equivalente, en ese signo del lado de la circuncisión en los cuerpos de las niñas, que se presenta en las páginas de crímenes como un hecho aislado, sin conexión con la violencia de género, con la edad y con los derechos humanos de las niñas. Este acontecimiento las excluye de los procesos de justicia, las deja en el olvido por ser cuerpos que poco importan, por ser infancias no productivas, cuya productividad aún está lejos en la adultez. Ese signo es el que nos interesa visibilizar al hablar de infanticidio, esa violencia extrema inscrita en los cuerpos de las niñas.

Pensamos el infanticidio como una marca, una huella que se inscribe desde la edad, el género, la clase y la raza, una enunciación de exclusión y olvido en los procesos de justicia.

La escritura en el cuerpo se inscribe *una sola vez* como la extirpación total o parcial de los genitales externos (ablación) que sufren las niñas y adolescentes en África, Oriente Medio y Asia. *Una sola vez* se les inscribe de forma asimétrica las violencias para pertenecer al grupo o marcar una adultez o condición para el matrimonio, son marcas que se presentan *una sola vez*, un acontecimiento que actúa de forma inconsciente, que rememora las violencias sociales. Hay escrituras en el cuerpo que no se consultan si se está de acuerdo o no, son huellas que acontecen *una sola vez*. Esa única inscripción no se mantiene como un hecho aislado, sino que se dispone en cada etapa de la vida de las niñas y adolescentes. La violencia no es la misma, no es una repetición semejante, sino una distinta, con una diferencia reiterada. Una sola vez es a la vez única y parte del *continuum* de violencias.

En el documental *De Nadie* (2005) escuchamos el testimonio de un joven de 16 años llamado José Medina que va a los Estados Unidos a trabajar con su hermano, va en busca de una oportunidad, pero en el viaje al intentar subir al tren (la Bestia) en Veracruz resbala y el tren le corta un brazo. Otro joven que viajaba con su madre y padre ve cómo la Mara los asesina mientras él está escondido y lo único que puede hacer es cubrir

con hojas lsu cuerpos para poder seguir. María es violada por la Mara y ya no piensa volver con su familia “porque no tiene cara para verlos después de lo sucedido” (Dirdamal, 2005). A ellos y ellas; a todos se les inscribe *una sola vez* una marca, les queda una escritura en el cuerpo que se recordará una y otra vez.

Derrida (2002) nos dice que para Paul Celan la fecha nos enuncia: “Mejor, contemplar cómo se entrega a la inscripción de fechas invisibles, ilegibles quizá: aniversarios, anillos, constelaciones y repeticiones de acontecimientos singulares, únicos, irrepetibles: “unwiederholbar”, esa es su expresión” (p. 13).

Se presentan acontecimientos que evocan singularidades únicas que se recordarán cada vez que esa fecha retorne, que se vuelva a presentar, de forma distinta, pero que retorna.

Pronunciar

“Deberíamos hacer un largo y pensativo alto a lo largo de las fronteras lingüísticas, allí donde, como sabéis, hay que pronunciar bien *schibboleth* para tener derecho de paso, en realidad derecho a la vida” (Derrida, 2002, pp.11-12). Este autor analiza uno de los efectos de la palabra *schibboleth*, la correcta pronunciación permite identificar a los propios y a los extraños. Los integrantes de la comunidad efraimita son identificados por no pronunciar correctamente la palabra, situación que les excluye e impide el paso. Nos dice Derrida (2002):

La palabra *schibboleth*, si existe alguna, nombra, en la máxima extensión de su generalidad o de su uso, toda marca insignificante, arbitraria, por ejemplo, la diferencia fonemática entre *shi* y *si* cuando se hace discriminante, decisiva y tajante. Esta diferencia no tiene sentido por sí misma, pero se convierte en eso que hay que saber reconocer y sobre todo marcar para *dar* el paso, para pasar la frontera de un lugar o el umbral de un poema, verse conceder un derecho de asilo o de habitación legítima de una lengua. Para dejar de estar fuera

de la ley. Y para habitar una lengua, se hace necesario disponer ya del *schibboleth*: no solo comprender el sentido de la palabra, no solo *saber* ese sentido o *saber cómo habría* que pronunciar una palabra (la diferencia de *h*, o *ch*, entre *shi* y *si*: eso lo sabían los efraimitas) sino *poder* decir cómo hay que hacerlo, cómo hay que poder decir. (p. 49)

Poder pasar un umbral, una frontera, una puerta es tener el acceso de tránsito. Un tránsito entre lenguas, un tránsito semántico. *Schibbolet* es una palabra que permite o niega el paso, es una palabra que reconfigura las lenguas y las prácticas sociales. Esas fronteras arbitrarias que configuran otras prácticas, esas que posibilitan otras relaciones con lo extraño, con lo diferente, con lo otro.

Los colectivos de búsqueda han realizado tránsitos semánticos en sus prácticas en la búsqueda de sus seres ausentes. Rastrear es una palabra que implica la búsqueda de sus tesoros o seres queridos. Mirna¹ narra en el documental *Te nombré en el silencio* (2021) que, al denunciar la desaparición de su hijo en el Ministerio Público (MP), le dijeron que ellos no sabían a buscar. Es entonces que ella le promete a su hijo que irá a buscarle hasta encontrarle. Identifica que en su entorno son 34 personas o familias con familiares desaparecidos. Ellas empiezan a *esculcar*, a *escarbar la tierra* y el cinco de diciembre del 2014 encuentran cinco cuerpos en una fosa. Mirna es entonces detenida y se le cuestiona: ¿Quién le había dicho [que ahí estaban esos cuerpos]? ¿Cómo los había encontrado? ¿Con quién o quiénes tenía relación porque ella encontraba cuerpos y ellos no? La difusión que se dio por su detención hizo que el periodista Javier Valdés se acercara a ellas y las nombrara Rastreadoras, y así se les conoce desde diciembre de 2015 (Virto y Reynoso, 2022). Las rastreadoras rastrean con el cuerpo: su cuerpo es una herramienta de búsqueda.

“Una fecha sería como el gnomon de esos meridianos” (Derrida, 2002, p. 29). Un gnomon es un indicador de la hora en los relojes, es una herramienta que ayuda a fijar la fecha; de igual forma, la varilla que usan

¹ Mirna Medina Quiñónez, su hijo Roberto Corrales Medina desapareció el 14 de julio de 2014 en El Fuerte, Sinaloa.

los colectivos de búsqueda ayuda a fijar la fecha de encuentro de sus *tesoros*, de sus *corazones*. Es una herramienta ligera que facilita los largos recorridos en las búsquedas, se complementa con la herramienta-cuerpo, específicamente con el olfato: la nariz. Cuando se identifica una posible fosa se entierra la varilla y, al sacarla, se huele la punta para identificar si en el lugar hay *tesoros* o *corazones*.

Acontecimiento poético

La noción de *políticas de la resistencia* es tomada de la filósofa Ana María Martínez de la Escalera y alude a las prácticas que las mujeres emplean para enfrentarse al Estado o a las instituciones que desarrollan políticas de exclusión, persecución, dominio, segregación y exterminio. Son prácticas que enuncian y denuncian violencias, enumeran y describen estas violencias, así como desarrollan otras formas de organización, de convivencia y de *acompañamiento otro*. Estas prácticas suelen ser realizadas por mujeres que acompañan a otras mujeres que sufren violencias extremas como la exclusión, persecución y exterminio. Este acompañamiento no tiene un sentido utilitarista, sino que es un acompañamiento solidario.

En el documental *Te nombré en el silencio*, las rastreadoras nombran a sus seres desaparecidos como tesoros. Mirna y el colectivo narran lo importante que es encontrar a sus familiares, que regresen: es un momento de suma importancia; es encontrar lo máspreciado. Es como si el familiar dijera: “He vuelto” (Espinosa de los Monteros, 2021). Cuando las rastreadoras salen a buscar cantan u oran. Dicen: “una señal que me conduzca al paradero de los restos de mi hijo, por favor, te lo suplico, que en tinieblas hoy se encuentra mi sendero” (Espinosa de los Monteros, 2021). Ellas están dispuestas a todo, nos dicen:

Nosotros estamos buscando a nuestros tesoros y si un día viene el Diablo y nos dice: “Aquí está un tesoro”, cada una de las rastreadoras se va a agarrar de la cola o de la mano del Diablo y se va a ir con él a buscar a su tesoro.(Espinosa de los Monteros, 2021)

Otra forma de nombrar es llamarlos “corazones desaparecidos”, como en Morelos los llama Lina.

Encontrar *corazones o tesoros*, cuerpos también ha llevado a la práctica de llorar, de llorarle a la persona encontrada como si fuera su familiar, como si fuera la madre que encontró a su hijo. No importa que no se tenga un lazo sanguíneo; se tiene un lazo producto de violencias extremas, de dolor, de tristeza y de alegría al ser encontrado, encontrada, desenterrado o desenterrada. En una de las búsquedas de campo de la Cuarta Brigada de Búsqueda, doña Reyna Barrera lloró y rezó en voz alta:

“Ten piedad y misericordia, señor. Sólo tú sabes cómo sufrió esta persona”. El equipo médico intentó calmarla. “Tome esto y respire, abuela”, le dijeron al suministrarle un calmante.

“Yo estoy bien. Quiero llorarle porque nadie sabe que está aquí. Sus padres no saben. Está aquí solo y yo le voy a llorar porque alguien tiene que hacerlo”, contestó doña Reyna, quien busca a su hijo Luis Javier, desaparecido en Poza Rica, Veracruz, en 2011. Cerca de ella dos mujeres de Iguala también rompieron en llanto y se abrazaron. “¿Y cuándo vamos a encontrar a nuestros hijos? ¿Cuánto tiempo más sin saber de ellos?... tanto tiempo, Dios mío... ¿cuánto más?” (Jiménez, 2019)

Los colectivos tienen una relación diferente con sus seres queridos; para ellas no son cadáveres, restos humanos, muertos, occisos o cifras, son sus seres queridos, sus *corazones*, sus *tesoros* que se encuentran al rastrear. Este nombrar diferente nos hace visibilizar que la violencia de la desaparición forzada se inscribe en personas que son violentadas y excluidas por instituciones gubernamentales, sociales y criminales. Pero ante este nombrar cosificante se opone un nombrar diferente y amoroso, porque son hijos, hijas, esposos, hermanos, hermanas, son personas a quienes se les espera en casa.

El feminicidio de Ingrid Escamilla y el trato que dio la prensa hicieron que las colectivas feministas revirtieran una narrativa revictimizante y

violenta. Se logró que, al realizar una búsqueda en internet sobre el caso de Ingrid, se encuentren imágenes festivas, de ella alegre, de flores, de imágenes que nos recuerden la importancia de una vida que ya no está. Que recordemos esa fecha, esos acontecimientos heterogéneos, rememorando la vida de Ingrid, la exigencia de justicia y la no repetición de violencias extremas a las niñas y las mujeres.

Esta acción de las colectivas, al transformar el lenguaje visual y narrativo, evoca lo que Derrida señala: “es cada vez un idioma lo que una fecha nos da a pensar, conmemorar o bendecir. A cruzar también en una traducción posible-imposible” (Derrida, 2002, p. 32) . En este gesto, las colectivas feministas datan la vida de Ingrid, no solo como un régimen transitivo que marca el acontecimiento del feminicidio, sino como un régimen intransitivo que permite que su memoria permanezca viva:

Y si la forma idiomática de mi pregunta puede parecer intraducible, es porque juega con el doble registro del verbo *datar*. En francés o en inglés [o en castellano]. Régimen transitivo: dato un poema. Régimen intransitivo: un poema data si envejece, si tiene una historia y una cierta edad. (Derrida, 2002, p. 32)

Al recordar y traducir la violencia hacia imágenes de resistencia y dignidad, se resignifica su historia, convirtiéndola en un acto político de memoria y justicia.

Cicatrices en el cuerpo

Derrida (2002) nos dice:

Para que este espacio democrático se abra, hace falta que, en cada uno, ciudadano o ciudadana, hace falta que en cada uno esta multiplicidad de voces sea liberada en la medida de lo posible. Es necesario que los ciudadanos o ciudadanas traten desde dentro este problema de las voces, de la diferencia sexual, de los fantasmas, para poder tra-

tarlo como se debe desde afuera. Si soy tiránico dentro de mí tendré tendencias a serlo afuera. Es por eso que la política pasa también por una especie de autoanálisis, por una suerte de experiencia de sí. Si uno no trata bien su inconsciente, si el autoanálisis no está siempre llevándose a cabo, el ejercicio de la responsabilidad política resulta dañado. (Fathy, 1999)

Esta violencia, como señala Derrida, no sólo se manifiesta externamente, sino que también se enraíza en el interior de las personas. Para que la democracia florezca, es crucial que cada ciudadano abrace sus propias voces únicas, enfrente sus luchas internas y reconozca las complejidades del género, la sexualidad y la historia personal, porque cuando descuidamos nuestro yo interior, nuestra capacidad de participar activamente en la política se dificulta.

Derrida nos recuerda que siempre debemos tomarnos el tiempo para reflexionar sobre nosotros mismos y asegurarnos de que estamos haciendo lo mejor que podemos. Sin embargo, cuando intentamos controlarnos demasiado, esto también puede manifestarse en nuestra forma de actuar en público. La política puede compararse con un viaje personal, donde cuidar nuestros propios sentimientos y pensamientos es crucial para ser un ciudadano responsable.

Necesitamos asegurarnos de ver y reconocer la violencia que ejercemos contra los niños, especialmente las niñas, las mujeres, los y las migrantes y colectivos de búsqueda. Tenemos el deber de asumir la responsabilidad de las decisiones políticas que nos afectan, y eso incluye exigir procesos justos y equitativos para los casos de las violencias expuestas.

El acompañamiento otro es un encuentro que nos permite reflexionar y visibilizar acontecimientos heterogéneos que se encuentran en la singularidad de una fecha, y que permite tránsitos semánticos y reconfigura fronteras. Una filosofía del encuentro que reflexione acerca de las violencias, las escrituras en los cuerpos, las huellas, marcas y fechas es fundamental para realizar una reflexión constante de las injusticias, de las prácticas políticas y éticas que aún nos cuestionan nuestras formas de inscripción

desde la lengua y el pensamiento, desde el hacer y desear, desde el imaginar y decir. La filosofía es ese encuentro con lo otro y nos exige reconocer y denunciar violencias constantes, sistemáticas y sistémicas.

El *acompañamiento otro* no es un acto unilateral, sino una práctica ética que nos desafía a involucrarnos activamente en el reconocimiento del dolor y la injusticia. En este sentido, es un llamado a construir desde la escucha, el cuidado y la solidaridad con quienes han sido relegados al margen.

El encuentro con el otro no es sólo una experiencia estética, sino un acto político y poético que exige transformar las relaciones humanas. Es allí, en ese cruce entre palabra, acción y memoria, donde reside la posibilidad de resistir, sanar y construir nuevos sentidos de justicia y dignidad.

Referencias

- Derrida, J. (2002). *Schibboleth para Paul Celan*, Madrid, Arena libros.
- Dirdamal, T. (2005). *De nadie*, México, Producciones Tranvía.
- Espinosa de los Monteros, J. (2021) *Te nombré en el silencio*, México, EMT Films-Cinema del Norte -No Ficción.
- Fathy, S. (1999) *Por otra parte, Derrida*, Francia, Arte France Cinema-Gloria Films.
- Jiménez, L. (2019). Cavan en cerros; así buscan a sus desaparecidos en Guerrero. *El Universal*.

Hacia una democracia ascendente: el papel de los colectivos de madres buscadoras en el marco de la democracia neoliberal

Towards an ascendant democracy: the role of seeking mothers' collectives in the framework of neoliberal democracy

Alberto Ruiz-Méndez*

Gabriela Lizette Galindo-Martínez**

Adolfo Ángel López-Morales***

Resumen

El artículo parte de la definición de democracia a partir de la visión de Norberto Bobbio, a partir de ella se expone la actual crisis de la democracia apoyado en las reflexiones de Adam Przeworski. El análisis de

Abstract

The article begins with the definition of democracy from the vision of Norberto Bobbio, and from there the current crisis of democracy is exposed, supported by the reflections of Adam Przeworski. The analysis of this

* Doctor en Filosofía. Profesor de Asignatura en el Departamento de Filosofía del SUAyED, FFyL, UNAM. Nivel Candidato en el SNII del CONAHCYT. Cuenta con una estancia posdoctoral en la Universidad Autónoma Metropolitana–Unidad Iztapalapa. Sus líneas de investigación versan sobre democracia, comunicación política, polarización, populismo. Su más reciente publicación es: “Tiempo de polarización. Una mirada a la crisis de la democracia a través de la comunicación política populista”, Revista *Sintaxis*, 13, 2024, pp. 98-120. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3802-2243>

** Licenciada en Diseño y Comunicación Visual por la Facultad de Artes y Diseño (FAD), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ayudante de Profesor de Asignatura en la FAD. Actualmente cursa la Licenciatura en Filosofía en la FFyL en el SUAyED de la UNAM. Como fotógrafa independiente ha publicado su obra en la revista *Punto de Partida*, número 48, 2024, el Suplemento Cultural de La Jornada y ha participado en exposiciones colectivas en instituciones como la Antigua Academia de San Carlos de la UNAM, el Gimnasio de Arte y Cultura, la FAD, entre otras. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-5395-1435>.

*** Maestrante en Clínica Psicoanalítica por la Universidad Autónoma de Zacatecas, Licenciado en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana–Unidad Xochimilco. Actualmente cursa la Licenciatura en Filosofía en la UNAM. Es practicante del psicoanálisis, sus ejes de investigación versan sobre la pulsión de muerte y sus efectos sintomáticos en el neoliberalismo. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1755-1462>

dicha crisis se centra en explicar cómo es que el sistema económico afecta a la democracia, en este caso describiendo el surgimiento y el funcionamiento del neoliberalismo como sistema que contraviene el sistema democrático. A partir de esta problemática, se describe cómo la participación política se ve afectada, propiciando el individualismo, debilitando así uno de los pilares fundamentales para la democracia: la participación colectiva. Por esta razón se ofrece una posible respuesta por parte de la ciudadanía a dicha crisis: los colectivos de madres buscadoras como agente de cambio social y un ejemplo conciso de democracia ascendente.

Palabras Clave

Democracia, Neoliberalismo, Participación, Madres Buscadoras, Democracia Ascendente

crisis focuses on explaining how the economic system affects democracy, in this case describing the emergence and functioning of neoliberalism as a system that contravenes the democratic system. From this problem, it describes how political participation is affected, promoting individualism, thus weakening one of the fundamental pillars of democracy: collective participation. For this reason, a possible response by citizens to this crisis is offered: the collectives of search mothers as an agent of social change and a concise example of ascending democracy.

Keywords

Democracy, Neoliberalism, Participation, Searching Mothers, Ascending Democracy

1. Crisis de la democracia

En *El futuro de la democracia*, Norberto Bobbio propone una definición normativa que establece las condiciones necesarias para caracterizar a un régimen político como democrático, a saber: la democracia es “un conjunto de reglas primarias o fundamentales que establecen quién está autorizado para tomar decisiones colectivas y bajo qué procedimientos” (Bobbio, 1986, p. 14).

En una democracia quien está autorizado a tomar aquellas decisiones es el pueblo bajo las condiciones que cada sociedad decide —como la edad mínima para participar— y las elecciones uno de esos procedimientos para tomar decisiones colectivas —además de los pesos y contrapesos con que deben balancearse las instituciones públicas.

Con base en aquella caracterización, Bobbio también distingue entre una democracia directa y otra representativa. La primera es aquella que requiere la participación de todos los ciudadanos en todas las decisiones sobre lo público. Para el filósofo italiano esta forma es indeseable en cuanto que es materialmente imposible que todos los individuos decidan sobre todos los asuntos públicos, aunque el principal problema de la democracia directa es que contraviene el fundamento democrático de la libertad pues para funcionar obliga a las personas a participar. Por su parte, en la democracia representativa las decisiones colectivas son tomadas por los representantes elegidos mediante el sufragio universal. Dada la complejidad y diversidad de las sociedades contemporáneas, Bobbio considera que esta es la mejor forma democrática pues permite que los ciudadanos participen, a través de la elección de sus representantes, garantizando que sus derechos y libertades individuales no se transgredan al obligarlos a participar como exige la democracia directa.¹ Sin embargo, aunque la democracia representativa conserve intactas las libertades políticas, no está exenta de problemas. En su forma ideal, los representantes deben velar por los intereses de las personas a las que dicen representar, pero esto no siempre se lleva a la práctica debido a que en muchos casos aquellos se someten a intereses políticos o económicos que condicionan sus decisiones sin tomar en cuenta el bien común. En este sentido, Bobbio reconoce que la democracia ha fallado en cumplir su promesa de democratizar la vida pública pues, lejos de que se ampliaran los espacios de decisiones colectivas, éstos han sido cooptados por las élites.

Otra de las dificultades a las que se enfrenta la representación es la apatía política. En sociedades con diferentes complejidades para la toma de decisiones, las personas pueden mostrar desinterés para participar en la vida pública o incluso, como lo vemos en la actualidad, estar afectados por la desinformación y la manipulación a través de las redes sociales. Aunado a lo anterior, también encontramos el fenómeno del “voto de intercambio” en el que el votante mercadea su elección por algún beneficio in-

¹ Una arquitectura más detallada de los procesos que involucra una democracia representativa se encuentra en: Bovero (2002).

mediato o futuro. Estos problemas de representación nos permiten advertir que la democracia entraña desde sus fundamentos el riesgo de una crisis, pues tanto ciudadanos como políticos pueden elegir su beneficio personal o de un tercero, sin tomar en cuenta las repercusiones para el resto de la sociedad, y dicha decisión estaría legitimada por un procedimiento democrático —como las elecciones. Para conocer las implicaciones de estos problemas de representación, las reflexiones de Adam Przeworski serán de utilidad.

A partir de una concepción minimalista que enfatiza su dimensión electoral, Przeworski (2022) considera que “la democracia es un acuerdo político en el cual las personas deciden su gobierno mediante elecciones y cuentan con una razonable posibilidad de destituir a los gobiernos en funciones que no sean de su agrado” (p. 24). Esta concepción de la democracia enfatiza su dimensión procedimental, es decir, como un mecanismo para procesar conflictos de manera pacífica, a través de la elección periódica de plataformas políticas con visiones diferentes pero convergentes en los valores democráticos de libertad e igualdad. Por su parte, los partidos políticos entran en este proceso para impulsar su proyecto y obtener los beneficios de ejercer el poder. Este balance entre el poder de decisión de los electores y los beneficios obtenidos por los partidos permiten hablar de cierta estabilidad o normalidad democrática cuando se presentan un par de condiciones, primera: que los conflictos se procesen en libertad y de manera pacífica y segunda: que “en una democracia el único dispositivo eficaz para disciplinar a los políticos son las elecciones” (p. 26).

En relación con el término “crisis”, Przeworski considera que éstas son situaciones que aparecen cuando cierta “normalidad” se vuelve insostenible y, en teoría, no debe prolongarse más en el tiempo. Por ejemplo, durante la pandemia de covid-19, varios países establecieron restricciones a la movilización de las personas para evitar contagios y proteger su vida. Algunos gobiernos, como en El Salvador, prolongaron esa restricción más allá de la pandemia de covid-19, siguiendo la idea de crisis de Przeworski, esta decisión provocaría una inestabilidad en la democracia salvadoreña al insertarla en una “normalidad” insostenible: la restricción a la libertad

de movimiento. En teoría se esperaría que en un punto cercano en el tiempo esta libertad se restablezca y la crisis termine para dar paso al estado normal de la democracia.

Sin embargo, al analizar los desafíos que enfrentan las democracias contemporáneas, Przeworski (2022) encuentra que la crisis de la democracia es más profunda y prolongada en tanto que el poder que tienen los ciudadanos para retirar a los gobernantes de sus cargos se ha venido diezmado como efecto de, por ejemplo: violaciones a las condiciones competitivas de las elecciones, vacíos o aplicación discrecional de las leyes tanto generales como electorales, pérdida de confianza en las instituciones representativas e incluso descaradas estrategias de represión e intimidación a las fuerzas opositoras por parte de los gobiernos en turno. En este contexto, aquella condición ideal de la democracia como un esquema de gobierno que procesa los conflictos en libertad y de manera pacífica se va debilitando pues, en un escenario donde no hay elecciones competitivas o los gobernantes no enfrentan las consecuencias de sus decisiones, cada elección se convierte en un juego de todo o nada en el que o bien las elecciones no tienen beneficio alguno para las personas —porque no se verifica ningún cambio en el gobierno— o bien el resultado de las elecciones impone costos intolerables para quienes han resultado perdedores —pues lo ganadores se han llevado todo.

Que las elecciones se conviertan en un juego de todo o nada genera una de las condiciones estructurales de la crisis de la democracia, a saber: gobierno y partidos opositores a éste comienzan a buscar el poder a través del uso faccioso de los sistemas electorales, la manipulación mediática, la desinformación y la polarización afectiva como estrategia de descrédito político y moral entre adversarios. Esta dinámica profundiza la crisis de la democracia porque aumenta

la pérdida repentina de apoyo a los partidos establecidos, [la] desconfianza popular en las instituciones democráticas y los políticos, [los] conflictos manifiestos en las instituciones democráticas o la incapa-

cidad de los gobiernos para mantener el orden público sin recurrir a la represión. (p. 31)

Para el autor, este último punto destaca la indudable crisis de una democracia porque si la violencia reemplaza a los votos o quienes gobiernan se resisten a dejar sus cargos, entonces la democracia se ha alejado completamente de su función mínima que es la resolución pacífica de los conflictos y la posibilidad de cambiar periódicamente a los gobernantes.

Przeworski (2022) señala una segunda condición estructural de la actual crisis de la democracia y que es de interés particular para este trabajo: el capitalismo y la desigualdad económica. Sobre esta dimensión social, el politólogo puntualiza que el estancamiento de los ingresos más bajos, la inseguridad laboral y la erosión de la creencia en la movilidad intergeneracional representan algunas señales evidentes de la crisis actual de la democracia. Y aunque desde una visión positiva estos problemas podrían ser pasajeros en tanto que los gobiernos suponen ser los agentes de cambios benéficos para toda la sociedad, Przeworski sugiere que en la actualidad no existen muchas posibilidades de revertir efectos propios del sistema capitalista, como el aumento en la desigualdad material y sus respectivas brechas de género, salud, educación, etcétera. En este sentido, aunque idealmente el sistema político debe promover la redistribución, así como cambios que permitan mejorar la situación de desigualdad económica, siguiendo el análisis histórico que hace Przeworski, lo que se ha verificado es que el sistema de gobierno representativo ha favorecido los intereses de las élites limitando el poder de la mayoría.

Así las cosas, coincidimos con Przeworski en reconocer la paradoja de que un sistema que favorece la desigualdad económica acompañe a un sistema que busca la igualdad política. Si tomamos en cuenta que el actual sistema capitalista, en su faceta neoliberal, favorece la atomización de la sociedad al fragmentar los lazos sociales y políticos,² las crisis económicas de aquel modelo van a profundizar aún más esa fragmentación y, en

² Cfr. Taylor (1994).

aquel contexto donde los grupos más poderosos política y económicamente minan la importancia de la mayoría, entonces la dimensión social de la democracia se desvanece y la individualización profundiza su crisis. En tanto que el sistema neoliberal es el marco el cual se generan las estrategias de resistencia a la violencia que produce, será necesario delinear sus componentes fundamentales y la forma en que impacta a la democracia.

2. Democracia Neoliberal

Después del fin de la Segunda Guerra Mundial, el modelo económico que acompañó la ola expansiva de la democracia es el llamado Estado de Bienestar que, a grandes rasgos, es un modelo de organización social donde el Estado provee los servicios necesarios para el cumplimiento de los derechos sociales a todos los habitantes de un país. Este modelo de Estado, creado por economistas como John Maynard Keynes (2022), impulsó un pacto de cooperación entre gobiernos y ciudadanos que consolidó el crecimiento social y la democracia. Cada uno haciendo su parte, se generó la paz y la riqueza que se necesitaba después de las turbulencias de la segunda Gran Guerra.

Sin embargo, hacia finales de los años sesenta del siglo XX, el Estado de Bienestar comenzó a mostrar una faceta de represión y homogenización social al imponer su visión de la vida buena al conjunto de la población. Entre las diferentes voces críticas que denunciaron este “engrosamiento” de las funciones estatales, revivió la del austriaco Friedrich von Hayek quien, desde 1945 en su obra *Camino de servidumbre*, planteaba una dura impugnación al Estado de Bienestar por considerarlo igual o más intervencionista que el estado socialista/comunista. En su oposición al Estado de Bienestar, Hayek ayudaría a fundar esa teoría económica que hoy conocemos como neoliberalismo.

Dos son los fundamentos teóricos de esta corriente económica: el rechazo total a la intervención estatal y la defensa de la libre competencia como el mecanismo más adecuado para coordinar las actividades sociales. Ambos puntos están sustentados en una concepción de la libertad indi-

vidual como el fundamento normativo del orden social, es decir, que éste debe tener por objetivo el fortalecimiento de aquella libertad y la sociedad o el gobierno encuentran en ella un límite para su intervención. (Hayek, 1982) En este sentido, como corriente de pensamiento económico-político, el neoliberalismo promueve una visión del individuo y su libertad personal como el núcleo central de la sociedad y base del progreso, mientras que el mercado se concibe como el espacio natural donde cada individuo puede ejercer su autonomía e incidir en el funcionamiento de la sociedad. Este proceso se lleva a cabo principalmente mediante mecanismos de competencia, que permiten a los individuos tener influencia en el funcionamiento del sistema económico y, por ende, en la sociedad en general.

Cabe destacar que Hayek (1995) enfatizó que el Estado tiene la responsabilidad de brindar asistencia a las personas afectadas por circunstancias que no pueden evitar por sí mismas, de ahí que escribiera:

No existe razón alguna para que el Estado no asista a los individuos cuando tratan de precaverse de aquellos azares comunes de la vida contra los cuales, por su incertidumbre, pocas personas están en condiciones de hacerlo por sí mismas [...] Siempre que una acción común pueda mitigar desastres contra los cuales el individuo no puede intentar protegerse a sí mismo ni prepararse para sus consecuencias, esta acción común debe, sin duda emprenderse. (p. 157)

Para el neoliberal, el Estado no puede renunciar totalmente a la protección de las personas, sin embargo, esta consideración sirve más para fijar los límites de su acción antes que ampliarlos: en tanto que su prioridad es la protección de la libre competencia y la propiedad privada por considerarlas fundamentales para un sistema económico sano y, por ser expresión fáctica de la libertad individual, toda intervención estatal debe estar dirigida a beneficiar ambos componentes.

En el mismo tenor encontramos las ideas de Milton Friedman, en su obra *Capitalismo y libertad* escribió que el poder gubernamental era necesario, pero que representaba un peligro para la libertad individual y por

ello destacó la necesidad de que las funciones del gobierno se limitaran a arbitrar las reglas del juego. En tanto que para el neoliberal el mercado es el regulador social por excelencia, en su funcionamiento ideal, Friedman considera que éste tiene el efecto de “reducir mucho el espectro de problemas que hay que decidir políticamente y, por consiguiente, [se] minimiza la medida en la que el gobierno tiene que participar directamente en el juego” (Friedman, 1962).

En relación con América Latina, estas ideas de la primacía del mercado para regular a la sociedad y la libertad individual como el fundamento del orden político, llegaron a través del Consenso de Washington. Se llamó así al conjunto de directrices económicas dirigidas a los países altamente endeudados de toda la región quienes, para salir de sus respectivas crisis, debían establecer políticas que promovieran la liberalización del mercado, la privatización de empresas estatales, la reducción del gasto público, disciplina fiscal y la implementación de reformas estructurales que fortalecieran las macroeconomías de aquellos países. Sin embargo, dichas “recomendaciones” terminaron por favorecer una concepción individualista y mercantilista del orden social que se materializó en el desmantelamiento de estructuras de apoyo gubernamental y porque, como escribió David Harvey (2007), “el Estado neoliberal es necesariamente hostil a toda forma de solidaridad social que entorpezca la acumulación de capital” (p. 84). ¿Cuáles son los efectos de este modelo económico-político para la democracia?

Recordemos que la democracia es una forma de organizar el poder político que prioriza la igualdad política, por ello se puede decir que una sociedad es democrática si cada vez hay más derechos para más personas. Sin embargo, desde la década de los años 70 del siglo XX en que el neoliberalismo empezó a ganar terreno como política económica oficial de las democracias occidentales, la prioridad de una concepción individualista y mercantilista del orden social ha reforzado las ventajas de quienes, en términos de Bourdieu (2000), ya poseen tanto un “capital económico” como de quienes poseen un alto “capital social”, esto es, el aprovechamiento individual de las oportunidades derivadas de las redes sociales

que rodean al individuo El resultado de la prioridad del individuo y el mercado que beneficia a quienes ya poseen los medios necesarios para beneficiarse, es una *democracia neoliberal*, esto es: una forma de organizar el poder político donde una minoría tiene la capacidad de influir en las políticas gubernamentales, generando profundas desigualdades en el ejercicio de los derechos políticos al desarticular la participación de la mayoría y reducir las probabilidades de que su voto incida en la dirección de las políticas públicas.

En el marco de esta dinámica social, la democracia representativa puede entenderse como un esfuerzo hegemónico del capital para incorporar intereses y necesidades de diversos sectores sociales y hacerlos pasar como si fueran los intereses generales de toda la sociedad. La *democracia neoliberal* crea entonces una falsa promesa de cambio pues, como habrá mostrado Chantal Mouffe (2018), los partidos políticos han llevado a cabo un “consenso al centro”, es decir, se han comprometido a respetar las políticas neoliberales que profundizan las desigualdades a cambio de no echar abajo el *status quo* y acceder alguna vez al poder. Para la filósofa, la falta de alternativas que pongan en el centro de la política al pueblo revela que ni siquiera lo que se puede considerar izquierda ha querido romper el pacto neoliberal.

Nancy Fraser ha explicado con elocuencia esta situación al mencionar que, para ganarse cierto apoyo social, el neoliberalismo tenía que deshacerse de la concepción individualista que lo identificó como un sistema que despreciaba las necesidades colectivas. Para contrarrestar esta percepción y ampliar su aceptación, el neoliberalismo adoptó un “carisma” social en el que, como lo describe Fraser (2024), se incorporaron elementos de justicia social, inclusión y hasta ciertas demandas progresistas. Para construirse un rostro amigable hacia lo colectivo, el neoliberalismo orquestó una “revolución cultural”, a saber: se alió con los sectores emergentes de la economía Apple, Microsoft, Meta que le dieron un aura aspiracionista y tomó banderas como las del feminismo y la diversidad sexual, entre otros grupos marginados, para apoyar sus reivindicaciones y demandas. De esta manera pudo presentarse como una vía no sólo para el

crecimiento económico, sino también para la movilidad social y la igualdad de oportunidades, aunque en la práctica mantuviera sus fundamentos centrados en la competencia y la desregulación del mercado favoreciendo a quienes ya contaban con recursos suficientes para entrar en esa dinámica y reforzando las desigualdades materiales y políticas. A través de esta “revolución cultural”, el “neoliberalismo progresista” como Fraser le llama, se comprometió con la visibilidad de grupos excluidos, pero no con la eliminación de las desigualdades, advirtiendo que esta transformación no alteró la esencia del neoliberalismo, sino que le permitió ocultar sus efectos nocivos para la democracia y el bien común detrás de un lenguaje más atractivo y socialmente aceptable.

Así las cosas, en una *democracia neoliberal* la participación política de la mayoría se ve reducida al ejercicio del voto o la expresión de la protesta, pero sin impacto real, pues los estados neoliberales se han comprometido a priorizar los intereses de las grandes compañías nacionales y transnacionales por encima de los derechos colectivos de los trabajadores. La *democracia neoliberal* es un sistema en que la desigualdad política se normaliza y perpetúa mediante mecanismos que benefician a una élite privilegiada, limitando la participación de la ciudadanía en la toma de decisiones, ya que en los temas donde las decisiones deberían ser tomadas por la mayoría, éstas están determinadas por aquellos actores sociales con mayor capital económico y social.

En este contexto, los ciudadanos se muestran apáticos en política pues entienden que son los grandes capitales quienes tienen verdadera capacidad de influir en las decisiones gubernamentales, por ejemplo, a través de los lobbies. Por lo tanto, al despojarlos de su capacidad concreta para tomar decisiones sobre asuntos de la vida pública, la *democracia neoliberal* establece “un tipo de ciudadanía vacía, sin contenido, dada por la pasividad y muy cercana a la figura de la clientela en lo económico, político y social” (Tejada, 2006, p. 78). Como resultado de esta dinámica, la democracia deja de ser vista por los ciudadanos como un sistema para la toma de decisiones colectivas o como un espacio de participación en asuntos de la vida pública, para convertirse, como lo denominara Joseph Schumpeter

(1942), en un “caudillaje competitivo”, es decir, un sistema donde los políticos compiten por la mayor cantidad de los votos para alcanzar el poder. Pero convertir a la democracia en una competencia mercantil tendrá una consecuencia importante: el grupo más interesado y dispuesto a invertir mayores recursos suele ser el primero en querer cambiar las políticas en su beneficio y a costa de sus competidores ya sean políticos, económicos, culturales, etcétera. En este escenario, las campañas electorales y la misma elección de los gobernantes dejan de ser vistas como un ejercicio de deliberación pública para convertirse en estrategias comerciales donde los candidatos y partidos presentan “productos” a través de promesas y eslóganes llamativos que llevan a las personas (vistas como consumidores) a comprender que, en la *democracia neoliberal*, los intereses particulares se convierten en la única referencia válida.

El neoliberalismo al promover la concentración del poder político en élites, que colonizan a las instituciones políticas, se convierte en una de las condiciones estructurales de la actual crisis de la democracia, al dispersar y disolver el poder de la mayoría. La *democracia neoliberal* entonces implica una profunda aversión hacia la política, una desconfianza hacia la deliberación, la toma de decisiones y la acción colectiva ante las injusticias. Para impedir la expresión e influencia de la dimensión política de la democracia, el modelo neoliberal, como lo señaló Przeworski, creará una profunda desigualdad social que pondrá en riesgo la igualdad y la libertad política vía la atomización de la sociedad, es decir, ciudadanos cada vez más aislados y pasivos en su lucha por su “bienestar”, debilitando así la capacidad de acción política. ¿Qué opciones de acción colectiva tenemos en este escenario? Veamos.

3. Democracia Ascendente

En las democracias contemporáneas se ha enquistado una paradoja, a saber: el modelo económico que permitió su consolidación y florecimiento, ahora se ha convertido en su principal enemigo pues, en su dimensión neoliberal, socava los fundamentos políticos de libertad/igualdad al disolver

la participación colectiva y fomentar la individualidad. Ello es así porque en la *democracia neoliberal* se tiende a relegar los problemas sociales para favorecer el “desarrollo económico” de los individuos, aunque en realidad los gobiernos estén beneficiando a los grandes capitales para ampliar su poder de decisión y minimizar el de la mayoría. Para “maquillar” estas políticas que profundizan las desigualdades, la *democracia neoliberal* argumenta que cada persona puede encargarse de su propia seguridad y bienestar vendiendo así la idea de la libertad de elección y de superación en una sociedad que, sin embargo, no tiene un piso parejo.

En términos democráticos, las directrices neoliberales despolitizan las cuestiones de justicia social, en tanto que el Estado no asume un rol activo en la redistribución de la riqueza o la nivelación de las desigualdades y, por lo tanto, la persona se aleja de la participación en la toma de decisiones colectivas por tener que asumir “libremente” la responsabilidad de su bienestar. Pero, como se presentó en el primer apartado de la mano de Bobbio, la teoría democrática tiene a la participación como un punto clave para la salud democrática, pues a través de ella la población puede hacerse escuchar por sus representantes para la satisfacción de sus necesidades y la resolución de sus demandas. En el marco de una *democracia neoliberal*, que nos confina a la sobrevivencia de nuestro espacio privado, cómo o dónde encontrar este tipo de participación en una sociedad precarizada. A través de los colectivos de Madres Buscadoras, como ejemplo de la idea de *democracia ascendente*, trataremos de responder esta pregunta.

Para explicar el surgimiento e importancia para la democracia de colectivos como el de las Madres Buscadoras, es necesario comenzar con el fenómeno de la desaparición forzada; el delito que se comete, cuando un servidor público por sí mismo o a través de un tercero con quien tiene algún tipo de acuerdo, convenio o apoyo, o un grupo criminal, privan de la libertad a una persona o a un grupo de personas. Como término jurídico y político, la desaparición forzada surge a partir de las experiencias latinoamericanas del último tercio del siglo XX cuando las dictaduras, a través del ejército o grupos paraestatales, llevaron a cabo esta práctica como una estrategia de eliminación del “enemigo interno”, es decir, grupos oposi-

tores o críticos al gobierno bajo el pretexto de la amenaza “comunista” durante la Guerra Fría.

En el caso mexicano las desapariciones forzadas datan de finales de la década de los sesenta del siglo pasado con casos como la represión estudiantil a partir de 1968, el desigual combate a las fuerzas armadas de Lucio Cabañas y la desaparición, por parte de agentes de la extinta Dirección Federal de Seguridad, del activista Jesús Piedra Ibarra en 1975. Pero la actual crisis de personas desaparecidas comenzó en 2006 con la llamada “guerra contra el narcotráfico” iniciada por el expresidente Felipe Calderón. Las acciones de combate por parte del ejército y otras corporaciones armadas del Estado contra diversos carteles comenzaron a afectar a la población civil en tanto que ésta se veía atrapada entre ambos fuegos y sin ningún tipo de protección. Esta situación comenzó a disparar la cifra de desapariciones forzadas por múltiples factores, entre ellos: disputas territoriales entre los grupos del crimen organizado, negligencia por parte de las fuerzas estatales al momento de realizar los operativos y diferenciar entre delincuentes y población civil, complicidad entre fuerzas estatales y carteles, pero sobre todo por la negligencia del Estado para realizar la búsqueda y ubicación de las personas desaparecidas. Como consecuencia de esta guerra, en el año 2022 México tenía a más de 100,000 personas oficialmente desaparecidas.

Será entre 2007 y 2009 que nacen los primeros colectivos de personas que buscan a sus familiares desaparecidos, al percatarse que las desapariciones se están dando como un fenómeno incluso al margen de la guerra entre el ejército y los grupos del crimen organizado. Estos colectivos surgen como respuesta ante la incompetencia e indiferencia de las instituciones encargadas de la búsqueda de las personas desaparecidas, por lo que sus actividades consisten en recorrer a pie territorios dentro y fuera de sus estados de origen, en los que se tiene conocimiento de que los cuerpos suelen ser arrojados; y ante eso mantienen la esperanza de identificarlos y devolverlos a sus familiares. Un caso particular para destacar es la organización Madres Buscadoras de Sonora A. C., fundada por Cecilia Patricia Flores Armenta a partir de la desaparición de su hijo Marco Antonio. Al no existir algún

colectivo de búsqueda en Sonora, Cecilia decide crearlo para comenzar la búsqueda de su hijo e involucrar a otras madres en la misma situación, así como para realizar activismo y divulgación del problema. Luego de seis años de haberse creado, el colectivo cuenta con cerca de 3 mil madres que buscan y apoyan en la localización de los desaparecidos. Con una varilla de metal como principal objeto para la búsqueda de los cuerpos, estas madres se dividen en grupos pequeños recorriendo a pie grandes distancias dentro del estado de Sonora y, a pesar de estas condiciones precarias con las que realizan su labor, han logrado encontrar múltiples fosas con restos humanos dentro de su estado y zonas aledañas.

La desaparición de personas no debe ser vista como un efecto colateral de una estrategia de “seguridad nacional” por parte del Estado mexicano; por el contrario, debe ser tipificada como delito de lesa humanidad porque, al tener su origen en acciones del Estado, se considera una “estrategia represiva sistemática [de] intimidación efectiva, en la implementación del terror que produce el que no hay cuerpo, que no hay lugar en dónde se le pueda ubicar, es ‘un desaparecido’.” (Dutrénit, 2022, p. 183)

Otra categoría que nos puede ayudar a analizar esta problemática y dimensionar la importancia de las madres buscadoras para la democracia es la de “muerto sin sepulcro” que puede entenderse como una “Violencia continuada que sufre un cuerpo después de muerto ante la ausencia de cuidados que cualquier ritual funerario prodiga” (Moreno, 2022, p. 537). En el contexto actual mexicano de violencia e indiferencia de las autoridades por lo colectivo, la categoría de muerto sin sepulcro destaca el hecho de que aquella indiferencia infunde entre la población miedo y terror al arrebatarles la posibilidad de cuidar a sus muertos al eliminar el carácter social de su desaparición o muerte pues, sin un cuerpo al cual darle un ritual de significación y despedida, el objetivo es determinar que hay vidas que no merecen ser lloradas, que no merecen ser parte de la sociedad y sus rituales... de ahí que sean desaparecidos, depositados en fosas clandestinas, que se prohíba su búsqueda o que se amontonen en las morgues hasta que no puedan ser identificados. En el marco de la *democracia neo-*

liberal, empeñada en fragmentar los esfuerzos colectivos y el bien común, la búsqueda de personas desaparecidas

algunas oficiales con distintas estrategias y otras ciudadanas ante la desesperación por la inacción, como ocurre en el caso mexicano, están impregnadas por una significación muy fuerte y lacerante en el día a día para los familiares y personas cercanas a la víctima. (Dutrénit, 2022, p. 185)

Las personas desaparecidas/los muertos sin sepulcro se presentan entonces como expresión de barbarie de una *democracia neoliberal* que, primero, diluye las posibilidades de acción colectiva y termina por desaparecer a quienes ha categorizado como personas que no merecen un lugar en la sociedad ni siquiera en su muerte. Por su parte, los colectivos de madres buscadoras lucharán contra aquel sistema intentando “encontrar el cuerpo de sus seres queridos para desactivar en ellos los sentidos impuestos por los perpetradores” (Moreno, 2022, p. 537). Porque con aquellas acciones de búsqueda, pueden hacer que su voz se escuche y dejar de ser víctimas pasivas ante una agresión para convertirse en agentes activos que participan en la búsqueda de la reparación del daño, la localización de sus seres queridos y la construcción de instituciones democráticas más justas.

En este sentido, los colectivos de Madres Buscadoras son la puesta en práctica de lo que aquí nombramos como *democracia ascendente*. Frente a la indolencia del Estado y de sus representantes, son las personas organizadas quienes rompen la formalidad de los derechos y las libertades para, desde abajo, ponerlos en práctica y utilizarlos como reivindicación de sus necesidades y como exigencia de la reparación de una injusticia. Estos colectivos constituyen un claro ejemplo organización comunitaria que, al coordinar esfuerzos, compartir saberes, recursos y metodologías, intervienen políticamente contribuyendo a que sea posible un cambio no sólo en su entorno sino en la sociedad en general, además de que sirven como ejemplo de organización y acción para otros ciudadanos que tengan demandas o problemáticas similares.

Si la democracia requiere una ciudadanía activa, informada y crítica las Madres Buscadoras son uno de nuestros mejores ejemplos para argumentar que se puede romper el ciclo de una *democracia neoliberal* que nos encierra en nuestro “bienestar”. Su caso potencia la dimensión participativa de la democracia, pero no lo hace desde arriba, es decir, por las vías que los gobiernos imponen, por el contrario, al ser motivadas por una problemática que les afecta a ellas y sus familias, con su activismo están contribuyendo a la creación de una democracia que se construye desde abajo y que busca ascender sus reivindicaciones y exigencias al conjunto de la sociedad en pos de resolver una problemática que es pública, es decir, algo que nos afecta a todos por igual aunque en diferentes niveles.

La inacción e indiferencia del Estado nos vuelve a situar en la crisis de la democracia representativa, ya sea porque los representantes hacen oídos sordos ante los reclamos o, en el marco de la *democracia neoliberal*, porque la indiferencia se convierte en política pública que deja a las personas a merced de diversas fuerzas e indefensas frente a la violencia estatal o delictiva. Ante una situación así cualquier teoría ideal de la democracia se vuelve ingenua, pues no es posible pensar que se cumplirá el ideal de la participación por parte de personas bien informadas, preocupadas por el bien común y organizadas para ejercer sus derechos cuando su principal preocupación es la sobrevivencia a la violencia o a la carencia.

En este marco de “necropolítica” donde, siguiendo a Mbembe (2012), la vida está subordinada al poder de la muerte a través de contextos de marginación, precariedad y exclusión que son inherentes a lo que aquí se denomina *democracia neoliberal*, se presenta como casi imposible la realización del ideal de ciudadano responsable y activo en política, defensor de sus derechos y libertades y con la agencia necesaria para resolver problemas colectivos. Sin embargo, en un México de violencia generalizada, en el que la desaparición forzada y el continuo hallazgo de fosas clandestinas sumergen al país en una grave crisis humanitaria, los colectivos de Madres Buscadoras nos dan una lección de *democracia ascendente*, es decir, de una democracia en la que se cumple el ideal de que el poder está en el pueblo, pues éste lo ejerce desde abajo a través de la participación

política en función de sus necesidades, exigencias y reivindicaciones para la creación de una sociedad justa.

Referencias

- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2000). *Capital económico, capital cultural y capital social*. Bilbao, Desclée de Brouw
- Bovero, M. (2002). *Una gramática de la democracia contra el gobierno de los peores*, Madrid, Editorial Trotta.
- Dutrénit, S. (2022) Desaparición Forzada. En Pereda, C. (Ed.), *Diccionario de Injusticias*, p. 185. México, Siglo XXI Editores-UNAM.
- Fraser, N. (2024). ¡Contrahegemonía Ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo. México, Siglo XXI Editores.
- Friedman, M. (1962). *Capitalismo y libertad*, USA, University of Chicago Press.
- Harvey, D. (2007). *Una breve historia sobre el neoliberalismo*, Oxford, Oxford University Press,
- Hayek, F. (1982) Los principios de un orden liberal. *Estudios Públicos*, (6), pp. 179-202.
- Hayek, F. (1995). *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial.
- Keynes, J. (2022). *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, A., (2012). Necropolítica, una revisión crítica. En H. Chávez Mac Gregor (Coord.), *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*, pp. 131-139. Ciudad de México, MUAC-UNAM.
- Moreno, J. (2022) Muerto sin sepulcro, en Pereda, C. (Ed.), *Diccionario de Injusticias*, p. 537. México, Siglo XXI Editores-UNAM.
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Argentina, Siglo Veintiuno Editores.
- Przeworski, A. (2022). *Las crisis de la democracia ¿adónde pueden llevarnos el desgaste institucional y la polarización?* Argentina, Siglo Veintiuno Editores.
- Schumpeter, J. (1942). *Capitalismo, socialismo y democracia* tomo 2, Barcelona, Editorial Orbis.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- Tejada, C. (2006). *Liberalismo, neoliberalismo y democracia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Instituto de Investigación de Ciencias Sociales.

II. DOSSIER

Apuntes sobre la concepción de la historia en Kant

Notes on the conception of history in Kant

Clara Martínez Molina*
Universidad Anáhuac México

Resumen

En el ámbito de la experiencia la compatibilidad entre virtud y felicidad requiere zanjar distintos obstáculos sociales, como la construcción de un orden civil que garantice “de manera efectiva” la justicia social; para saber qué debemos hacer no es necesario apelar a un fin material determinado, basta con la ley moral; sin embargo, de la aplicación de la ley moral surge un fin comunitario, que consiste en la construcción de naciones, instituciones y leyes justas que garanticen la paz y el quiliasma de la historia; la evolución histórico espiritual de la humanidad coincide con su progreso moral.

Palabras Clave

ley moral, esperanza de felicidad, progreso, paz e historia.

Abstract

In the realm of experience, the compatibility between virtue and happiness requires overcoming various social obstacles, such as the construction of a civil order that effectively guarantees social justice. To know what we should do, it is not necessary to appeal to a specific material end; the moral law is sufficient. However, from the application of the moral law, a communal end emerges, which consists of the construction of just nations, institutions, and laws that guarantee peace and the chiasm of history. The historical-spiritual evolution of humanity coincides with its moral progress.

Keywords

moral law, hope for happiness, progress, peace and history.

* Maestra en Filosofía por la UNAM, sus intereses principales son temas que vinculan la ética y la religión; especialmente, la filosofía práctica de Kant.

La historia de la Naturaleza empieza, por consiguiente, con
bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con *mal*,
pues es *obra del hombre*

Immanuel Kant. Filosofía de la Historia

Diversas y profundas cuestiones están implicadas en el tema de la violencia, por ejemplo, la constitución del ser humano, el principio o la configuración de la historia y la construcción de la sociedad y de la política; desarrollar cada una de estas vertientes requeriría su propio estudio; por esto, únicamente presentamos el esbozo de algunas ideas de Kant que pueden resultar interesantes para comprender este hondo problema que bien puede significar el peor abismo de la razón.

Para algunos estudiosos, Kant se concentró con mayor determinación en la problemática filosófica de la historia en el contexto de la polémica con Herder;¹ como se sabe, Herder fue alumno afecto del filósofo; sin embargo, la publicación de: “Idea de una historia universal en clave cosmopolita” en 1784, aunada a la edición de la reseña crítica “Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad” de 1785, generó entre ellos un desacuerdo irreconciliable, con mayor encono por parte de Herder.

Grosso modo, mientras Kant admite que el ser humano necesita de un señor que acote su libertad para evitar que cause daño a sus semejantes; para Herder, si el hombre necesitara de un amo, estaríamos frente a un animal irracional, ante una bestia. Asimismo, en opinión de Kant la constitución del Estado y de la sociedad ponen fin al salvajismo original, de la violencia y la discordia se pasa a un estado pacífico que permite la cons-

¹ Este autor (Lapalma, 1980, p. 111-148; vid. p. 116 y ss.) explica que, con anterioridad a la polémica sobre la historia, Herder expresaba desagrado por la *Primera Crítica*, la consideraba dogmática y fruto de la vanidad; pero la probabilidad de que Kant leyera el manuscrito de Herder poco antes de la publicación, a través de una copia que le habrían proporcionado los editores Hartknoch y Hamann, hizo pensar que el artículo de Kant (2004) fue editado simultáneamente, sólo para refutar de antemano a Herder. Ciertamente, algunos puntos de vista de Herder son desmesurados; por ejemplo, sin más, parte de una *perspectiva cósmica* para ubicar al ser humano en un lugar específico con respecto a otros habitantes de los planetas del sistema solar, y del universo, con quienes compartiríamos una meta. A pesar de los comentarios puntuales que Kant presenta en este texto, se dirige a Herder con absoluto respeto y cortesía.

trucción de relaciones humanas cordiales; mientras que para Herder, el estado originario del ser humano es la bondad y los vínculos sociales son naturales; asimismo, para Kant la guerra, cuya raíz consustancial es la insociable sociabilidad, apremia a la humanidad a progresar; Herder sostiene que el estado nato del ser humano es la paz (Lapalma, 1980, p. 117)

Sin embargo, más allá de las diferencias de pensamiento entre Kant y Herder, los filósofos han examinado distintos modelos históricos de metas finales; en efecto, Platón (2005, libro VIII, 543a-569c) inaugura una tradición que tendrá hondas repercusiones al trazar una secuencia histórica que inicia en la edad de oro, en la que la vida fue buena y sencilla, luego, la fase de decadencia en la que la humanidad sufre perversión y deterioro; posteriormente, sobrevendría la República ideal, que emularía la bondad del mundo inteligible.

Aunque desde Platón hasta Marx podemos encontrar distintas modalidades de interpretar el principio, la dirección y el final de la historia, únicamente existen dos formas esenciales de comprender el comienzo: como un estado de violencia y caos, producto de la primigenia agresividad humana, o como un estado de convivencia pacífica, consecuencia de la bondad natural del ser humano. Lo mismo ocurre con la fase final, podría llegarse a la construcción de un Estado autosuficiente, que llegue al culmen de su perfección, que, por esto mismo, no requiera de cambios ulteriores; la segunda opción es la construcción artificiosa de un Estado que mediante ensayo y error avance paulatinamente hacia la mejor convivencia.

Ahora bien, en nuestra opinión, la tercera pregunta del *Canon de la razón pura*, aunada a la solución de la *tercera antinomia de la razón práctica*,² hizo brotar dificultades complejas que ya anunciaban la unión

² La existencia basada en la virtud es honrosa y excelsa; sin embargo, ser virtuoso no implica ser feliz; así como la felicidad no conduce ineludiblemente a la virtud; dichos términos carecen de identidad lógica; desde la antigüedad la relación proporcional entre virtud y felicidad constituye un problema esencial, tanto de la tradición judeo-cristiana, como filosófica; de ningún modo Kant podía soslayar este hondo problema situado en la raíz de la reflexión ética y religiosa; por esto, su objetivo central en la *Dialéctica de la razón pura* es responder cómo puede ser prácticamente posible la unión de la moralidad (sistema necesario de todos los fines) con la felicidad (sistema de fines contingentes); es decir, la realización en el mundo del *bien supremo*; el proyecto íntegro de Kant comprende la parte deontológica, formalista y universalista; o fundamentación de la moral; y la solución del bien supremo; seguida necesariamente de la teoría de los postulados. Efectivamente,

necesaria entre ética e historia; es decir, aunque Kant no fue ajeno a influencias ni a las ideas de su tiempo, también es cierto que su sistema siguió un rumbo particular y progresivo.

Para el filósofo es indudable que ética e historia se complementan; desde que nacemos pertenecemos a una comunidad, existimos integrados en un cuerpo social; además, nuestra condición humana, capacidades y vínculos sólo pueden realizarse en sociedad; pero también es donde estamos expuestos a los mayores peligros y sufrimientos; asimismo, las sociedades y los Estados son deficientes al momento de proveernos de lo necesario para vivir seguros y felices; por esto, en el ámbito de la experiencia la compatibilidad entre virtud y felicidad requiere zanjar distintos obstáculos sociales; por ejemplo, en una comunidad donde no exista un orden civil que garantice “de manera efectiva” la justicia social, es sumamente probable que las personas virtuosas sean inmoladas; virtud y felicidad pueden coexistir en el mundo sólo mediante un orden civil justo, en donde las personas estén protegidas por las leyes e instituciones.

Asimismo, las acciones que se ajustan a la moralidad o a la legalidad se vuelven predecibles, por tanto, la persona cuyo comportamiento respete

para Kant la moralidad y la felicidad tienen que formar un único sistema porque la felicidad debe ser distribuida en proporción a la moralidad; el deber surge por la valoración absoluta de un fin en sí; dado *a priori*, que determina la voluntad; este fin es el ser racional en sí mismo; objeto de respeto, aunado a su plena realización (que consiste en que todo ser racional alcance la felicidad proporcional a su honradez); de lo contrario, actuar moralmente y albergar esperanza designarían conductas irracionales. Kant reconoce que la búsqueda de felicidad constituye un impulso natural, pero, en la acción correcta o justa; por esto, en su opinión, saciar el deseo permanente de felicidad sólo requiere sagacidad: “destreza en el uso de los medios respecto al fin universal de los hombres”; así, la felicidad no puede proporcionar regla *a priori* alguna para discernir problemas morales; sólo, la relación formal entre la facultad de desear y la representación personal de la felicidad, provee de una norma adecuada para disfrutar de ella; un autor contemporáneo resume esta idea: “Si hago algo para ser feliz, no puedo saber si realmente estoy haciendo lo que debo, y si sólo hago lo que me garantiza la felicidad, corro el peligro de hacer muchas cosas que no debiera”. Así pues, como la felicidad no es absolutamente buena en todos los casos y su contenido se encuentra empíricamente condicionado; tiene que sujetarse a la ley moral; en este sentido, la felicidad es la satisfacción de nuestros propios fines y la virtud la manera de ordenar las máximas que los determinan; la felicidad no constituye el fundamento de la virtud, pero, una disposición virtuosa sí es causa eficiente de la felicidad; o por lo menos, tiene que serlo.

Cfr.: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura; De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto del bien supremo*, 195,200, 203, [113]; *Lecciones de ética*, pp.41-42; 55 y 77; y Bowman, C. (2003).. vol. 28, pp. 45-63.

la ley se convierte en “presa fácil de sus congéneres”; aún más, como la virtud exige confianza y apertura al prójimo, se acentúan la vulnerabilidad e indefensión, quedando a merced de las intenciones de los otros.

Por otro lado, Kant (2001 [1793]) explica que para responder qué debemos hacer no es necesario apelar a un fin material determinado, basta con la ley moral, o *condición formal del uso de la libertad*; sin embargo, de la aplicación de la ley moral sí surge un fin, porque: “a la razón no le es indiferente el resultado de nuestro obrar bien, ni hacia dónde podríamos enfocar todos nuestros esfuerzos” (p. 23).³

Desde una perspectiva ontológica, mientras conservemos la existencia, el albedrío añade al pensamiento de la acción en curso alguna meta o proyecto determinado para orientarse y abrirse al futuro; es la pregunta por el sentido, hacia dónde y para qué trabajar.

Esto corresponde con la libertad que, en su aspecto interno, tiene como objetivo el *móvil* de las acciones del agente; en el externo, la coincidencia de la acción con la ley; pero, también es *movimiento a la totalidad*, anhelo de completud, que se realizará por el esfuerzo conjunto y persistente de la humanidad. Desde la visión de Kant, el cumplimiento de la ley moral producirá felicidad en el mundo, porque la consumación del bien supremo tiene la *primacía*, en tanto orden irrestricto de la razón pura práctica: de la razón íntegra, en la subordinación de todas sus facultades;⁴ así, en el primer fundamento determinante de su quehacer tiene un *interés* práctico que consiste en la determinación de la voluntad libre y en el fin último de la existencia o bien supremo.

La fundamentación del deber moral se consuma con la realización del bien supremo, en el *principio teleológico* o *fin final* (Endzweck), que orientará la esperanza de felicidad individual e histórica; por esto, algunos pensadores se refieren a la realización del bien supremo como “imperativo categórico material” (Vilar, 1989, pp. 117-133); diversos pasajes confirman el punto de vista de Kant al respecto; por ahora, a manera de introducción, deseamos citar el célebre § 87 de su *Crítica del Juicio* (2013):

³ Cfr.: *Prólogo* a la primera edición, 1793.

⁴ CRPR. *Del primado de la razón práctica en su enlace con la especulativa*. 215-216, [120].

La ley moral, como condición formal de la razón en el uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de fin alguno como condición material; pero, sin embargo, nos determina también, y ello *a priori*, un fin final que nos obliga a perseguir, y ese fin final *es en el mundo el más alto bien* posible mediante libertad. La condición subjetiva bajo la cual el hombre (y, según todos nuestros conceptos, también todo ser racional finito) se puede poner un fin final bajo las anteriores leyes es la felicidad.

Por consiguiente, el bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la *felicidad*, bajo la condición subjetiva de la concordancia del hombre con la ley de la *moralidad*, como lo que le hace digno de ser feliz.

La realización del bien supremo establece el imperativo de la felicidad; pero, el supremo bien moral no se cumple únicamente por el esfuerzo individual, requiere del *trabajo de una larga serie de generaciones*; por esto, Kant (2006 [1784], pp. 39-41) afirma que los seres racionales tienen el fin comunitario de promover el bien supremo en el mundo, de *conformar un todo en orden al mismo fin*; esto no se circunscribe a un reino invisible, se refiere a la construcción de naciones, instituciones y leyes justas que personifiquen el bien supremo, garanticen la paz y *el quiliasmo de la historia*; el sentido último de la moralidad se vincula necesariamente con el propósito que otorga sentido a la existencia individual y colectiva:

[...] un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (el objeto que él tiene o debiera tener), un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse. Así, para la Moral, en orden a obrar bien, no es necesario ningún fin; la ley, que contiene la condición formal del uso de la libertad en general, le es bastante. De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá*

de este nuestro obrar bien, y hacia qué —incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder— podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello. (Kant, 2001, [1793])⁵

El bien supremo provee de *un fin final* objetivo a la voluntad, no es indeterminada o vacía porque ordena instaurar el *Reino de Dios en la tierra*; en este sentido, la historia es una interacción de libertades que tienen el deber de construir esa totalidad cosmopolita en el mundo. La evolución histórico espiritual de la humanidad coincide con su progreso moral, con la mejor comprensión y aplicación de la libertad; por lo anterior, la problemática ética hace necesaria la integración del sistema histórico, político y jurídico; justamente, en la siguiente reflexión Kant sintetiza el contenido de su filosofía de la historia:

El hombre alcanza realmente su destino natural, o sea, el despliegue de sus talentos, por la coerción social. Hemos de esperar que alcance también todo su destino moral por medio de la coerción moral. Pues todos los gérmenes de lo moralmente bueno, cuando se desarrollan, sofocan los gérmenes físicos del mal. Mediante la coerción social se despliegan todos los gérmenes sin discriminación. Este es el destino de la humanidad, pero no del individuo, sino de la totalidad. Aquí tienen que darse siempre las diferencias del orden, pero también el máximo de la suma.

El reino de Dios sobre la tierra: este es el último destino del hombre. Desea: que venga tu reino. Cristo lo ha invocado; y no ha sido entendido; pero el reino de los curas no erige en nosotros el Reino de Dios (Kant, 2015, XV 2, 608-609, nr. 1396.)

Así pues, los fines históricos se determinarán según el destino natural del ser humano, que consiste en un progreso permanente y terrenal, has-

⁵ Cfr. Prólogo a la primera edición, 1793, p. 23.

ta el establecimiento de una sociedad mejor, libre y justa (jurídicamente ordenada).

Ahora bien, la pregunta obligada es: ¿cómo enhebrar el hilo para asignarle un sentido a la historia?

En primer lugar, para Kant (2006 [1784]) las acciones humanas voluntarias pueden explicarse tal como los fenómenos naturales, porque ambos están determinados por leyes mecánicas universales; suponiendo esta simetría, la historia puede narrar esas manifestaciones humanas y hacerlas comprensibles, mostrar su curso regular, la dirección uniforme de la especie humana; en este sentido, la historia será el “*escenario de la libertad humana en grande en el que podemos descubrir un curso regular, a pesar de que las causas inteligibles de lo que ocurre puedan yacer profundamente ocultas*” (p. 33 y ss); así como los ríos siguen un cauce natural, el “juego de la libertad sigue un curso regular”, un proceso ininterrumpido.

Pero, como todo lo que remite al ser humano es cambiante y transitorio Kant se refiere a la *esperanza de descubrir en la historia un curso regular*; a partir de ahora, la esperanza constituye un fundamento que otorga sentido a la historia, pues: “cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales” (2006 [1784], p. 34). Puestas en perspectiva, las acciones humanas constituyen una serie amplia en la que se observa orden, regularidad y progreso continuo; como ejemplo, “los matrimonios, nacimientos y defunciones” considerados particularmente, como acciones voluntarias libres, especialmente los matrimonios, parecen no estar sometidos a ninguna ley que permita calcular su cantidad total; del mismo modo, en estos fenómenos operan aspectos irregulares e impredecibles; pero, tomados como acciones de toda la especie, como series enteras, tal como son consignados en los registros anuales, parecen responder a necesidades estadísticas, que se producen conforme a leyes de la naturaleza, “como series uniformes ininterrumpidas”; como si la relación entre la voluntad humana y la facticidad de sus efectos estuviese mediada por la operación de un *plan natural*, de tal modo que:

“la relación estadística sería la instancia de subsunción de la libertad al plan de la naturaleza” (Rojas, 2008, p. 104, nota 191).

Kant (2006 [1784]), añade:

Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo —como un hilo conductor— la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajar en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco. (p. 34)

Aunque, “separadamente” cada individuo persiga sus propios afanes particulares, distintos y opuestos, como especie sigue el plan de la Naturaleza, incluso, inconscientemente, sin proponérselo.

De igual manera, lo que hace difícil concebir una historia con sentido, adecuada a un plan, es que nuestro comportamiento difiere del resto de los animales gregarios, como hormigas, abejas, etc., no es plenamente racional, pero tampoco, puramente instintivo:

Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo —como animales— ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la Humanidad conforme a un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores). Al filósofo no le queda otro recurso —puesto que no puede presuponer en los hombres y en su actuación global ningún *propósito* racional *propio*— que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los

planetas a leyes determinadas y, posteriormente, a un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza (Kant, 2006 [1784], pp. 35-37).

Así, como es imposible presuponer en los seres humanos y en sus acciones un propósito racional circunscrito, el único recurso viable para el filósofo que quiere comprender “ese absurdo decurso de las cosas humanas”, la historia, es: “intentar descubrir una *intención de la Naturaleza*” (Kant, 2006 [1784]), p. 36), un *plan de la Naturaleza* que conduzca a la humanidad como especie.

Efectivamente, para trazar una *historia con sentido* se requiere un *hilo conductor*, y Kant lo encuentra en la *doctrina teleológica de la Naturaleza*, en el *principio de finalidad*, que se opone al azar; pues, si observamos externa e internamente la estructura de los animales, incluso de las plantas, comprendemos que cada elemento constitutivo, cada característica, desempeña una función específica: “*Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin*” (Kant, 2006 [1784], p. 37); no existen órganos inútiles, ni características gratuitas, de hecho, los rasgos innecesarios tienden a desaparecer; Kant (2006 [1784]) hace ver que de renunciar a este principio: “*ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar un desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón*” (p. 37).

En este sentido, un órgano inútil o una disposición que no realice su función representa una contradicción; así, el principio teleológico constituye la primera aplicación de la razón a la naturaleza, que proporciona múltiples ejemplos de la finalidad en los seres vivos y permite comprenderla como algo ordenado y regular, no arbitrario; esto supone la posibilidad de una acción según causas finales, no mecánicas.

Por lo que respecta al ser humano: “*todas sus disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo*” (Kant, 2006 [1784], p. 38), la característica esencial que ha hecho posible la permanencia de la especie

humana es la razón que, para perfeccionarse, requiere mundología: “tanteos, entrenamiento e instrucción”; sin embargo, antes de lograr un estado óptimo y pleno del uso de la razón, nos sorprende la muerte, cortando de tajo todos nuestros planes y aspiraciones; de aquí que sea necesario “una serie interminable de generaciones” (Kant, 2006 [1784], p. 38) que, mediante su arduo esfuerzo, producirán el desarrollo y mejoramiento de nuestra especie, hasta el grado en que se cumpla la intención de la Naturaleza; si esto no se realizara, las disposiciones naturales con las que hemos sido provistos carecerían de sentido; incluso, todos nuestros propios principios prácticos, junto con el de la sabiduría de la Naturaleza, serían absurdos:

[...] la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo suprimiría todos los principios prácticos y haría sospechosa a la Naturaleza —cuya sabiduría tiene que servir como principio en el enjuiciamiento de cualquier otra instancia— de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre”. (2006 [1784]), pp. 38-39)

En el ser humano la acción teleológica se hace evidente en la medida que es capaz de actuar racionalmente por la representación de fines; así, al proveerle de razón, la Naturaleza más que interesarse en su comodidad, antepuso su *autoestimación racional*, de forma que “*se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar*” (Kant, 2006 [1784]), p. 40); por consiguiente, toda la felicidad posible será trabajo y mérito suyo; la naturaleza le otorgó al ser humano razón para subsistir, hasta los obstáculos que enfrentó lo llevaron a fortalecerla.

Ahora bien, mientras la tendencia natural instintiva se expresa de forma plena en cada individuo, la razón alcanzará su desarrollo pleno en la especie; desde esta perspectiva natural, el individuo tiene un destino temporal, mientras que el destino colectivo de la especie, “el relevo generacional”, es perenne; *la especie es inmortal* y “debe conseguir a pesar de

todo consumir el desarrollo de sus disposiciones” (2006 [1784]), p. 41), de las facultades regidas por la razón; por todo esto, se puede decir que *en la historia la naturaleza se une a la libertad mediante la razón*. En su último libro Kant reitera:

Antes que nada hay que observar que en todos los demás animales abandonados a sí mismos consigue cada individuo realizar su destino entero, mas entre los hombres acaso el género: de suerte que la especie humana sólo por medio de un progresar en una serie de innumerables generaciones puede elevarse hasta la consecución de su destino; progresar en que el fin seguirá siendo siempre algo en perspectiva, mientras que la tendencia a este fin último, aunque pueda ser frecuentemente estorbada, no podrá volverse nunca totalmente retrógrada.⁶

En otra reflexión también podemos leer:

Cabe considerar como el fin de la Naturaleza que cada criatura alcance su destino desarrollando todas las disposiciones de su naturaleza y, ciertamente, no sólo la *species*, sino también cada *individuum* cumpla finalmente con su pleno destino. Entre los animales esto es logrado por cada individuo sin mediación alguna, más entre los hombres sólo lo alcanza la especie a través de una larga serie de generaciones y, a la postre, cada individuo por medio de éstas.

¿En qué consiste este destino? 1) En el desarrollo de todas las disposiciones naturales como una criatura racional gracias al cultivo de sus talentos. 2) En ser libre no solamente ante sí, sino en la sociedad gracias a la más perfecta disciplina de su libertad mediante leyes. 3) En ser feliz en tanto que él mismo sea el artífice de dicha/felicidad y ésta se base en principios acordes con lo universalmente mejor. (Kant, 1991, p. 118)

⁶ Cfr.: Kant, *Antropología en sentido pragmático*, “La característica antropológica: El carácter de la especie”, [324], p. 237.

En suma, la naturaleza completa puede pensarse como “sistema de fines”, posible por la existencia de un fin final que subordinaría la totalidad, pero, como dentro de la naturaleza todo está condicionado, ese fin final tendrá que buscarse fuera, en algo incondicionado; como en el imperativo moral, que ordena realizar algo a pesar de los condicionamientos empíricos; y, tal como explica el filósofo Juan Cruz, las acciones son históricas, “no cuando están sometidas horizontalmente al poder determinante del mecanismo causal, sino cuando se relacionan verticalmente a un origen ideal y aparecen como fin realizado conforme a una idea de la razón” (Cruz, 1985, pp. 197-261)⁷; así pues, la consideración teleológica de la naturaleza, no determinada completamente por leyes causales-mecánicas, sino por fines, además de proporcionar un hilo conductor que asigna un sentido a las acciones libres, para que la historia no sea un compendio inconexo de maldad y locura, permite unificar el mundo empírico y el inteligible.

Aunado a esto, Kant presenta un postulado práctico fundamental, *el decurso asintótico de la historia*, que la prescribe como camino infinito, hacia un destino inalcanzable, porque es “un incesante despliegue de las disposiciones naturales que se encuentran orientadas a un mejor uso de la razón” (Rodríguez, 1991, p. 25) y de la libertad; cuando la humanidad se esfuerza y persevera para aproximarse a dicho horizonte utópico, progresa; pero, este desarrollo nunca se verá consumado; en este sentido, estamos frente a una “meta ucrónica” (Rodríguez, 1991, p. 25).

Comprender la historia de la humanidad de conformidad con un fin no es ficción, sino una forma de pensar aquello que *todavía no* se alcanza, que falta por mejorar. Trabajar por el bien, la justicia, la paz, etc., constituye un deber, a pesar de que su perfecta realización en el mundo no sea inmediatamente posible; lo significativo es que, durante este proceso infinito, la humanidad va mejorándose a sí misma y su entorno social; por esto, Kant se refiere a una conformación paulatina del “reino de Dios en la tierra” o “Destino final del ser humano”, que sólo podrá ser alcanzado por

⁷ Cfr.: b) El régimen finalista de todas las disposiciones naturales, p. 228.

la humanidad en su conjunto; parte de la satisfacción estará en recorrer el camino, en progresar hacia la meta, en ir transformando positivamente el mundo, como legado para quienes están por venir; tener presente la meta otorgará orientación y fuerza, pero no fecha de llegada, pues siempre surge algo que demora y obliga a abrir un nuevo camino.

Ahora bien, el medio que utiliza la Naturaleza para garantizar el desarrollo de nuestras capacidades es el *antagonismo*, o *insociable sociabilidad* (Kant, I. (2006 [1784]. Cuarto principio, p. 43-44).

tal concepto hace referencia a la inclinación esencial que poseemos de vivir en sociedad, pero, inseparable de la hostilidad subyacente que produce el deseo natural de *individualización*, de satisfacer las necesidades propias e intereses egoístas, de vivir según las propias reglas, de hacer lo que uno quiera, sin que nos importen las necesidades, ni los derechos ajenos. Kant (2006 [1784]), explica:

esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura [...] de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así van formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando en el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito moral. (p. 44)

La comunidad hunde su raíz en la sociabilidad, que contribuye a la formación del Estado; la insociabilidad expresa el arraigo natural a la individualidad, egoísta e interesada, del ser humano, su afán de poder y posesión. A pesar de los conflictos que esto genera, también hace que las disposiciones humanas despierten y se transformen positivamente, moralmente. Por la oposición de estas dos tendencias se supera el conformismo y una vida

impersonal; es tan grande el provecho que produce la insociabilidad para el progreso de la especie que la naturaleza mantiene la discordia y la eterna insatisfacción como medios para trabajar, esforzarse y superar la inercia.

Para Kant (1991), esto revela “la organización de un sabio creador”, no la mano malintencionada y tosca de un “genio maligno”; así, la Naturaleza injertó en nosotros disposiciones naturales orientadas a un mejor uso de la razón y también dispuso los “mecanismos” adecuados para desarrollar dichas capacidades; en el plano social el *antagonismo* permitió forjar la cultura, la moralidad y el orden social; en el ámbito interestatal, “una progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra como un sistema unido de manera cosmopolita” (“La característica antropológica: El carácter de la especie”, [333], p. 248).⁸

Asimismo, en el origen quedaron fijas las disposiciones humanas, pero en la historia se desarrollarán plenamente, estas capacidades son: la *disposición a la animalidad* (Kant, 2001, [1793]. pp. 43-46) o egoísmo físico, la tendencia personal y de la especie a la *conservación* que se despliega naturalmente, como ser viviente, sin intervención de la razón, expresa el arraigo de la voluntad en la individualidad; de esta misma disposición surge el impulso de propagar la especie y la necesidad de formar comunidad, de vivir en sociedad; también, la destreza de relacionarse con las cosas y con los seres vivientes; es decir, la *técnica*,⁹ que le permitió crear instrumentos, una de las causas por las que se volvió fuerte.

La segunda *disposición, a la humanidad* o egoísmo comparativo, consiste en la tendencia permanente de vivir bien y feliz; aquí se activa el antagonismo, pues el ser humano comienza a compararse con sus congéneres, está pendiente de si tienen más o viven mejor que él; no quiere ser inferior, que tengan una buena opinión de él, aunque siempre desea sobrepasarlos; la razón pragmática le ayuda a gestionar lo necesario, aprende a ejercer la prudencia, la sagacidad, a disimular sus verdaderas intenciones,

⁸ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*,

⁹ Cfr.: Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, “La característica antropológica: El carácter de la especie”, [323]-[324], p. 235-237. Kant argumenta que la caracterización del hombre como un animal racional se funda en la simple forma y organización de sus manos, de sus dedos, de su estructura, con su delicado tacto.

etc.; de este modo, la sociedad se vuelve factor de civilización, porque tiene que entablar relaciones “cordiales” para lograr sus “fines egoístas”; así, expresa su doble naturaleza, como ser viviente y ser racional.

La *disposición a la moralidad* es la facultad de actuar motivado por el respeto a la ley moral; en consecuencia, deja de ser un individuo y se vuelve *persona*; esta disposición no se basa en la naturaleza sino en la libertad, en la independencia de las inclinaciones sensibles; con esto acontece la superación del egoísmo individual y la consideración del resto como fines en sí, no sólo como medios para la propia felicidad; aquí, es considerado como ser racional susceptible de adquirir personalidad, su raíz es “la razón incondicionalmente legisladora” (Kant, 2001, [1793]. p. 45)

Estas disposiciones atribuidas a la especie son originarias y tienden al bien (Kant, 2001, [1793]. p. 46), únicamente producen vicios cuando se utilizan de forma opuesta a su *fin natural*, si ocurren *desviaciones en los fines de la naturaleza*: gula, lujuria, salvajismo, envidia, celos, rivalidad, ingratitud, alegría del mal ajeno, etc.; sin embargo, siempre tenemos la posibilidad de educarnos para integrar las disposiciones de forma adecuada; el ser humano es “susceptible y menesteroso de educación”, tanto en el sentido de la *instrucción* como de *disciplina*¹⁰, esto concuerda con “la clase a la que pertenece en el sistema de la naturaleza”¹¹; es decir, con la capacidad de *forjarse un carácter*, de “perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala”.¹² En este sentido, la razón marca una diferencia en lo humano, entre el hombre considerado en su facticidad azarosa y el ideal de humanidad al que aspira.

Ahora bien, en el quinto principio de su historia Kant (2006 [1784]) señala el problema más grande al que se enfrenta la humanidad:

¹⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, p. 237.

¹¹ Cfr.: Kant, *Antropología en sentido pragmático*, [322], p. 235.

¹² Cfr.: Kant, *Antropología en sentido pragmático*, [322], p. 235; iniciando el párrafo se puede leer: “[...] para asignarle al hombre la clase a que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se crea, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón* (animal *rationabile*), puede hacer de sí un animal *racional* (animal *rationale*); y esto le lleva, primero, a *conservar* su propia persona y su especie; segundo a ejercitarla, instruirla y educarla [...]”.

el mayor problema para la especie humana es la instauración de una sociedad civil en la que se dé la mayor libertad [...] junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad [...], *una constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola. (p. 45)

Efectivamente, la libertad sin ley lleva a la destrucción, de manera que, mediante una constitución civil justa, el Estado puede administrarla y regularla, garantizando las condiciones necesarias para que la naturaleza humana se desarrolle adecuadamente.

Sin embargo, de esto, se deriva otro problema espinoso, en palabras de Kant (2006 [1784]) “el más difícil y el que más tardíamente será resuelto”:

el hombre es un animal, [...] su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre. Mas, ¿de dónde toma este señor? De ninguna otra parte que no sea de la especie humana. Pero asimismo éste será un animal que a su vez necesita un señor. (p. 47)

En efecto, el jefe de la justicia pública debe ser *justo*, y tomando en cuenta que procedemos de una “*madera retorcida*”, “*no puede tallarse nada enteramente recto*” (p. 48); asimismo, el soberano requerirá “conceptos precisos”, “gran experiencia” y “buena voluntad”; por estos motivos, sólo podemos aproximarnos a esta idea; quizá algún día se logrará, “tras muchos intentos fallidos.” (p. 49).

Del mismo modo, otro problema complejo que se vincula con el establecimiento de una *constitución civil perfecta*, se refiere a la “reglamentación de las relaciones entre estados”, pues la misma belicosidad que existe entre particulares, acontece entre Estados; los mismos daños y perjuicios

que obligan a los individuos a asociarse en un estado civil, forzarán a establecer “una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que su seguridad, como su derecho, no dependieran de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común.” (pp. 49-50) Kant va más lejos y argumenta:

toda guerra supondría un intento en la intención de la Naturaleza de promover nuevas relaciones entre los Estados y, mediante la destrucción o cuando menos desmembración de todos ellos, configurar nuevos cuerpos políticos, los cuales, al no poder subsistir tampoco en sí mismos o junto a otros, tienen que padecer nuevas revoluciones análogas a las anteriores; hasta que finalmente (gracias en parte a la óptima organización de la constitución civil interna y en parte también a la legislación exterior fruto de un consenso colectivo) se alcanzará un estado de cosas que, de modo similar a una comunidad civil, se conserve a sí mismo como un *autómata*. (p. 52)

En este planteamiento Kant (2006 [1784]) examina tres posibilidades que contrastan con tres formas de pensar la naturaleza: primera, que los Estados choquen entre sí “como los átomos en las descomposiciones y nuevas composiciones de moléculas”, haciendo surgir por azar una estructura persistente y adecuada (modelo *epicúreo*, naturaleza completamente mecánica, sin finalidad); segunda, que la sabia Naturaleza siga un curso regular que va conduciendo a la especie gradualmente de la animalidad hasta el nivel supremo de la Humanidad, a pesar del caos existente, mejor dicho, bajo el caos aparente (modelo estoico); tercera, que la discordia permanente nos hunda irreversiblemente en un *infierno de males* hasta la “bárbara destrucción” de nuestra especie (pp.52-53) (pesimismo antropológico).

El filósofo pregunta: “¿es razonable admitir que la Naturaleza observe la finalidad en las partes mas no en el todo?”; la respuesta es negativa, no

tendría ningún sentido cuidar de las partes con esmero, si le será indiferente lo que ocurra con el todo, *la consumación*; esto significa que debemos “privilegiar racionalmente” la mejor opción, aquella que nos permita pensar la historia con sentido, comprenderla y enderezarla.

Haría falta ahondar en diversos aspectos vinculados con esta cuestión; sin embargo, queremos cerrar este minúsculo trabajo con una famosa metáfora de Kant, que puede constituir una clave esencial para erradicar la violencia estructural y criminal que nos aqueja.

En efecto, en *Hacia la paz perpetua*, Kant (2018) pregunta: ¿a quién concierne el tema de la paz? ¿A toda la humanidad, a los dirigentes políticos o sólo a los filósofos, que no renuncian a este “dulce sueño”?

Por lo pronto, parece que no a los dirigentes políticos, pues, como hace ver Kant (2018) y dolorosamente podemos comprobar, “nunca se sacian de la guerra”;¹³ lo interesante está en el hecho de que, desde su perspectiva política, siempre es posible resolver el problema de una *coexistencia pacífica*, “incluso entre seres diabólicos”; la clave es hacer que sus “antagónicos intereses particulares queden mutuamente refrenados” y su comportamiento público acotado, sujeto por las leyes; a pesar de que internamente sigan siendo perversos, arrogantes y egoístas:

El problema de la instauración del Estado tiene solución incluso para un pueblo de demonios, por muy mal que pueda sonar esto, y su planteamiento es el siguiente: “ordenar una muchedumbre de seres racionales que para su conservación demandan conjuntamente leyes universales, aun cuando cada cual se inclina secretamente a sustraerse de tales leyes, e instaurar su constitución de un modo tal que, aunque sus intenciones privadas se contrapongan unas a otras, estas se vean mutuamente refrenadas y en su comportamiento público el resultado sea idéntico a como si no existieran esos malos sentimientos”. Semejante problema ha de ser *resoluble*.¹⁴

¹³ Cfr.: Primera parte, que contiene los Artículos Preliminares de una paz perpetua entre los Estados, VIII 344, B6.

¹⁴ Cfr.: Kant, *Hacia la Paz Perpetua*, Primer anexo, VIII 366, B61.

Los seres humanos, *demonios con entendimiento*, con capacidad para *racionalizar el mal* que ellos mismos provocan libremente, puede impedirse, mediante una correcta organización del Estado que, por lo demás, está al alcance de cualquier sociedad humana; ciertamente, nadie puede obligar al ser humano a ser moralmente bueno, pero sí se le puede coaccionar para que sea un buen ciudadano, mediante la aplicación rigurosa de las leyes.

Esta idea es herencia de Rousseau (1979), quien hace ver que “no comenzamos propiamente a convertirnos en seres humanos hasta después de haber sido ciudadanos”; al estudiar históricamente la moral, Rousseau comprobó que “todo dependía radicalmente de la política y que ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno lo hiciera ser”.¹⁵

Kant coincide con Rousseau, los políticos vuelven a los gobernados “obstinados”, “rebeldes” y “corruptos”, al ejercer sobre ellos, permanentemente, todo tipo de crueldades y coacciones injustas, abusando en todas las formas imaginables:

Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los pedantes ajenos al mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser. Pero ese *como son* vienen a significar en realidad lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta y mediante alevosas maquinaciones [...] por supuesto que si aflojan un poco las riendas, acontecen trágicas consecuencias que cumplen los vaticinios de aquellos estadistas presuntamente perspicaces.¹⁶

Así pues, “las personas son lo que la política hace de ellas”; en este sentido, la moralidad no da lugar a una buena constitución del Estado, sino que las constituciones propician la formación moral de los pueblos.

¹⁵ Cfr.: Rousseau, *Las confesiones*.

¹⁶ Immanuel Kant, “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, Ak. VII 80.

Asimismo, Rousseau hizo ver a Kant que la política concierne a todos, y que es sumamente importante no dejarla en manos de políticos corruptos, perversos y oportunistas, que emplean todos los medios a su alcance para convencernos de que no tenemos remedio y que debemos conformarnos con la realidad presente, pues no podemos cambiar las cosas, volviéndonos así rebaños pasivos e inofensivos para seguir exprimiéndonos hasta la muerte.

Ciertamente, comparado con la *omnipotencia de la naturaleza*, el ser humano “es una menudencia”, pero, resulta inaceptable y criminal que miembros de su propia especie lo cosifiquen, le vuelvan insignificante:

[...] el que los mandatarios de su propia especie lo tomen por algo insignificante y lo traten en cuanto tal, explotándolo como un animal, utilizándolo como mero instrumento de sus propósitos o enfrentándolo en sus contiendas con otros seres humanos para que se maten los unos a los otros, esto no es ninguna menudencia, sino la subversión del *fin final* de la propia creación.¹⁷

Sistemas políticos y gobernantes subvierten el fin final de la creación, pero también emplean mecanismos para *obstaculizar* y *demorar* el progreso del pueblo hacia lo mejor, de aquí que Kant se dedique a enumerar los más significativos; por un lado, está la restricción o, en casos más extremos, la anulación del *principio de publicidad*,¹⁸ que consiste en el uso libre y público de la razón.¹⁹ Hasta hoy, resultan “peligrosos para cualquier Estado” los disidentes que se atrevan a evidenciar públicamente lo que, gobernantes y poderosos, desean mantener oculto, por injusto, ruin e inaceptable; el Estado persigue con todo su poder a los que muestran

¹⁷ Kant, “Replanteamiento...”, 7. Historia profética de la humanidad, Ak. VII 89, p. 165.

¹⁸ Kant, “Replanteamiento...”, 8. Sobre la dificultad de las máximas establecidas para el progreso hacia un mundo mejor atendiendo a su publicidad, Ak. VII 89, p. 166.

¹⁹ Cfr.: ¿Qué es la Ilustración?, Ak. VIII 37, p. 86. “Por uso público de la razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de los lectores. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o puesto civil que se le haya confiado”.

su corrupción, no a los criminales, con quienes la mayoría de las veces tienen alianzas e intereses.

El segundo impedimento del progreso es la *publicidad mendaz*: legisladores, magistrados y representantes del pueblo hacen creer que aplican leyes emanadas de la voluntad general, cuando han sido sobornados; mediante “corruptelas” someten al pueblo “clandestinamente” a un poder abyecto; por esto, “las prescripciones legales al pueblo, encubren la verdadera índole de su constitución” y “la libertad parlamentaria es aparente”,²⁰ ignorando el principio fundamental de cualquier constitución civil, el respeto al “derecho natural de los hombres”, quienes obedecen la ley porque deben ser “mancomunadamente legisladores”: “[...] supone un deber provisional para los monarcas el tratar al pueblo según principios que sean conformes a las leyes de la libertad (tal como las que un pueblo se autoprescribiría en la madurez de su razón), aun cuando no se le pida literalmente su consentimiento para ello”.²¹

Del mismo modo, Kant se pregunta: ¿qué beneficio le devengará al género humano el progreso hacia lo mejor?

Para comenzar, no aumentará la moralidad, ni la pureza de intención; sin embargo, habrá un incremento de la *legalidad*, del acatamiento de las leyes, “concordancia de las acciones externas con el deber”, al margen del móvil que las ocasione; posteriormente, según Kant, “irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos” y “se verá lo provechoso que es para todos, para la comunidad”; también, “surgirán más dosis de bonhomía”, menos pendencia en los litigios” y “mayor confianza en la palabra dada”:

[...] y esto acabará por extenderse también a los pueblos en sus mutuas relaciones externas hasta consumarse una sociedad cosmopolita,

²⁰ Kant, “Replanteamiento...”⁸. Sobre la dificultad de las máximas establecidas para el progreso hacia un mundo mejor atendiendo a su publicidad, Ak. VII 90, p. 166-167. Kant pone el ejemplo con el pueblo británico, quien pretende que su constitución restringe la voluntad del monarca por medio de las cámaras del parlamento, representantes del pueblo; cuando el monarca detenta el poder absoluto, puesto que influye sobre dichos representantes; a través de los ministros propone e implementa lo que quiere.

²¹ Kant, “Replanteamiento...”, p. 168.

sin que con ello quede aumentada en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual se precisaría también de un nuevo tipo de creación (una influencia sobrenatural). Pues tampoco hemos de prometernos demasiado respecto de los hombres en su progreso hacia lo mejor, para no exponernos con toda razón a las burlas del político, a quien le complacería sobremanera tomar esa esperanza por la ensoñación de una mente exaltada.²²

En suma, la ética no procura una comunidad política mejor desde un punto de vista moral, pero un marco jurídico adecuado puede propiciar, aunada a la educación, las condiciones necesarias para que las convicciones morales se arraiguen en nosotros.

Referencias

- Bowman, C. (2003). A deduction of Kant's concept of the highest good. *Journal of Philosophical Research*.
- Cruz, J. (1985). Derecho e historia en Kant. El proyecto final de una paz democrática. *Persona y Derecho*, Revista de la Universidad de Navarra, (13), pp. 197-261. Cfr.: b) El régimen finalista de todas las disposiciones naturales, p. 228.
- Rodríguez, R. (1991). La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana. Isegoría, vol. 4.
- Kant, I. (1997). *Filosofía de la historia*, México, FCE.
- Kant, I. (1991) *Antología*, (edición, introducción y selección de Roberto Rodríguez Aramayo), Barcelona, Península.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE, UAM, UNAM
- Kant, I. (AÑO). *Reflexiones sobre antropología*.
- Kant, I. (2001 [1793]) *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza.
- Kant, I. (2002). *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica.
- Kant, I. (AÑO). *De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto del bien supremo*, 195, 200, 203, [113].
- Kant, I. (2013). *Crítica del Juicio*, Barcelona, Espasa.

²² Kant, "Replanteamiento..." p. 168-169.

- Kant, I. (2015). *Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología*, Comares (Claves), Granada.
- Kant, I. (2002) *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica.
- Kant, I. (AÑO). *Del primado de la razón práctica en su enlace con la especulativa* CRPR. 215, 216, [120].
- Kant, I. (2006 [1784]). *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, México, UNAM.
- Kant, I. (2001 [1793]). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza.
- Kant, I. (2004). Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad. En Roberto R. Aramayo (Ed.), Concha Roldán (Trad.). *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Ak. VIII 46. Madrid, Alianza.
- Kant, I (¿año?). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (2018). *Hacia la Paz Perpetua. Un diseño filosófico*, Madrid, Ediciones Alamanda, 2018. CTK E-Books Digital Library of Kantian Studies (DLKS).
- Rojas, S. (2008). *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria de Chile.
- Rousseau, J. (1979). *Las confesiones*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Vilar, G. (1989). El concepto de bien supremo en Kant. En J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (Eds.): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid, Tecnos.
- Kant, I.
- Lapalma, O. (1980). Kant y la filosofía de la historia, *Sapientia*, Vol. XXXV, Pontificia Universidad Católica Argentina, p.111-148; *vid.* P. 116 y ss.
- Platón, *Republica*, Buenos Aires, Losada, 2005. LIBRO VIII, 543a-569c

La precariedad del espíritu

The precariousness of the spirit

Crescenciano Grave

Resumen

El artículo explora un aspecto del vínculo de Valéry con la filosofía a partir del problema de pensar el pensamiento y sus implicaciones para el yo y su presunción de ser causa de las ideas. Esta exploración se desarrolla como un ensayo en donde, desde la dinámica inherente al pensamiento, se propone que la cobertura lingüística de éste es la superficie en la que aparecen sus capacidades. Lo que se es capaz de sentir y soportar en lo que se piensa. Esta propuesta se pone a prueba paradójicamente: la precariedad del espíritu se potencia en sus variaciones y, en éstas, el espíritu se forma en la realidad de sus obras.

Palabras clave

Pensar, sentir, resistir, omnivalente, implexo, yo, idea

Abstract

The article explores an aspect of Valéry's link with philosophy from the problem of thinking thought and its implications for the self and its presumption of being the cause of ideas. This exploration is developed as an essay in which, from the dynamics inherent to thought, it is proposed that the linguistic coverage of thought is the surface on which its capabilities appear. What you are able to feel and endure in what you think. This proposal is put to the test paradoxically: the precariousness of the spirit is enhanced in its variations and, in these, the spirit is formed in the reality of his works.

Keywords

Think, feel, resist, omnivalent, implexo, me, idea

Después de todo, no hay ninguna razón para que un ser vivo
pueda llegar a representarse la vida...
Es el inmenso e inexpugnable privilegio de la ignorancia...
Me permito todos los ensayos.
Paul Valéry

I

En un mundo en dónde todo ocurre como si aquél que piensa no existiera, ¿para qué continuar pensando? ¿Cómo continuar leyendo y admirando a los que piensan en un mundo en donde el pensamiento nada importa? Hay que persistir porque, tal vez, los pensadores son los primeros en saber que el pensamiento no le importa nada al mundo en que se consumen los entregados a la dilapidación de la existencia en el mercado del éxito. “Permanecen firmes en la certeza de que los grandes actos, los grandes pensamientos, los sufrimientos, los gozos, no sirven para nada, no deben servir para nada, ni comprar nada...” (Valéry, 2007, 294). Pensar para nada es una manera digna de producir un sentido, efímero y siempre problemático, para nuestra precaria existencia. “No estamos sobre la tierra para anular el misterio del mundo; sino, al contrario, para crearlo y complicarlo, añadir más misterio —¡Para que la naturaleza se pierda en él!” (Valéry, 2007, 331). Encontrarnos hasta perdersnos en aquello mismo que producimos, pensamientos, es aumentar nuestra fuerza.

Paul Valéry fue “un escritor consagrado ante todo al espíritu” (Blanchot, 1992, 128), consagración que no le impidió mirar de frente el secreto de su fuente abominable (Adorno, 2003, 173). Esto lo mantuvo en una actitud ambigua ante la filosofía. Cuando no denigró sus pretensiones de explicación exhaustiva, la valoró como un género literario que, al no ser reconocida en tanto tal por los filósofos, se descuidó el perfeccionamiento de sus formas de expresión. Y, al mismo tiempo, reconoció a la filosofía como un modo peculiar de pensar. “En realidad, es un arte de pensar, pero pensar uniendo cada pensamiento particular a un pensamiento más general —es decir, más simple, pero no menos individual” (Valéry, 2007,

147). La filosofía actuó sobre él como un excitante: lo obligó a reaccionar para desentrañar, desde su afectación misma, lo que le concernía íntimamente (Rey, 1997, 82). Lo que a Valéry le concernió siempre fue el poder del pensamiento; poder que meditó hasta sus últimas consecuencias.

Persiguiendo este propósito de “pensar el pensamiento” y del lenguaje meditado, la perspicacia imparcial de Valéry se encuentra con lo imposible de pensar y que no tiene lenguaje, con todo el peso y la importancia oculta que tiene como limitación elemental de todo poder saber (Löwith, 2009, 87).

¿Cómo derivar desde lo imposible de pensar y de nombrar la capacidad de llevar a la palabra los pensamientos en los que la conciencia y el mundo se despejan con la claridad con la que se produce un enigma?

La idea fija (1933) es una obra de Valéry en la que se trata el problema del pensamiento con una claridad tal que la mente nunca cae en la comodidad que cree “comprender lo que no comprende” (Valéry, 2007, 504). Está compuesta por dos partes fácilmente distinguibles: primero tenemos un monólogo ambulante en donde el Sr. Edmond T. se sincera atrapado por una actividad incesante del pensamiento y, tras encontrarse con un médico, tenemos luego el registro de “una conversación de hombres del mundo” (Blanchot, 2007, 243) en la que el pensamiento propone, y a la vez socava, tentativas para comprenderse a sí mismo. El viejo y acuciante problema de comprender la propia interioridad para, al menos, atisbar la de los otros, es llevado aquí a una forma paradójica. “Pero, doctor, no avanzaríamos si comprendiéramos... Iré más lejos: no nos comprenderíamos a nosotros mismos si comprendiéramos a otros... y se deja de comprender a los otros si uno no se comprende a sí mismo plenamente... Es evidente...” (Valéry, 1988, 57-58). Esta paradoja, que atraviesa y constituye los distintos momentos y las diferentes modulaciones del diálogo en *La idea fija*, permite ensayar un comentario que corresponda, al menos en parte, a la excitación filosófica que depara su lectura, en la que la contradicción, más que derrumbar el texto, lo desgarra coherentemente. “Si algo

en general aspira al nombre de filosofía, son tales antítesis. Dejándolas irreconciliadas, el pensamiento expresa los propios límites: la no identidad del objeto con su concepto, que debe tanto exigir esa identidad como comprender su imposibilidad” (Adorno, 2003, 171-172). Valéry, poeta y pensador que no cejó en afirmar el espíritu “*por medio de sus riesgos*”, consigue multiplicar las posibilidades del pensamiento formándolo como “*una partida sin consecuencias*”; como una más de “*todas las naderías del mundo y del instante...*” (Valéry, 1988, 13), en donde, desplazándose en la conciencia escindida por la “elegante formula: ‘Lo que no se fija es nada. Lo que se fija está muerto’ (Adorno, 2003, 171), despliega el movimiento de las ideas, en el intercambio dinámico de una conversación libre, para formar los laberintos de un potente dialogo en donde se asoma la precariedad del espíritu.

II

La actividad de ciertos pensamientos —cuyo movimiento no parece tener ninguna finalidad fuera de la de atrapar en él a la conciencia— puede estropear el vínculo entre el resto de la mente y el mundo. La conciencia, vuelta sobre sí misma y aferrada a lo que la atrapa, se ve asaltada y sometida al pensamiento que se le impone y del que no puede desembarazarse abriendo espacio en su transcurrir temporal para que el mundo y sus exigencias ocupen su lugar habitual. Es una experiencia persistente; los pensamientos operan con su propia voluntad; no se olvidan de sí mismos absorbiéndose en la profundidad de lo que se piensa en ellos —ésta es una ilusión que no se permiten—; más bien se solazan en su propia nadería con la que estrangulan la vanidad del yo que se quiere causa del pensar. También es una experiencia agotadora; el ansia de escapar sólo conduce a que la conciencia se pierda más; el anhelo de huir se vuelve contra sí mismo y se convierte en la presa de lo que, absorto en el bullicio de lo que no se escucha más que a sí mismo, se aleja internándose y acometiendo contra el yo cuyo punto de generación constante amenaza con desvanecerse desde las corrientes de su propia fuente.

Sólo la resistencia —con un ademán, un gesto, una reacción del cuerpo— posibilita que el mismo pensamiento restituya la conciencia. Al ser arrastrado, el yo secreta un punto de apoyo en las figuras de su propia ausencia a las que se aferra para soportar la fuerza que lo atropella: forma del pensamiento que impugna al yo atrayéndolo por completo a su movimiento. Ésta es una experiencia que, como los grilletes de Sócrates, infunde dolor al pensamiento y, a la vez, lo impulsa al gozo de su propia afirmación.

La clase de dolor que siente un pensamiento por una causa aparente cultiva el pensamiento mismo; y, de ese modo, se engendra, se eterniza, se refuerza a sí mismo. Aún más: en cierta manera se perfecciona; se hace cada vez más sutil, más hábil, más poderoso, más inatacable. Un pensamiento que tortura a un hombre escapa a las modalidades del pensamiento, se vuelve *otro*, un parásito. (Valéry, 1988, 17)

El orgullo del yo es derrotado dentro de sí mismo; impotente para controlar aquello de lo cual se asumía como su productor exclusivo; asediado hasta el asalto por las huestes que lo forman, el yo se ve reducido a padecer su propio mal y a disfrutar en ello: el pensamiento que, sin llegar a anularlo mientras haya tiempo, vive en él, y de él no da más que testimonio de su indigencia.

¿El pensamiento-parásito es aquel que, promoviendo que las ideas no se reduzcan a sí mismas sino que sean visiones de lo que se piensa en ellas, deriva el empeño que se pone en alcanzar la autonomía de la visión intelectual hacia sensaciones y pasiones que, proviniendo de la ausencia de conciencia, alcanzan su mayor intensidad suscitadas por las imágenes y las palabras adheridas al pensamiento mismo? ¿El pensamiento-parásito es aquel que, vedado a quien no lo experimenta por sí mismo, aunque todos lo puedan experimentar, perturba aquello que es una capacidad común a todos, pero que en cada uno varía bajo intensidades singulares? ¿El pensamiento parásito es esa perturbación que, cuando se consigue que aminore su fuerza, permite retener un destello de su extraordinaria luci-

dez y poder así recordarla y señalarla como una, digamos, avería imprescindible que, al no ser reparada del todo, permite que el yo se reponga, aunque afectado ya por las secuelas del mal del pensamiento, en la conciencia de su fragilidad? ¿Pensar es la conciencia que, afectada, alimenta un pensamiento-parásito? “Y ¿cómo destruir *el absurdo* que acariciamos y cultivamos cuando nos es delicioso?” (Valéry, 1988, 17).

Inmerso en la contradicción, uno la porta hasta el límite: más que buscarle una salida, se la lleva consigo en la actividad pensante del cuerpo. Caminar y pensar no se excluyen; se incitan mutuamente.¹ Sin embargo, a veces, casi siempre, esta incitación es vana si lo que se persigue es sustituir con investigaciones y especulaciones, presuntamente puestas por el yo, a la exigencia de atención que el pensamiento-parásito demanda para sí mismo. Hacer del yo un espejo para no ver más que su propio reflejo, no alcanza para desasirse del pensamiento-parásito que se desplaza tejiendo su propio laberinto en cuyos meandros uno no puede perderse más que encontrándose acosado por el dolor y la angustia. La incitación mutua del caminar y el pensar se intensifica en función de aquello que no pueden remediar: “[...] la marcha pura y simple no hace sino excitar al que piensa: le apremia, le hace aminorar. La ley de los pasos iguales se somete a todos los delirios, incitando por igual a nuestros demonios y a nuestros dioses” (Valéry, 1988, 18). El rostro del que, pensando, camina puede disfrazar su excitación; puede esconderla en la mirada que, sin detenerse en ninguna, se desvía sobre las personas y las cosas que se encuentra. Lo que lo delata son las maniobras disipadas en sí mismas: las manos forman movimientos y, en el espacio vacío, crean lo que no está y agarran lo que se desvanece.

Al delatarse, el pensamiento impele al yo a escapar de él, y, en lo que se piensa, todos los actos y las formas en que se trama la retirada no hacen sino abrir un tiempo extraordinario en el que “la huida finalmente se cumple como la imposibilidad de huir” (Blanchot, 1996, 53). El escape

¹ “Que podamos hablar, pensar, *mientras caminamos*: este hecho minúsculo no ha sorprendido a los fisiólogos, y a mí me ha hecho pensar más. [...] La conciencia va y viene entre estas actividades” (Valéry, 2007, 177).

frustrado patentiza el no encontrar una guarida que proteja del pensamiento que, en una siniestra paradoja, lo segrega a uno mismo, porque el pensamiento-parásito cava un pozo que aumenta distinguiéndose en lo mismo que se hace para escapar de él; no la idea que la razón, legiti-mándose por y para sí misma, crea para ordenar una totalidad que sólo ella puede reflexionar; tampoco la idea que, presumiendo contener en sí la plenitud de todo lo que es, sólo cumple la nada que la infesta desde el principio; sino la idea que se clava en la vida y, dispersándose en ésta, se empeña en hacerla el lugar de su diferencia existencial.

¿Hay algo más inventivo que una idea encarnada y emponzoñada cuyo aguijón empuja la vida contra la vida fuera de la vida? Retoca y reanima sin cesar todas las inagotables escenas y fábulas de la esperanza y la desesperación, con precisión siempre creciente que supera sobradamente la precisión *finita* de toda realidad. (Valéry, 1988, 18).

Más que de hacer de la existencia una idea atenazada por el pensamiento, se trata de apelar a un tiempo extraordinario en el que, desde su confusión, existencia e idea convoquen a la experiencia que las discierna. “Yo andaba, andaba; y sentía que este dejarme arrebatar por el alma exasperada no inquietaba al atroz insecto que alimentaba en la carne de mi mente un ardor indivisible de mi existencia” (Valéry, 1988, 19). Para mantenerse a flote en el desorden que a uno inunda; para atravesar el cerco en el que la idea constriñe a la existencia; para evadirse en lo que a uno mismo consume, qué puede hacer uno sino dirigirse al mar —ése entregado a aparecer cerca y desaparecer lejos, “a producir y reproducir un tiempo infinito” (Valéry, 1988, 20)— y recordar que la angustia generada por las ideas puede encontrar una señal en las sombras de la conciencia, una sombra instintiva capaz de reclamar las fuerzas para afrontar los riesgos en la atención ante el acecho de lo absurdo.

III

En la orilla del mar uno se encuentra con otro; un hombre de letras conversa con un médico que, incapaz de desprenderse de las exigencias de su profesión, simula para ahuyentar el mal de los tiempos; el mal de no poder estar sin hacer ni pensar nada. ¿Qué pueden hacer dos hombres afectados por el mal del pensamiento, sino conversar para tratar de localizar la fuente de los síntomas, que detectan en ellos mismos, del malestar del pensamiento? A partir de aquí, leer *La idea fija* es testificar en torno a un centro que, en las señales de su mismo aparecer, testimonia el desvío de su ausencia. No se trata más que de mostrar el movimiento de las ideas en un intercambio, a veces propositivo, a veces destructivo, en el que la dinámica es esencial para señalar lo que se escapa.

Dos hombres fatigados y, a la vez, excitados por el cansancio propiciado por la constancia y la intensidad con que se presentan algunas ideas. Ideas fijas para el médico; ideas temporales y reciclables para el poeta.

Que una idea no puede ser *fija*. Quizás fija (si algo puede serlo) *lo que no es idea*. Una idea es un cambio —o, mejor dicho, un modo de cambio— e, incluso, el modo más discontinuo de cambio... [...] Una idea es un medio, o una *señal de... transformación*, que actúa en mayor o menor medida sobre el conjunto del ser. Pero nada dura en la mente. Le desafío a detener lo que quiera. Todo es transitivo... Pero casi todo es renovable. (Valéry, 1988,26)

La idea produce y experimenta la “expresión del cambio que exige la vida de la mente, y esta exigencia no es más que la inestabilidad esencial y organizada de nuestra... presencia mental” (Valéry, 1988, 29). Esta inestabilidad esencial deriva y, a la vez, prolonga —como un filamento accidental— a las insólitas condiciones de nuestra vida, en cuyo funcionamiento, sin embargo, la mente no desempeña papel relevante alguno.²

² “Las condiciones de producción, conservación y reproducción de la vida parecen tan numerosas, tan independientes entre sí, tan particulares, tan poco probables; sus variedades tan extrañas; sus órganos, sus funcionamientos, las relaciones de sus individuos a la vez tan burdas y tan sutiles, tan débiles y

La idea es cambio continuo que no puede detener su modificación, pero sí renovarla en su reaparición y, con cada vuelta a la conciencia, acrecentarse hasta hacerse sentir. Con su reiteración, la idea se incorpora a tal grado que parece formar parte de las condiciones que generaron su existencia. La dureza de una idea propicia “una sensación de pena” en cuya confusión el pensamiento se sume en un extravío que, sin embargo, “*no dura más que un instante*” (Valéry, 1988, 30), en el cual se altera la atención de la idea sobre sí misma y, por la misma alteración, el pensamiento se ve impelido a abandonar toda presunta fijación, abandono que lo “retrotrae enérgicamente al estado de libre disponibilidad” (Valéry, 1998, 30). Las ideas que producen sensación de dolor son las que más contribuyen a que el pensamiento encuentre su rigor, no en lo fijo, sino en lo transitivo.

La idea no está puesta definitivamente al servicio de una especialidad largamente sostenida; ella, por su mismo movimiento, fomenta el estado de libre disponibilidad porque en él puede volver a sumergirse para laborar en la modificación de sí misma y, por tanto, continuar su proceso de formación en el cual se acopla con “el Universo... como un gigantesco trabajo, una gigantesca operación de transformación...” (Valéry, 1988, 35). Con este retorno continuamente variado se puede obtener la siguiente consideración: el universo no es más que resultado de la forma en la que el pensamiento procede al concebir todo y, a la vez, las extrañas condiciones en que la vida se reproduce y derrocha demandan continuamente la producción de ideas en las cuales aparezca la construcción, en formas fluidas, del sentido.

Se ingresa así a un círculo perfectamente trazado por el diablo. Por una parte, una “realidad” cuyo funcionamiento deviene en la aparición de una vida cuya particular existencia, promovida y, a la vez, abandonada por ese extraño funcionamiento de la “realidad”, se alza como conciencia del sistema mismo que la precede, y, por otra, una “idealidad” que, de-

tan fuertes, tan bien adaptadas y tan falibles —que se diría que todo está hecho para estimular hasta la locura a la mente— y ésta siente que forma y no forma parte de este sistema —laberinto de preguntas.

La mente no desempeña ningún papel en un sistema del que sólo es un ínfimo detalle y gracias al cual existe” (Valéry, 2007, 306).

terminando a las condiciones de su existencia, considera que la realidad queda sometida a ella, porque la idealidad se asume como la conciencia en la que la realidad se descubre. La desmesura aparece cuando la mente, parte ínfima que sólo existe como un accidente de la “realidad”, se levanta y asume como el centro donde el individuo deviene idéntico a su conocimiento. “Un hombre no puede concebir nada que no sea dirigido o *tendente*, o que tiende hacia... La característica general de nuestros actos se impone a nuestro pensamiento, pesa sobre nuestras expresiones” (Valéry, 1988, 35-36). ¿Es la acción independiente del universo la que nos abandona no sin antes determinarnos para que actuemos y pensemos de tal modo que el universo se descubra conscientemente desde la acción y el pensamiento humanos? O, ¿lo que, contingentemente, somos nos lleva a actuar y a pensar de un modo irrebasable por el cual, necesariamente, proyectamos nuestra forma de ser al universo? En cualquier caso, nos enredamos en el antropomorfismo: desde nuestros actos básicos, por ejemplo, comer y digerir, generalizamos y establecemos que el universo, sometido a nuestra idea del tiempo promovida por lo que nos constituye, procede en líneas sucesivas acorde con fines. Lo antropomórfico puede dar el salto a lo ontológico.

—Pues bien, este Universo en acción puede que sólo tenga como *fin* —como acicate secreto— la búsqueda de la *conciencia* y, a través de ella, de un determinado pensamiento... Pensamiento supremo...

— ¿Su «idea fija»?

—Un *umbral* de la existencia del Todo.

—No tengo la menor idea —dijo el Doctor—. Y usted tampoco. Hay demasiado antropomorfismo ahí dentro.

—¿Y qué demonios quiere usted que haya? El Antropo sólo puede hacer antropomorfismo. Y antropopsiquismo. Seguimos en las mismas (Valéry, 1988, 36).

Seguir en las mismas implica que el antropomorfismo es una idea recurrente y su misma reiteración propicia volver a la actividad del pensa-

miento para intentar, por una parte, deshacer la ilusión de las ideas fijas y, por otra, localizar en esa misma actividad una clave para designar la aparición reiterada de ciertas ideas, como el antropomorfismo. Si el antropomorfismo no es una idea fija, porque ninguna idea lo puede ser, ¿cómo nombrar a esa clase de ideas?

Ideas... que se caracterizan por una frecuencia anormal, ideas dotadas de tal excitabilidad que todas las demás, y las sensaciones y los acontecimientos, todo lo que no es *Ella*, se convierten de algún modo en errores, en infracciones... [...] Bueno, digamos provisionalmente que... esta idea... obsesiva —y no fija— es, ¿cómo lo diría?... Disculpeme... Es *Omnivalente*... Se aferra a todo... O: es aferrada por todo... (Valéry, 1988, 37).

Nada puede destruir mejor lo que el pensamiento produce que el pensamiento mismo. ¿Hay que bajar de nuevo al fondo de nosotros mismos para, desde lo allá encontrado, reformular la idea del antropomorfismo? O, ¿la idea de la finalidad del universo es una idea omnivalente que, al retornar al estado de libre disponibilidad de la mente, más que de su refinamiento, requiere de su demolición? Los titubeos con los que se plantea la propuesta de la idea omnivalente, además de anticipar su proclividad a devenir jerga bajo la cual se abarcará mucho sin incluir nada, indican una sutileza bajo la cual la propuesta misma será desgajada. “*Omnivalente* es uno de esos hallazgos...” (Valéry, 1988, 38) que, colindando con la solemnidad y el ridículo, se puede cultivar irónicamente a sabiendas de que no es más que una sonda que, desde la superficie, se lanza para debilitar la pretensión de profundidad en nosotros mismos.

¿No nos hacemos demasiadas ilusiones cuando intentamos calar el fondo de nuestra propia existencia? ¿El presunto descenso a la profundidad, no es más que una estrategia de simulación puesto que, en el fondo, no busca sino lo que ya se ha encontrado? Intentar, no aproximarse, sino llegar al fondo de lo que se es; querer penetrar y apoderarse de la intimidad del ser, ¿no es sino escamotear la conciencia de que nuestra profundi-

dad está en la superficie? Además, las profundidades son accesibles o insondables: el esfuerzo de bajar a lo ya accesible no merece mucho la pena, y, en caso de arriesgarse a descender hasta lo insondable, lo más probable es que no se comprendería lo que allá se encuentra (Valéry, 1988, 39-40). O nos percatamos de que lo que se puede encontrar no posee mayor relevancia frente a lo que esquiva la comprensión, o nos arriesgamos hasta lo vedado a la comprensión corriendo el riesgo de encontrarnos con el propio enemigo. En medio de estos extremos, medio no necesariamente justo, se halla una cierta cordura en seguir sosteniéndose en las cuerdas que otros, los intrépidos náufragos del espíritu, han dejado cuando, queriendo sumergirse en el desciframiento de las entrañas del ser, se toparon con las vísceras. Todo visionario de su propio espíritu corre el peligro de terminar en naturalista. Y, quién sabe, tal vez la mejor manera de hacerle justicia a las profundidades es mantenerlas aludidas en la superficie que las cubre.

En cuanto a mí —dice el poet—, soy simplista. Si me observo, encuentro... que hay cosas que se pueden decir a los demás; y otras que uno sólo puede decirse a sí mismo... Y aún otras que uno ni siquiera puede decirse a sí mismo. Existen algunas inmundicias, evidentes y, por otra parte, universales... No tienen excesivo interés. Y existen también cosas... que parecen poderosas, indistintas... (Valéry, 1988, 40).³

La insuficiencia del lenguaje y el corto tiempo de la existencia promueven, dice el científico, que la vida no llegue al rigor consigo misma; porfiar, ya no en llegar, sino al menos en vislumbrar una frase en donde espere el rigor, lleva al poeta a caer continuamente hasta no poder ni hablar consigo mismo y, sin embargo, un poeta es el que desde esas condiciones de caída y silencio en la orgullosa y reservada superficie del lenguaje “puede llegar a dar forma al más mínimo pensamiento [porque prefiere] no llegar a

³ Aquí se reproducen palabras de Kierkegaard y Dostoievski. Tampoco podemos descartar que éstos, a su vez, hayan sido caja de resonancia de otros. “El deseo de originalidad es el padre de todos los préstamos / de todas las imitaciones /. Nada más original, nada más uno que nutrirse de los demás —. Pero hay que digerirlos. El león está hecho de cordero asimilado.” (Valéry, 2007, 360-361).

nada conscientemente que no llegar a nada... sin sospecharlo..." (Valéry, 1988, 41). Ésta es la paradoja: a la nada de lo verdaderamente profundo se la replica en la superficie de las palabras.

Formar la intimidad de lo exterior no implica que el pensamiento poético se arrogue el poder de descubrir el fondo de las cosas. La forma emerge velando el fondo, que fuera de ella no significa nada, y, en ella, convoca al lenguaje para resguardarse en su sombra. "Si las cosas tienen un *fondo*, ese fondo de las cosas no se parece a nada... La similitud se desvanece... La profundidad es insignificante" (Valéry, 1988, 44). Carente de significado, el fondo no se asemeja a nada porque nada puede representarlo, y esta nada, si no lo desmorona, es al menos el confín del antropomorfismo: es el término, pero también el horizonte donde encuentra el confinamiento de su más íntima distancia. No se significa la inmediatez profunda de la nada; el nombre la pone fuera de sí, y esta pérdida —que se aloja en y, a la vez, horada a las palabras— es imprescindible para responder a su imposibilidad.⁴

IV

Para abordar las auténticas cuestiones metafísicas —en donde lo físico va más allá de sí mismo— no hay que abandonar el enclave fisiológico. ¿Desde qué actitud vital podemos comprender menos defectuosamente el vínculo entre el funcionamiento del cuerpo y su prolongación mental? ¿Desde la entrega a la necesidad inmediata o desde su postergación en aras de escapar a lo que proyectamos como futuro? "Después de todo, se trata de saber qué da la sensación de vivir más, o *la presencia extrema de... el instante, o la presencia extrema... de lo posible*" (Valéry, 1988, 48). La relación de lo fisiológico, junto con los factores que lo influyen, con el intelecto "es un laberinto inextricable" (Valéry, 1988, 49). La invasión de los impulsos fisiológicos en lo mental se contiene de diversas formas

⁴ "La poesía no está ahí para decir lo imposible: sólo le responde, dice respondiendo. Tal es la disyunción secreta de toda habla esencial en nosotros: nombra lo posible; responde a lo imposible" (Blanchot, 1996, 93).

por individuos diferentes: lo burdo y grosero que funciona y apremia desde abajo, en la mente se evalúa (vital, moral, pero también estética y cognoscitivamente) y se sensibiliza en una idea que le permite al individuo del caso observarse a sí mismo, de modo que, ante la idea en la cual se ve, él puede asimilarla o anonadarse; permanecer indiferente o resolverse. La mente recoge lo que en ella misma se anota y aprecia. El prolongarse lo fisiológico en su evaluación redundante en una simplificación para el médico; en cambio, la transformación de la actividad fisiológica en movimiento de formas que duran, se vuelve un asunto complejo para el poeta.

Dentro de su laberinto, en el cual comparte meandros con lo orgánico, la mente trabaja transformando el desorden en orden y, para que su actividad crezca gastándose, “*¿hay que abastecerla bien... de desorden!...*” (Valéry, 1988, 50). ¿Hay algún punto que pueda ser señalado como la fuente de capacidad de los distintos afluentes que, abasteciéndola, desembocan en la producción de sensaciones y pensamientos? En las ideas se potencia lo que proviene desde abajo; su asomarse en lo mental lo libera de su brutalidad y lo intensifica en su sujeción a un orden bajo el cual se evalúa sometiéndose a diversos criterios: ético, estético, cognoscitivo. Sin embargo, previo a su sujeción transitivamente ordenado y, por tanto, precediendo y condicionando la instauración de los criterios, el laberinto se experimenta oscura y complicadamente ya que “somos un tejido de relaciones completamente insólitas, y muchas de ellas son individuales...” (Valéry, 1988, 53), y, a la vez, cada individuo no lo es tanto ya que, más que encerrar una, cada uno manifiesta más de una sola personalidad. “El hecho es que nuestro conocimiento de nosotros mismos es miserable. Poco podemos precavernos...” (Valéry, 1988, 53). Un conocimiento miserable no deja de ser conocimiento: se puede expresar y, aunque el lenguaje sea un acercamiento a lo profundo aludiéndolo en su superficie, las palabras sí pueden nombrar, con una “vaga luminosidad” (Valéry, 1988, 56), a las ideas. El distinto teñido de las ideas de cada uno —alegres, tristes, negras—, así como la intensidad de su duración —efímera en cada transición, o transitando recurrentemente, dando vueltas y retornando a la memoria desde su encogimiento sensible— colorea las distintas presen-

cias de ánimo; presencia en cuya conciencia no cesan de operar las excitaciones sensibles de las mismas ideas en las que cada uno manifiesta su propia capacidad de producirlas.

Para abordar y ejemplificar esta dificultad, en el diálogo mismo, por así decirlo, se voltea hacia su escritura. Estamos ante alguien —el Sr. Edmond T.— que participa en un diálogo, y en un momento de éste —recuerda, después, cuando escribe— se lamenta de no poder decir lo mejor posible las cosas que piensa como, tal vez, lo haría en caso de disponer de papel para escribir lo que piensa, de tal manera que la nebulosa de ideas en la que se ve envuelto junto con su interlocutor, pudiera alcanzar una cierta precisión. Así, en el diálogo escrito se potencia y forma una conversación en la cual se echa de menos el tiempo que la escritura precisa para demorarse en la memoria de la fluidez de la conversación. “Y las cosas que decimos; las sombras de ideas que pasan en mí gracias a nuestra conversación me reaparecerán, y podré aplicarme a repensarlas, a obligarlas a concretizarse, a evolucionar, a resolverse en fórmulas precisas...” (Valéry, 1988, 56). Las inevitables digresiones, a veces hasta la incoherencia, propias de toda conversación que se precie, han llevado a sus actores hasta una cierta confusión —confusión mental que, a solas es patológica y, entre varios, es normal (Valéry, 1988, 57)— que, recogida y ordenada en la escritura, se desenvuelve en el diálogo. Un diálogo cuya forma da lugar para escribir la queja de no disponer del tiempo de la escritura para dar cuenta clara de lo que en él se divagó.

La ironía de la escritura alcanza aquí su extremo. “En lo que respecta al ‘pensamiento’, las *obras* son falsificaciones, ya que suprimen lo provisional y lo no-reiterable, lo instantáneo, y la mezcla pura e impura, desorden y orden” (Valéry, 2007, 36). Lo que leemos, en el diálogo que forma *La idea fija*, ¿no patentiza la imposibilidad de resolver, incluso en la escritura, lo que es el pensamiento y lo que son las ideas? ¿Escritura que, en tanto quiere expresar ideas que refieran y aclaren la actividad que las produce, acomete su tarea como un nunca poder acabar? Pensar y escribir, no para despejar ninguna profundidad insignificante, sino para traer

a la conciencia nuestra íntima lejanía con lo que nunca podemos fijar: la vida y la muerte.

La vida tiene algo de accidente... que se ha creado leyes. [...] La inteligencia no comprende nada de la vida y, en consecuencia, de la muerte. Por otra parte, la sensibilidad de cada cual pretende salir a flote individualmente. Resultado: el individuo lucha contra la ley; el intelecto lucha por la vida contra la vida [...] (Valéry, 1988, 61-62).

Ser prolongación inteligente de la vida es una fatalidad que condena a todos los que la padecen a pensar lo que en su propia actividad se sustrae a la completa elucidación: el vínculo entre la vida y la inteligencia. “Llevamos invisiblemente una especie de deuda inscrita en nuestra carne...” (Valéry, 1988, 65). Los abonos de esta deuda, en los que cada uno se consume antes de poder saldarla, provienen de la capacidad de sentir y producir.

V

El poeta propone llamar “implexo” a la capacidad de sentir y producir y, con ese nombre, no se refiere a ninguna actividad determinada que, obrando astutamente en nuestras cavidades psíquicas, nos provea de la clave para leernos y adivinarnos.

No, el *Implexo* no es *actividad*. Todo lo contrario. —Es *capacidad*. Nuestra capacidad de sentir, de reaccionar, de comprender —individual, variable, más o menos captada por nosotros—, y siempre imperfectamente, y bajo formas indirectas (como la sensación de fatiga) y a menudo engañosas. A ello hay que sumar nuestra capacidad de resistencia... Y entre esas variaciones posibles de lo posible, unas son diurnas, otras anuales... (Valéry, 1988, 67).

Implexo es un concepto que, en su propia propuesta, reniega de serlo: relaciona ausencia y presencia; no-conciencia y conciencia; universalidad y singularidad y, sobre todo, virtualidad y actualidad. La capacidad es el devenir, siempre variable, de lo posible. El implexo es capacidad y, en tanto tal, un depósito informe y en reposo que, no obstante, se pone en movimiento ante todo lo que lo provoca. “Un hombre no es nada en tanto que nada extrae de él efectos o producciones que le sorprendan... para bien o para mal. Un hombre en estado de no incitación está en estado de aniquilación...” (Valéry, 1988, 65). Lo incitado se mueve ante lo que lo estimula. La excitación convoca al impulso que lleva de un estado a otro; “lo que no era todavía” —lo virtual e imprevisto— se pone en acto. Esta puesta en acto de la capacidad de producir sensaciones, pensamientos y resistencias es el camino por el cual lo indeterminado en cualquiera lo “convierte en autor” de su producción, en la cual se posiciona para ir “al encuentro de sí mismo” (Rey, 1997, 70). El implexo es la capacidad, en sí imprevista, que deviene poder dar cabida a aquello que hay que afrontar. Lo que se es capaz de sentir, lo que se es capaz de pensar varían el implexo de tal modo que cada uno de esos acontecimientos incita su propia duración y, a la vez, traza una línea que segrega a su pasado y a su futuro relativos.

La propuesta del implexo como capacidad de lo imprevisto —capacidad que, siendo centro, sólo se puede referir desde los bordes, siempre variables, en los que se desplaza— se alza junto con su restricción: la central capacidad sólo puede ser comprendida, imperfecta e indirectamente, desde las orillas en donde se actualiza y varía. Iplexo señala aquello de lo que (todos) somos capaces sin que (en nadie) se pueda comprender adecuadamente; aquello que nos capacita para ejecutar lo que la oportunidad demanda y en lo que, afrontándolo, ponemos a prueba lo que somos capaces. Pero, siempre, de tal modo que, siempre, opera en la singularidad de la variación y la restricción. La capacidad de actualizar nuestras virtualidades, la puesta en acto de las variaciones posibles de lo posible varía en cada uno y todos la captan engañosamente. La deficiencia en la comprensión se debe a que, al captar en acto o idea lo que somos ca-

paces, nuestra capacidad está desbordada, orillada en el acto, alejada del centro en el cual sólo es capacidad. Nadie es capaz de captar su implexo sin que, incitado y excitado, devenga alguien productor de sensaciones, pensamientos y resistencias concretos.

Junto con la retórica depredadora que lo anterior puede suscitar, el enigma del implexo (la capacidad de comprender nunca puede captarse completa y absolutamente porque al operar se altera como comprensión efectiva de algo diferente de ella misma⁵) se concentra, esto es, se oscurece y se ilumina como capacidad que, al devenir producción efectiva y concreta, aparece como variación, y la captación de las variaciones de lo posible es deficiente en tanto relativa a un centro que sólo se manifiesta en sus bordes. Más que otra versión de lo uno como determinante de lo múltiple, asoma aquí un atrevido intento —que no deja de objetarse con humor, es decir, con inteligencia contra sí misma—⁶ por pensar lo múltiple como indeterminado e indeterminante. Lo que, en el *fondo*, hay y se da es siempre una pluralidad de variaciones en las que el centro, siempre multiplicándose, se desplaza continuamente a sus orillas y superficies y, por tanto, boicoteando él mismo la posibilidad de aprehenderlo e identificarlo en un nombre que lo defina.⁷ La propuesta del implexo es un atajo perdido hacia la profundidad inaccesible que, paradójicamente, encuentra el valor de su conciencia en “el mayor número de conexiones, de asociaciones posibles...” (Valéry, 1988, 70) en y por las cuales se patentiza la falta que hay en su misma comprensión. Y, con esto, se obtiene con visa de necesidad afirmar que a lo único que estamos sujetos es a la contingencia. “En resumen, entiendo por *Implexo* aquello en y por lo que somos eventuales... *Nosotros*, al por mayor; y *Nosotros* al detalle...” (Valéry, 1988,

⁵ “Somos capaces, devenimos capaces de pensar, si afrontamos aquello que da que pensar, y que es más lejano que todo mundo exterior” (Deleuze, 2015, 32).

⁶ “Detrás del humor valeriano veo una especie de trágico discreto; en la apariencia de los juegos de palabras una reserva obstinada, un pudor sin ilusión” (Rey, 1997, 129).

⁷ “Puede ser (me parece que no cesamos de comprobarlo) que cuanto más lejos va el pensamiento en la expresión de sí mismo, más debe mantenerse en alguna parte dentro de sí una reserva y algo así como un lugar que fuese una especie de no-pensamiento, inhabitado, inhabitable, algo así como *un pensamiento que no se dejase pensar*. Presencia-ausencia que atormenta al pensamiento que la vigila dolorosamente, con recelo, con negligencia, sólo pudiendo desviarse de ella, puesto que todo lo que la acerca, al mismo tiempo la aparta” (Blanchot, 1996, 202).

69). Existencias contingentes, estamos destinados azarosamente a un funcionamiento fisiológico que, más o menos, nos capacita para corporal y mentalmente afrontar lo que, imprevisto, nos ocurre.⁸

VI

El carácter deficiente de la captación de toda capacidad que entra y se debate entre el lenguaje, deriva en la exigencia de atizar las palabras —no en un fuego que las queme, sino en una flama que permita atravesarla— con todas las fuerzas de lo posible para volverlas provisionales. El lenguaje posee un valor de uso que no está exento de desgaste, desgaste que se resarce eventualmente produciendo la conciencia de que, en y por las palabras, se construye un sentido efímero que, constituyendo el rigor con que toda creación lingüística se envuelve a sí misma, difiere de la identidad del fondo de aquello que ellas mismas nombran. El trabajo del espíritu es crítico; es la precariedad de la diferencia asimilada en las palabras frente a lo que, nombrado, permanece en el retiro de su intimidad exterior. La inteligencia procede en la conexión de los pensamientos que, atendidos por ella misma, la vuelven consciente de su diferencia con lo que no es ella, pero sólo en ella se descubre. La inteligencia consciente de su capacidad productora de pensamientos; esa fuerza doble es una potencia “a la que Paul Valéry designa con vocablo a menudo estremecido por toda la adoración que le rodea: el espíritu” (Noulet, 1945, 79). La precariedad del trabajo de la inteligencia consciente con las palabras, para formar la idea en la que lo no-consciente accede a su mirada, es también la potencia por la cual el espíritu se crea su propia realidad.

La capacidad de producir sensaciones, resistencias y pensamientos es imposible de recogerse y sintetizarse en un esquema que la aclare y la distinga; sin embargo, sus asociaciones posibles, que acontecen constan-

⁸ “Este valor de eventualidad describe el juego del concepto. El implexo, no-presencia, no-conciencia, alteridad replegada en el brotar de la fuente, envuelve lo posible de lo que todavía no es, la virtual capacidad de lo que presentemente no es en acto” (Derrida, 1998, 343-344).

temente en “combinaciones sucesivas [y en] tránsito incesante a lo actual” (Valéry, 1988, 76), es lo que nos hace a todos y a cada uno. En el tránsito de lo virtual a lo actual, unos elementos —actos e ideas— son más persistentes que otros, y esta recurrencia promueve la forja de una “personalidad” desde la que no es difícil derivar en la creación de una idea que refiera a esa personalidad como una entidad independiente y con una consistencia sustancial. Frente a esta idea que pretende identificar un yo, es posible crear otra y pensar que, en lugar de ese sustrato de personalidad que permanece idéntico, lo que hay es un “reconocimiento de ‘nosotros mismos’” en un vínculo entre la capacidad y sus variaciones que se actualizan “en sensaciones orgánicas, en apetencias o repugnancias, con las que podríamos formar, para cada uno de nosotros, una tabla que nos caracterizase...” (Valéry, 1988, 76). En el depósito de la capacidad no opera un yo autodeterminante; un yo capaz de invertir en sí mismo y capitalizar racionalmente el incremento de su formación. Enredado en una capacidad múltiple de producción; embrollado por sus fuerzas tanto de inclinación como de aversión, el implexo difiere del yo y, a la vez, es la variación de lo posible que permite que cada uno se forje un rostro de interioridad para encontrarse y reconocerse a sí mismo.⁹ Pero en el *fondo* de nosotros mismos —en lo mucho que el implexo sugiere sin que se sepa bien a bien qué sugiere (Valéry, 1988, 66)— no hay más que nadie. Nadie se enmascara y, en las máscaras, aparece y se ve alguien. Alguien, variándose continuamente, es siempre la posibilidad de actualización de nadie. Nadie sabe cabalmente su capacidad; alguien extrae las variaciones posibles y comprende deficientemente lo que se acerca a su orilla y lo aleja del centro de nadie. Nadie es necesario; alguien es eventual.

⁹ “El ‘yo’ es quizá una ficción tan útil y tan negable como el éter. Nos sirve para creer en un movimiento absoluto y esta creencia es *necesaria*. Nuestra identidad es nuestro primer instrumento de pensamiento, sin el cual seríamos parecidos a cuerpos materiales, y nuestro pensamiento mismo no sería sino una serie o más bien una sustitución ilimitada como la serie de transformaciones de un cuerpo. Por otra parte, conferimos una identidad recíproca a los *objetos* (y una permanencia) y no podemos situarnos en el punto de vista o en la escala en los que todo es siempre cambiante y variable” (Valéry, 2007, 237-238).

VII

La captación de nosotros mismos está afectada por la temporalidad y la variación, ¿cómo, entonces, podemos presumir de poder representarnos con exactitud los hechos que se dan en la experiencia? Los hechos son múltiples; recoger todo lo que se da en la experiencia no es posible, y esto mismo, produce una confusión mental a la que confundimos “con la confusión de la realidad” (Valéry, 1988, 89). Acogiéndose en un tono menor, el pensamiento critica su propio procedimiento sometido a la autoridad de la objetividad, autoridad que se descubre proveniente de la consolidación de ciertos hábitos en los que el espíritu se conforma como instrumento de lo que él mismo ha forjado. En la persecución de la objetividad se estabiliza recurrentemente “*una manera de ver*”, frente a la cual el procedimiento puede variar y, en el desvío, provocar un “grado de libertad de la mente” (Valéry, 1988, 92). Ante la imposición de una manera de ver que reclama para sí la objetividad, aparece la rebelión del espíritu, rebelión que proviene y se dirige contra el automatismo y la homogeneidad en su proceder constreñido por su propio afán de objetividad. “Por lo demás, no existe una mente que esté de acuerdo consigo misma. Dejaría de ser una mente” (Valéry, 1988, 92). El desacuerdo del espíritu consigo mismo es la fuerza que contraría la pretensión de exclusividad de una única manera de proceder. Y, sin negar cierto progreso conseguido por la manera de ver objetiva, la potencia libre del espíritu se asoma en la audacia con que reivindica el derecho a la errancia; el derecho a equivocarse y hasta mentirse cuando habla consigo mismo. “Sí... mentirnos, contradecirnos, ocultarnos lo que sabemos y saber lo que nos ocultamos... En suma, ser *varios*... Y vivir... en varias dimensiones...” (Valéry, 1988, 94). La variación de lo posible es el riesgo que asume y juega el eventual ser finito que somos al tratar de comprender aquello que, siendo él mismo, siempre se le escapa: la vida y su prolongación inteligente; la muerte y su irrecusable presencia misteriosa.

En la asunción del juego se enreda y en la confrontación con sus riesgos se libera. “Todo es difícil. Pero nada más confuso y huidizo, nada más

indefinible que lo mental” (Valéry, 1988, 99). ¿Cómo transitar, enredado y liberado en el juego mismo, a la potencia en que el espíritu se pueda vislumbrar en su propio no retroceder, en su propio atreverse a ir más allá de la objetividad y, adentrándose en su afuera, seguir la incitación del pensamiento no a pesar, sino precisamente porque aparecen en él ideas extrañas? Es posible un trabajo de la mente en el que ésta, dejando en suspenso su disposición habitual, se concentre y no abandone la atención que se presta hasta lograr poseer un nuevo “objeto... mental” en el que ella reconozca lo que se deseaba, pero desconocía. ¿Cómo reconocer lo que, desconocido, se deseaba? El implexo responde al estímulo de las circunstancias y deviene capacidad de pensar *a propósito*. “[...] el *A propósito* es el *tropismo* del Implexo [...] Lo que equivale a decir que *parece* que *lo que hace falta*, en determinadas circunstancias, debe ser atraído, llamado por la circunstancia misma” (Valéry, 1988, 101-102). Las circunstancias son las condiciones para que, en el trabajo extraordinario de la mente, ésta se deje llevar por ellas acompañándolas activamente en función de poder concederles y, por tanto, producir el (relativo) orden al que aspiraban.¹⁰ Esta producción acontece en “un tiempo extraordinario” (Valéry, 1988, 103) en el que “se construye una determinada figura *que ya no depende*” (Valéry, 1988, 104) del yo consciente, sino que éste se convierte, abandonándose en el tiempo extraordinario, en la figura que se construye.

En una palabra, hay que someterse a cierto apremio; poder soporarlo; durar en una actividad forzada para dejar a los elementos de... pensamientos que están en presencia, o en cargo, la *libertad* de obedecer a sus afinidades, el *tiempo* de reunirse y de construir, y de imponerse a la conciencia; o de imponerle no sé qué *certeza*... (Valéry, 1988, 104).

¹⁰ “Estar condicionado significa para Valéry que el ser humano por su sustancia siempre y en cada caso es una *función*, y como tal remite a algo distinto y ajeno, de lo que sin embargo en principio y casi nunca sabe nada. El saber es como ajeno al ser del hombre. El hombre no se conoce; sólo se plantea preguntas y se procura respuestas que se correspondan con sus preguntas [...]” (Löwith, 2009, 82).

Acompañar y dar; forzarse a dejar en libertad la formación de los elementos que se presentan en el pensamiento; durar para hacer tiempo a la construcción: el espíritu no trabaja para someter; trabaja para obedecer su propio mandato para devenir figuras del pensamiento: el pensamiento no es el que, como artífice ajeno a su material, impone un orden; el pensamiento, como espíritu, es su propia obra —la forma de su materia— en tanto trabaja para que la figura se forme y lo forme hasta llegar a reconocer en ella y llegar a reconocerse en ella como aquello que deseaba y desconocía.

Más allá de la mera unificación de forma y contenido, hay que señalar que la forma incluye en su misma fluidez la impugnación a reducirla a continente limitado de lo que, aun fuera de ella, sería algo subyacente.¹¹ Lo que es —como es— en la forma, no lo es fuera de ella. Pero esto no cancela, sino que promueve que, lo que es y significa en una forma, pueda ser construido y significado en otra.

¿Qué valor tiene la construcción formal del sentido? Un valor artístico. ¿Qué significa aquí valor artístico? “La naturaleza de la mente aporta aquello que rehúsa la naturaleza de las cosas” (Valéry, 1988, 109). Y lo que aporta la mente, cuando se presume fijo, puede palidecer ante circunstancias futuras que permitan que, en la experiencia del tiempo extraordinario, apremien nuevas demandas de la naturaleza de las cosas para su formación significativa por la naturaleza de la mente. Sin embargo, permanecen las figuras, las formas fluidas del pensamiento excitante. ¿Estas formas nos permiten comprender, si no la totalidad, algo de la vida? Tal vez nos hacen comprender, y no es poco, que la vida no es reacia al capricho, a los cambios, a la variación. “Se juega las fuerzas a todos los niveles...” (Valéry, 1988, 110). En este juego ella no persigue nada más que a sí misma. “Es verdaderamente una loca... se devora para conservarse” (Valéry, 1988, 110). A ese juego que oscila entre la pérdida y la

¹¹ “Valéry caracteriza la literatura por su forma diciendo que la forma es la que hace el sentido o significado, pero este significado propio de la forma también hace de la forma lo que sólo tiene por tarea expresar este nuevo sentido: la concha bien puede estar vacía, recibe de este vacío la presencia que la informa” (Blanchot, 1996, 417).

compensación, entre la dispersión y la reunión que no termina de empezar cuando ya insinúa volver a desparramarse, a ese “Todo y Nada” (Valéry, 1988, 110) asistimos como intrusos.

Hay que reconocer que esta pajolera vida no cuadra en absoluto con todo lo que sabemos y lo que podemos pensar... Nada más estúpido, más sutil, más inconsecuente, más obstinado... Se diría que las contradicciones la sobreexcitan y la enajenan. Precisa de la muerte y del instinto de conservación; el mimetismo y el egotismo; la economía y el despilfarro en cooperación... (Valéry, 1988, 111).

Asistimos a la vida como extraños, y esta misma extrañeza es la que, en el pensamiento, se ve arrebatada por la certeza eventual de que, al extremo de todo lo que podemos pensar y conocer, no está sino la oscuridad inconcebible. Y esta misma oscuridad es la circunstancia excitante, nunca superable, que impele a, libremente, encontrar lo que falta a sabiendas de que el mundo —el objeto mental— que construimos está confinado a las variaciones posibles de nuestra capacidad de sensación y producción.

Referencias

- Adorno, T. (2003). *Notas sobre literatura. Obra completa 11*, Trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal.
- Blanchot, M. (1992). *El libro que vendrá*, Trad. de Pierre de Place, Caracas, Monte Avila..
- Blanchot, M. (1996). *El diálogo inconcluso*, Trad. de Pierre de Place, Caracas, Monte Avila..
- Blanchot, M. (2007). *La parte del fuego. La literatura y el derecho a la muerte*, Trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Trad. de Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus.
- Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*, Trad. de Carmen González Marín, Cátedra.
- Löwith, K. (2009). *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico*, Trad. de Griselda Mársico, Madrid, Cátedra .

- Noulet, E.(1945). *Paul Valéry*, Trad. de José Carner, México, Rueca.
- Rey, J. (1997). *Paul Valéry. La aventura de una obra*, Trad. de Laura Estela López Morales, México, Siglo veintiuno.
- Valéry, P. (1988). *La idea fija*, Trad. de Carmen Santos, Madrid, Visor.
- Valéry, P. (2007). *Cuadernos (1894-1945)*, Trad. de Maryse Privat, Fátima Sainz y Andrés Sánchez Robayna, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de lectores.

Dificultades de la filosofía de arrabal

Difficulties of the suburb philosophy

Mauricio Beuchot,
UNAM, Ciudad de México.

Resumen

El arrabal es una parte de las ciudades, generalmente en las afueras, en la que se concentra la gente pobre, los desplazados, alejados del centro, del que suelen depender y al que tienen que acudir para trabajar, como una especie de siervos. En todo caso, los arrabaleros son como ciudadanos de segunda. Así también hay un arrabal filosófico, partiendo de las distancias entre el centro y la periferia en el ámbito cultural. Tenemos que ser conscientes de nuestra condición contextual, y desarrollar la labor filosófica en esos lugares difíciles.

Palabras clave

arrabal, filosofía, periferia, cultura, identidad.

Abstract

The slum is a part of cities, usually in the suburbs, where poor people are concentrated, displaced, far from the center, on which they often depend and to whom they have to go to work, as a kind of servants. In any case, the stragglers are like second-class citizens. Thus there is also a philosophical subdivision, starting from the distances between the centre and the periphery in the cultural sphere. We have to be aware of our contextual condition, and develop philosophical work even in those difficult places.

Keywords

suburb, philosophy, periphery, culture, identity.

En lo que sigue trataré de hacer una inmersión en la situación filosófica que me rodea. En ciertos lugares es más difícil filosofar que en otros. Es lo que se ha llamado el centro y la periferia del ámbito cultural. Tenemos que ser conscientes de nuestra condición, y es-

forzarnos por superarla. Ella se encargará de impulsarnos, por su misma dificultad.

Filosofar desde el arrabal

Hay un arrabal filosófico. El arrabal es una parte de las ciudades, generalmente en las afueras, en la que se concentra la gente pobre, los desplazados, alejados del centro, del que suelen depender y al que tienen que acudir para trabajar, como una especie de siervos de la gleba. En todo caso, los arrabaleros son como ciudadanos de segunda.

Juan Carlos Moreno Romo, filósofo mexicano, profesor distinguido de la Universidad Autónoma de Querétaro, ha acuñado la feliz expresión “filosofía de arrabal”, para referirse a la que hacemos en América Latina (Moreno, 2013). Es decir, se trata de la filosofía que no pertenece a los grandes centros de pensamiento, sino que es periférica, marginal si se quiere. Es la que considera que se hace en México y, en realidad, en América Latina.

Moreno Romo denuncia a los filósofos mexicanos que sólo se preocupan por estar a la moda de Europa y los Estados Unidos, o que se adueñan de un pensador y lo representan en estas regiones. Esto es algo que Carlos Pereda ha señalado como los dos vicios principales de nuestros filósofos: el afán de novedades y el espíritu sucursalero (Pereda, 2013, p. 27). Lo primero es el deseo de estar siempre a la moda filosófica; lo segundo es erigirse en representante, si no es que en dueño, de un filósofo o escuela extranjeros.

En efecto, hay algunos filósofos mexicanos que se precian de estar en la cresta de la ola, que enseñan lo último que se ha pensado o escrito en esas urbes filosóficas. Muy bien indica Moreno Romo que un antecesor de esto fue José Gaos, quien se apresuraba para conseguir, traducir y comentar lo último que hubieran escrito Husserl y Heidegger.

No está mal estudiarlos, al contrario, pero lo que falta es lo que nos pedía Leopoldo Zea: utilizarlos para aplicarlos a México, es decir, para encontrar nuestra identidad filosófica, para hacer nuestra filosofía propia. Auténtica filosofía mexicana es la que, aprovechando lo que venga de

otras partes, se centra en los problemas, necesidades y aspiraciones de nuestro pueblo. No para darles soluciones en la praxis inmediata, pero sí para esclarecerlos, elucidarlos, que es lo propio del filósofo.

Moreno Romo señala acertadamente que los organismos que se encargan de contabilizar nuestra producción, nuestro índice, etc., se han encargado de reforzar esa situación. Prefieren los escritos que están en inglés, que citan bibliografía muy actualizada, de autores preferentemente extranjeros, y acudir a congresos en esas latitudes. (Moreno, 2024, pp. 26-27).

Ahora tenemos varios colegas que son especialistas en Husserl o en Heidegger, pero sin usarlos para nuestra problemática nacional. Hasta algo tan abstracto como la lógica y la ontología, sirven para hacer nuestra filosofía. Recordemos a Emilio Uranga, que elaboró una ontología del mexicano, tan discutible como se quiera, pero, al fin, algo de nuestra identidad. Precisamente se opuso a Gaos y su fervor heideggeriano, y hasta se pasó al lado de Sartre, para mostrar su diferencia. De este modo Uranga ha sido uno de los antecesores de la filosofía decolonial, por oponerse al germanismo de su maestro. (Cuéllar, 2023, pp. 111 y ss.)

Lo curioso es que esos filósofos mexicanos extranjerizantes no leían a los otros filósofos mexicanos, ni, por supuesto, discutían con ellos ni, todavía menos, los citaban o los comentaban en sus escritos. Más aún se dedicaban a despreciarlos o “ningunearlos”, como se dice vulgarmente.

Creo que en el fondo está el no querer pensar por uno mismo, hacer filosofía con nuestras fuerzas, usando recursos que vengan de otros lados, sin depender tanto de esos autores extranjeros. Es más bien nuestra negligencia. Moreno Romo insiste muy bien en que es el extranjerismo del mexicano, ya señalado por Samuel Ramos, pero sigo pensando que en el fondo está esa situación de no lanzarse a filosofar por cuenta propia.

Moreno Romo cita a Luis Villoro, quien oponía a los “ensimismados” contra los “alterados”. Los primeros son el chauvinismo filosófico, y los segundos son el malinchismo también filosófico. Así como el chauvinista piensa que solamente lo suyo sirve, así los filósofos ensimismados creen que todo se va a resolver con un pensamiento nacional contrapuesto al del resto del mundo. En cambio, así como el malinchista piensa que solamente vale lo

extranjero, así los filósofos alterados creen que solamente es buena filosofía la que viene de esos países hegemónicos. (Moreno, 2024, p. 39).

Así, nos hemos constituido en distribuidores de su mercado. Dependemos de las editoriales hegemónicas y de las revistas de la misma índole, que circulan en inglés y según los parámetros evaluadores de los países que deciden qué vale. Y es una cadena comercial, pues hasta hay que pagar la inserción de nuestros textos en las revistas que nuestros evaluadores consideran presentables y aceptables.

Hay que estructurar nuestra propia tradición filosófica; mas, para eso, hay que estudiar su historia. Es excelente conocer bien la historia de la filosofía de otros países, pero la nuestra siempre es colocada marginalmente. Se ve en los planes de estudio, en los que la filosofía nuestra alcanza un lugar muy secundario o ninguno.

De manera muy sensata, Moreno Romo ve que la dicotomía que estableció Villoro entre ensimismados y alterados no nos acerca a ninguno de ellos. (Moreno, 2024, p. 46). Eso implica que hay que optar por un término medio, que es el que yo he llamado analógico, por ser intermedio y mediador, en la línea de una hermenéutica analógica.

Hay también una pugna al interior de nuestra patria. Se han erigido varios defensores de los pueblos originarios, y está bien conocer su filosofía, pero no podemos pretender que es la nuestra exclusivamente. Los “occidentales” han hecho mal en ignorar el pensamiento de los pueblos originarios, pero los indigenistas tienden a absolutizarlo.

Mi amigo, ya finado, Miguel León Portilla, me aceptaba la expresión de “filosofía mestiza”, que es la que tenemos, la occidental mezclada con la indígena. Así sucedió desde el tiempo de la colonia, en la que hubo pensadores que supieron hacer ese mestizaje, como Las Casas, Alonso de la Veracruz, Sigüenza y Góngora, Sor Juana, Clavijero y otros. A algunos no les gusta el calificativo de “mestiza” para nuestra filosofía (porque el mestizo suele ser opresor del indio), pero otro amigo, también ya finado, Bolívar Echeverría, me decía que el mestizaje era lo propio de nosotros, como se vio en el barroco, cuyo *ethos* nos ha marcado.

Moreno Romo cita a Samuel Ramos, quien ya en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, de 1934, hablaba de los nacionalistas y los europeizantes, que hacían lo que hemos señalado, con Villoro. Moreno Romo invita, muy sensatamente otra vez, a aceptar nuestra secundariedad, y seguir trabajando como si nada, sin pelear que nos pongan en el candelero, ni tampoco acomplejarnos sintiéndonos menos, sino en el lugar de todos (Moreno, 2024, p. 47).

Yo añadiría que hay que superar eso y lanzarnos a hacer nuestra filosofía propia. Recuerdo un seminario de Filosofía Iberoamericana en la Universidad de Salamanca, en la que los latinoamericanos se caracterizaban por decir en sus ponencias “No nos oyen, no nos hacen caso...”; y haciendo silencio, dijeron los demás: “Ahora nos callamos, para que expongan sus propuestas filosóficas”. Pero volvió a oírse: “Es que no nos oyen, no nos hacen caso...”. Ya basta de esa filosofía quejumbrosa y llorona, que estuvo bien en algún momento, para hacer que nos dieran espacio. Pero ya lo tenemos, y ahora hay que llenarlo.

Muy tonificante resulta la comparación que hace Moreno Romo entre Unamuno y Ortega. Este último era germanófilo en su pensamiento, mientras que el primero lo regaña continuamente, para que filosofe de acuerdo con su país (Moreno, 2024, p. 66 yss.). Casi como diciéndole que sea congruente con ser él y su circunstancia.

Encuentro la propuesta de Moreno Romo muy semejante y acorde con lo que he llamado “decolonialismo analógico”, el cual no se queda en el decolonialismo unívoco al uso, que se afana por tirar a la basura la filosofía europea (cosa quizás imposible o, por lo menos, banal), mientras que lo analógico es aprovechar lo que viene de fuera para construir nuestra filosofía. Ahora hablamos mucho de “Nuestramérica”, pero sólo será nuestra si sabemos sintetizar esas fuerzas, a veces contrarias, que la constituyen. No se puede negar ni la una ni la otra, lo indígena y lo occidental, so pena de reducirla demasiado.

El mejor decolonialismo es construir lo nuestro, la filosofía propia, empleando elementos de donde se pueda, con tal de que sirvan y podamos aplicarlos a nuestra circunstancia mexicana y latinoamericana. Tal es la

decolonialidad analógica, surgida de la perspectiva de una hermenéutica analógica, propuesta filosófica elaborada para nuestros países.

Una trayectoria

Esta búsqueda del modo de hacer filosofía en América Latina tiene sus antecedentes. Es la historia de la conciencia de que hay filosofía latinoamericana. Se fue forjando paso a paso, y hasta se entrevió la forma en que se tenía que construir. Esto ya desde fines del siglo XIX y buena parte del XX.

Por ejemplo, el filósofo uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) escribió la obra *Ariel* (1900). En ella hablaba del intelectual latinoamericano. Para eso aprovechó personajes de la obra de teatro *La tempestad*, de Shakespeare. Son Próspero, Ariel y Calibán. Próspero es un hechicero noble destronado, que desea recuperar su trono; Ariel es un genio del aire, que sirve al anterior, quien le ha prometido liberarlo; y Calibán es un esclavo deforme e inculto, que es sometido y educado por Próspero.

José Santos-Herceg lo conceptualiza de la siguiente manera. Próspero encarna al filósofo europeo que llega a la América Latina a imponer sus ideas. Ariel representa al filósofo que imita las ideas extranjeras sin aplicarlas al contexto en el que vive. Y Calibán es el filósofo que

fagocita filosofías eurocentradas, las moldea y busca articularlas con los propios saberes en un afán de transformación social; sin embargo, corre el riesgo de adoptar posturas nativistas en donde acríticamente se desprecie cualquier conocimiento por el simple hecho de considerarlo ajeno o externo. (López, 2022, p. 10).

Calibán recibe su nombre de “caníbal”; de hecho, quiso ultrajar a la hija de Próspero, por eso es interpretado así por Santos-Herceg:

En este sentido, el filósofo/Calibán es el violador de las hijas de Occidente, de sus ideas, de su filosofía: se apropia de ellas, las toma qui-

zás a la fuerza, pues no han sido destinadas para él y busca preñarlas, busca engendrar pensamientos híbridos, nuevos. Ideas algo monstruosas para Occidente, por ser hijas de Calibán, el monstruo de monstruos. (Santos, 2010, p. 275).

A esto, López López acota: “de manera que puede apreciarse en el filosofar calibanesco un modo de acceder estratégicamente a saberes externos que serán instrumentados con la intención de trascender la propia condición de dominación y dependencia”. (López, 2022, p. 11). Por eso nuestro maestro Leopoldo Zea exponía en sus clases a Calibán, y, seguramente basándose en él, nos decía que usáramos lo que quisiéramos (marxismo, estructuralismo, fenomenología, etcétera), pero que lo aplicáramos a México.

Así como Menéndez Pelayo se afanó por mostrar que existía una filosofía española, así se ha trabajado en México para mostrar que ha habido una filosofía mexicana. A eso ayudó José Gaos y el grupo de sus discípulos llamado “Hiperión”. Ya antes algo había hecho Antonio Caso, continuado por Samuel Ramos. Zea fue decisivo para eso. Y ahora que ya estamos seguros de que ha habido una filosofía mexicana, lo que nos toca es desarrollarla, aportar lo que podamos aportar a ella, y continuar su construcción.

Ya se han dejado las pugnas para saber si ha habido filosofía mexicana y cuál es lo característico del mexicano. Hay que salir de lo que Octavio Paz llamó “el laberinto de la soledad” y filosofar de manera libre. A eso han llegado las filosofías de la liberación y de la descolonización. Y la verdadera liberación y la auténtica descolonización del pensamiento es pensar por cuenta propia.

He dicho que nuestra cultura no es ni occidental ni indígena, sino mestiza. Pero hay que tener cuidado con el término “mestizaje”. A veces ha significado algo peyorativo y a veces se ha exaltado en demasía. Aquí no tendrá, por supuesto, ese carácter negativo, pero tampoco una resonancia magnificadora. En efecto, hay que evitar lo que se hizo del mestizaje en México. Se refiere a los hijos de español e indígena. En tiempo de la

colonia, el mestizo se esforzaba por negar la herencia indígena y resaltar la española, sobre todo para tener acceso a puestos públicos.

Cuando hablo de mestizaje no quiero decir que se niegue la parte indígena, para lo cual ha servido muchas veces. Los pueblos originarios tienen su propia dignidad, emanada de su propia identidad. Hay que reconocer que en el mestizaje aludido la parte indígena indica enriquecimiento, y no algo de que avergonzarse.

La cultura mestiza no es, por tanto, exclusivamente racial, sino cultural. Es la que tenemos en México. Pero, como he dicho, se quiere minimizar la parte indígena, resultado de la falta de reconocimiento que se profesa hacia los indígenas mismos. En el esfuerzo por revalorizar ese aspecto de nuestra nación es que hablo de mestizaje reconocedor, es decir, que reconoce la herencia indígena y la valora.

Es verdad que en ocasiones el mestizaje sirvió para colocar lo occidental por encima de lo indígena, pero ahora debe servir para ponerlos a colaborar, como en una síntesis dialéctica diferente. Se reconoce al otro, y se lo acerca a lo mismo lo más posible. Tal es el uso de una dialéctica analógica.

Por otra parte, se ha visto que el proceso de mestización es irreversible. Se ha dado en todos los grupos humanos, y tiene que significar enriquecimiento de ideas y valores, que se encuentran en esa conjunción. No somos puramente indígenas ni tampoco puramente occidentales, somos algo más.

En términos de Bolívar Echeverría, hay que evitar que el mestizaje se vuelva *codigofagia*, es decir, que la cultura más potente devore los códigos culturales de la más débil, como ocurrió con lo español y lo indígena. (Echeverría, 2018, p. 62). Por eso hay que resemantizar el término “mestizaje”, para que no caiga en esas posturas negativas. Tiene que reconocer la dignidad de su parte indígena, y no tratar de borrarla con el predominio de lo occidental, pues eso sería lo mismo que enmascararla.

Es decir, hay que relativizar la actitud de Calibán, quien devora el código cultural de su dominador, para tomar su lugar, pero perdiendo el suyo. Hay que conservar nuestro lugar, no perdiendo nuestra identidad

por alcanzar la del dominador, sino adquirir nuestra propia identidad con lo que nos pueda servir del otro código, pero para construir el nuestro.

Es lo que el mismo Bolívar Echeverría denominó el *ethos* barroco, pues en el siglo XVII, tiempo principal del barroco, los indígenas se apropiaron del código de los vencedores, para edificar algo nuevo. Aceptando esa noción de *ethos* barroco, Boaventura de Sousa Santos aboga por un mestizaje cultural que pueda capacitarnos para superar nuestra condición oprimida. Reconoce que para muchos el *ethos* barroco y la codigofagia no son suficientes para esa superación, pero sí que pueden ser lo que nos capacite para ir más allá. Es, por lo menos, una etapa de transición a algo nuevo, que no podemos todavía definir. (Santos, 2012, p. 165)

De manera acertada dice Francisco Octavio López López:

En el proceso de reconfiguración de la propia identidad, la metáfora de Calibán puede ser una herramienta que sirva para enlazar los múltiples fragmentos y figuras identitarias. Ya que en su constitución semiótica guarda la potencialidad para encarar la etnofagia y la individualización por la vía de la autenticidad en articulación con la nación histórica, ello con la finalidad de evitar caer en posturas reductivas o esencialistas. (López, 2022, p. 174).

Es cierto, hay que evitar el reduccionismo y volver esenciales las identidades occidental e indígena, pues ambas son evanescentes, y se unen en el mestizaje, ya imparable.

Y esta actitud nueva habrá de ser analógica, ya que la analogía es mestizaje o el mestizaje es analógico. Mestizaje entre la univocidad y la equivocidad. Entre la univocidad que no reconoce más que una identidad demasiado fuerte y la equivocidad que sólo acepta una identidad demasiado borrosa. Hay que llegar a una identidad flexible, que no pretenda la firmeza de la cultura occidental ni se hunda en el equivocismo de no aceptar identidad alguna. Nuestras identidades son analógicas. En efecto, desde tiempos clásicos el ser es análogo y la identidad o unidad es una

propiedad trascendental suya; por lo tanto, tiene que ser, como el ser mismo, analógica, y no unívoca (ni tampoco equívoca, por supuesto).

La hermenéutica analógica como tabla salvadora

Solamente el sentido de la proporción podrá llevarnos a un descolonialismo adecuado. Que evite el univocismo, que es exagerado, pues es el de los que quieren que se rompa completamente con lo extranjero, lo cual no es conveniente y tal vez ni siquiera posible. Hay que plantarse en la mediación, es decir, usar lo que venga de fuera y aprovecharlo para construir nuestra filosofía, es decir, nuestra identidad filosófica. Ésta sí es una liberación epistemológica.

Y este sentido de la proporción es analógico, porque la analogía es proporción (*analogía* es la palabra griega que los latinos tradujeron como *proportio*). Tiene que hacerse una liberación epistemológica con equilibrio proporcional. De otra manera, caeremos en el folclorismo filosófico, en el que ahora se ha caído tanto. La filosofía tiene una vocación universal, sólo que con una universalidad situada, es decir, aplicada a una situación concreta, como la de nuestro país.

Es muy legítimo abordar problemas como el del ser, la verdad, el bien, etc. Desarrollar temas deontología, ética, lógica, etc. Pero tratando de que nos aprovechen para nuestra circunstancia real y, a veces, urgente. Ésa es una filosofía proporcionada a nuestra situación, una filosofía analógica.

Ciertamente es necesaria una actitud descolonial, como es la que ha proliferado en América Latina. Ha habido un exceso de colonización en nuestro pensamiento. Se ha colonizado el conocimiento, los derechos humanos, el género... (Ochoa, 2021, p. 33 y ss.). Pero también es necesario ocuparnos de los problemas que han subsistido a lo largo de la historia de la filosofía. Lo que nos va a hacer filósofos latinoamericanos y descoloniales va a ser la repercusión que les asignemos hacia nuestros pueblos.

Esa repercusión ha sido preparada desde hace algún tiempo, ya que han surgido cuestionamientos acerca de cuál es nuestra injerencia como filósofos en nuestras sociedades. Por eso es necesario discernir de qué

cosas nos vamos a descolonizar, porque hay algunas que no; por ejemplo, los derechos humanos. Hay un límite en que podremos reinterpretarlos, pero no hasta tal punto que les quitemos su propia esencia.

El riesgo es que algún pensador quiera quitar algo que no le gusta, y para ello argumente que es algo que se nos ha impuesto colonialmente, pero que no haya sido así efectivamente. Por eso hay que descolonizar con cuidado, con la prudencia que no se deja colonizar, sino que pertenece a cada ser humano. Ya en la posmodernidad hemos visto planteamientos demasiado relativistas, que aprovechan el nihilismo para desbancar lo que impide la orgía, y nos quedamos peor que antes.

Lo más importante va a ser cómo plantearemos una ética descolonial. Ciertamente depende de la descolonización epistemológica, pero esta última va a afectar a la anterior. Por eso hay que tener cuidado con lo que se va a rechazar, porque podemos quedarnos sin lo necesario para la vida en sociedad y cada uno se va a ver justificado para hacer lo que desee, es decir, para descolonizar desechando lo que no le conviene.

No un descolonialismo peleonero, pues algunos se han acostumbrado a filosofar peleando, con una filosofía luchona, es decir, demasiado destructora, pero poco constructiva. En toda discusión hay una parte que destruye, pero también otra que construye; si no, todo se queda en nada; se cierra el diálogo, se rechaza todo como cuando se admite todo. Hay que tratar de precisar qué es lo que se va a rechazar y qué es lo que se va a aceptar. Casi nunca se acepta todo ni se rechaza todo, pues entonces se acaba la discusión. No es enriquecedora, sino empobrecedora. Hay que saber dialogar, aplicando de esta manera la más elemental teoría de la argumentación (Ladrière, 1986, pp. 35 y ss.). Es la que exige no argumentarle al otro por lo que no cree, porque así se está cometiendo falacia de petición de principio dialógica.

Es decir, la descolonialidad tiene límites. No puede ser absoluta, tiene que ser relativa. Y esto con medida. En otras palabras, no puede ser unívoca, como tampoco equívoca, tiene que ser analógica: que permita aclimatar elementos de lo ajeno para edificar lo nuestro.

Sucede algo parecido a lo que le ocurrió al escritor argentino Jorge Luis Borges. Cuando empezó a publicar, en localidades latinoamericanas, fue ignorado. Apenas empezó a sacar sus escritos en editoriales europeas y estadounidenses, saltó a la fama. Lo curioso es que se mundializó a pesar de escribir sobre asuntos argentinos (gauchos, pampa, tango, etc.) y, claro, sobre asuntos más universales. (Woodal, 1999, pp. 287 y ss.) Por eso hay que esforzarse por ser bueno en ambos registros, y de esa manera podremos aportar algo no solamente a nuestros pueblos, sino a todos los demás. Es una suerte de universal concreto, o de particular abstracto.

Tal vez se trate de hacer filosofía seria desde nuestro ámbito cultural, y desde él podrá servir a otros que se encuentran en parecida circunstancia. Como señalara Wittgenstein, puede más el mostrar que el decir, es más eficaz lo que mostramos con nuestra actitud y conducta que lo que decimos en nuestros escritos. No en balde Leopoldo Zea decía que hiciéramos filosofía aceptable y que ella sería latinoamericana, sin más. (Zea, 1992, pp. 42 y ss.),

Conclusión

Hemos caído en la cuenta de nuestra situación, a través de estas breves reflexiones sobre ella. No hay que atorarnos en deplorar las dificultades que tiene el filosofar desde nuestro ámbito. Más bien hay que esforzarnos por superarnos a partir de él. Hacerlo incluso dentro de él, sin aspirar a lograrlo por abandonarlo y acceder a lugares más visibles. Todo se reduce a trabajar con empeño y mucha ilusión.

La misma realidad se encargará de hacer valer lo que, desde un ámbito particular, se reflexiona para los demás, y así se hace universal. Todo depende de la intensidad que demos a nuestro pensar y de la generosidad con la que lo entreguemos a los que nos rodean.

Referencias

- Moreno, J. (2013). *Filosofía de arrabal*, Barcelona: Ánthropos-UAQ.
- Pereda, C. (2013). *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, México: Conaculta.
- Moreno, J. (2024). *Ortega y la filosofía del arrabal*, México: Fontamara, 2024, pp. 26-27.
- Cuéllar, J. (2023). Examen de Emilio Uranga, en *Estudios* (ITAM), vol. XXI, n. 147 (invierno 2023), pp. 111 ss.
- López, F. (2022). *Filosofía y empestad. Trazos nuestroamericanos al sujeto de derechos humanos*, Aguascalientes–San Luis Potosí: CENEJUS-UASLP.
- Santos, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago: FCE.
- Echeverría, B. (2018). La identidad evanescente. *Las ilusiones de la modernidad*, México: Era, 2018.
- Santos, B. (2012). *Derecho y emancipación*, Quito: Corte Constitucional para el Periodo de Transición-CEDEC, 2012, p. 165.
- Ochoa, K. (2021). *Feminismos descoloniales latinoamericanos para principiantes*, México: UNAM.
- Ladrière, J. (1986). Logique et argumentation. En M. Meyer (Ed.), *De la méta-physique à la rhétorique*, Bruxelles: Eds. de l'Université de Bruxelles.
- Woodall, J. (1999). *La vida de Jorge Luis Borges. El hombre en el espejo del libro*, Barcelona: Gedisa.
- Zea, L. (1992). *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI.

El lenguaje: complejo y poderoso conector invisible entre el pensamiento y el mundo fenoménico. Breves ideas de la tradición analítica

Language: complex and powerful invisible connector between thought and the phenomenal world.
Brief ideas of analytical tradition

Dante Alejandro Ferrara Vences

Resumen

El presente artículo trata algunas ideas relevantes de la tradición analítica. Esto con el propósito de desvelar que el lenguaje es más profundo de lo que uno puede creer. Por ende, el lenguaje debe ser considerado como poderoso conector entre el entendimiento y la realidad.

Abstract

This article deals with some relevant ideas from the analytical tradition. This is for the purpose of revealing that language is deeper than one might believe. Therefore, language should be considered as a powerful link between understanding and reality.

Palabras clave

lenguaje, relacionar, realidad, comprensión, uso de las palabras

Keywords

language, relating, reality, understanding, use of words

El lenguaje es un hilo invisible que conecta el pensamiento con el mundo; es el espejo que refleja nuestra condición humana o la herramienta que utiliza el ser humano para darle sentido a la realidad. El lenguaje es la manifestación del λόγος, porque el pensamiento no puede prescindir de la palabra y viceversa, por eso, la filosofía

analítica no solo es una disciplina que analiza las palabras, es el intento de entender cómo habla, vive y piensa el ser humano. Pero, qué sucede cuando comienza la confusión del lenguaje debido a las palabras que se utilizan para explicar la realidad y estas mismas terminan haciendo una nube espesa.

Desde la distinción entre el “sentido y la referencia” de Gottlob Frege hasta la idea compleja de los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein, cada uno de estos filósofos transformó la comprensión del mundo al mostrar que los problemas filosóficos suelen ser problemas mucho más profundos y que están lingüísticamente disfrazados.

En este texto se analizarán, de manera breve, algunas ideas relevantes de esta tradición filosófica que reformuló la filosofía del siglo XX y que resuenan en el mundo filosófico contemporáneo.¹ Estas ideas tienen un eco enorme y, al mismo tiempo, se mantienen en boga dentro del mundo académico, porque, precisamente, el lenguaje es esencial para la tecnología, la ciencia, las relaciones humanas y, sobre todo, la comprensión que el hombre le da a las cosas mismas a través de los sentidos con los que se filtra la realidad. Entender las palabras, no solo debe ser un ejercicio académico, es aprender a navegar mejor en el mundo que el hombre ha construido desde las palabras.

Para empezar, es necesario contemplar la distinción entre el sentido y la referencia de Gottlob Frege. Para ello, es menester plantear la siguiente pregunta: ¿alguna vez has estado presente en una conversación donde un sujeto dice algo y lo entiendes de una manera, pero al final parece significar algo completamente diferente? Esto no solo es un problema de malentendidos cotidianos; es un desafío filosófico que tiene que ver con la misma raíz del lenguaje, con el *cómo* se conectan las palabras con el mundo.

De lo anterior, Frege propuso una solución que cambiaría de manera radical y para siempre la comprensión del lenguaje. En *Estudios sobre*

¹ N.B. Se analizan las ideas de los filósofos de manera anacrónica con el propósito de elevar la complejidad de las ideas de los pensadores y, al mismo tiempo, el lector pueda tener una mayor comprensión de este texto.

semántica, Frege (1984, pp. 54-63) planteó que cada expresión lingüística posee dos dimensiones fundamentales, precisamente el “sentido” y la “referencia”. Por una parte, el “sentido” es uno de los modos en los que un objeto o una idea es presentado; es una ruta o perspectiva particular que el ser humano adjudica para entender algo. Por otra parte, la “referencia” es el objeto o la idea misma a la que la expresión apunta. En términos más simples, el “sentido” es el *cómo entiende algo* el hombre, mientras que la “referencia” es *aquello que entiende* el hombre.

Asimismo, puede entenderse que el sentido de una expresión no es el objeto mismo al que se refiere, sino el modo de presentación de dicho objeto. Ejemplo: una ventana, la referencia es lo que está afuera, el sentido es el marco que determina cómo lo ve el sujeto, pero he aquí la complejidad de esta idea, puesto que hay expresiones que tienen el mismo referente, pero sentidos distintos. Para esto, es preciso exponer el ejemplo que Frege (1984, pp. 62-71) usó sobre la “estrella matutina” y la “estrella vespertina”, ambas se refieren al mismo objeto del Universo que es el planeta Venus al que el sujeto puede ver siempre desde su horizonte. Sin embargo, el sentido de cada frase es distinto, una la describe como visible al amanecer, mientras que la otra la presenta como al atardecer. Esto es crucial, debido a que explica cómo se puede aprender algo nuevo, incluso cuando las cosas que ya se conocen son nombradas de una manera distinta. Saber que la “estrella matutina” es la misma que la “estrella vespertina” no es algo trivial; es un descubrimiento.

Bajo este sentido, Frege abordó un aspecto alucinante en torno a la problemática sobre qué pasa cuando una expresión tiene sentido, pero no tiene referencia, es decir; aquello de lo que uno habla. Alguien puede decir “el rey actual de Francia”, se sabe que Francia no tiene rey, pero la frase todavía tiene un sentido que permite entender. De aquí que Frege (1984, pp. 54-55) propusiera al lector, que una expresión puede tener sentido sin referirse a ningún objeto. Este detalle, por muy simple que parezca, permitió a Frege resolver algunas paradojas filosóficas que prevalecieron en el pensamiento filosófico por varios siglos debido a que no distinguieron el sentido y la referencia. Ante esto, conviene situar el si-

guiente caso: cuando se está discutiendo sobre literatura y alguien menciona “infierno”, de inmediato puede caer en el entendimiento de alguien el título de la obra *La Divina Comedia*, pero alguien más puede pensar sobre *La Biblia*. Aunque ambos usan el mismo término “infierno”, ambos están pensando en referencias completamente distintas debido a que cada uno interpreta diferente el sentido de ese término.

Este problema que desentrañó Frege hace que esta distinción sea filosóficamente relevante y poderosa, esto vino a ser la base de cómo se piensan todas las disciplinas modernas, incluidas las ciencias, desde la semántica hasta la I.A. actual. Asimismo, esta idea transformó en el hombre la forma en que se pueden interpretar descripciones ambiguas, cómo se relacionan el lenguaje y la realidad, y qué significa entender o malentender una frase o una proposición.

De igual manera, esta idea permitió resolver paradojas aparentemente insuperables, entre ellas el cómo entender que dos nombres diferentes pueden referirse al mismo objeto, pero predicar algo nuevo al decirlo. Gottlob Frege heredó a la humanidad una de las herramientas más valiosas para entender el lenguaje y con ello inauguró una nueva tradición filosófica. La idea de que las palabras no son simplemente etiquetas para el mundo sino complejos mapas de significados, cada uno con su propia lógica interna. Su distinción entre sentido y referencia sigue siendo una piedra angular en la semántica, la filosofía y la tecnología, recordando a la humanidad que las palabras, aunque parezcan simples, son más profundas de lo que aparentan ser.

De aquí surge el problema de la vaguedad en Ludwig Wittgenstein, porque al parecer, el lenguaje es una herramienta precisa; las palabras parecen delinear el mundo con claridad, entregando al ser humano un mapa para entenderlo, de tal manera que, si se nombra algo, el ser humano lo puede comprender porque se refiere a cosas de la realidad. Pero, qué ocurre cuando las fronteras entre significados se difuminan. Este es el profundo problema de la vaguedad del lenguaje, este problema se puede

identificar más en *la paradoja del montón*,² dicha paradoja plantea preguntas “aparentemente simples” como ¿cuántos granos se necesitan para ser un montón? si tomas un grano de un montón ¿sigue siendo un montón de arena? y si sigues quitando granos ¿en qué momento deja de ser un montón? Esta paradoja obliga al sujeto a enfrentarse al hecho de que los términos que el hombre emplea a diario son vagos y esta vaguedad no es un simple defecto del lenguaje, sino una nota esencial del mismo lenguaje.

Ante esto, Wittgenstein (1988, pp. 19-27) abordó este problema en su obra *Investigaciones filosóficas*, donde observó que las palabras no tienen límites fijos o definidos en muchos casos y su significado depende del contexto en el que se puedan usar. Para él, la vaguedad del lenguaje no era solo un error que tenía que corregirse, sino una realidad que debía comprenderse. El significado de una palabra no es algo fijo como un objeto, el significado es su uso del lenguaje. Esto significa que términos como “alto”, “bueno”, “rico”, no tienen definiciones estrictas porque su interpretación depende de las circunstancias y de cómo los hombres interactúan con dichos términos.

La vaguedad no solo es un juego filosófico pues, como se había dicho anteriormente, tiene implicaciones con otras ciencias como la Ética, el Derecho, y ni se diga la I.A. Por ejemplo, en el Derecho, términos como “justicia razonable” o “daños” son inherentemente vagos lo que abre paso a la interpretación múltiple. En la I.A. hay un desafío que, al parecer, lo seguirá siendo durante mucho tiempo en la “semántica computacional”,³ ya que el lenguaje cotidiano no está ceñido, sino que fluye y toma la forma en la que se encuentra (cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 41-44). Por eso, hasta en la cotidianidad puede analizarse esto, pues al hablar de “riqueza” para alguien con ingresos mínimos, cien mil pesos puede ser una can-

² N.B. *La paradoja del montón* “De acuerdo con Rescher, la forma original de la paradoja es la siguiente: Claramente 1 es un número pequeño. Y si n es un número pequeño, también $n + 1$ lo será. Pero esto lleva directamente a tener que decir que un número obviamente grande (digamos muchos billones) es un número pequeño”. (Buitrago, 25 de noviembre 2024).

³ N.B. La «semántica computacional» entiéndase como el área que estudia el significado de los programas y piezas de software. Por otra parte, está la Semántica de la filosofía de la computación que se encarga de estudiar los lenguajes formales de la computación y, al mismo tiempo, pretende responder a preguntas filosóficas. En: Cf. Tordera, J. (26 de noviembre 2024).

tividad que indique riqueza, mientras que para un millonario es distinto. Entonces, ya no hay un límite claro del concepto, ya que se mueve en el contexto de quien lo usa. El lenguaje opera en un terreno ambiguo que obliga al hombre a tomar decisiones, inclusive cuando no hay respuestas precisas.

Wittgenstein (1988) señaló que el significado está ligado intrínsecamente al contexto y al uso, por eso la vaguedad no es falla sino función propia del lenguaje. Esto demuestra que el lenguaje no opera como una maquina lógica perfectamente acabada, sino como un instrumento flexible, poderoso y desconcertante que se adapta a la vida humana (pp. 127-129).

Se sigue que, algunos de los pilares de la filosofía moderna se construyeron en aparentes distinciones, de entre ellas destacan las distinciones analíticas y sintéticas del filósofo prusiano Immanuel Kant, según este enfoque las proposiciones analíticas son verdaderas en virtud del significado de las palabras que las componen, en cambio, las proposiciones sintéticas son verdaderas o falsas y siempre predicarán algo nuevo del sujeto, pero, luego derribaría esta postura Willard Van Orman Quine con su crítica a la distinción analítico-sintético, demostrando que muchas de las certezas filosóficas son artificiales y débiles, puesto que las proposiciones de Kant son dogma, ya que no hay una base clara para establecer una real distinción (Conesa y Nubiola, 2002, pp. 132-133).

En Quine toda proposición está conectada a un vasto entramado de creencias y conocimientos, incluso las verdades que parecen puramente analíticas como las de la lógica o de las matemáticas dependen de la relación del hombre con sus sistemas de conocimiento. Un punto crucial en la crítica de Quine es el rechazo a la noción de que las palabras tienen significados independientes del contexto, en este sentido afirmó que el significado de una proposición no puede ser aislado de la red total de dogmas y creencias que las sustentan, incluso pensó que hasta las proposiciones aparentemente más obvias como $1+1=2$ están enraizadas en un sistema más amplio que les da sentido. Dicho esto, Quine argumentó, a modo de ejemplo, que si existiera una anomalía científica suficiente que desafiara las leyes matemáticas básicas es necesario que revisen incluso las verda-

des más obvias e indiscutibles. Esto demuestra que lo que se considera como analítico está totalmente influido por factores externos, incluyendo la experiencia (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 132-135).

Esta crítica no solo es un desafío filosófico abstracto, al contrario, tiene profundas implicaciones, principalmente en la ciencia, donde refuerza la idea de que las teorías científicas no pueden ser separadas en partes aisladas, porque la validez de cualquier teoría depende del sistema total de conocimientos en el que se integran. Quine (1968) señaló que las creencias forman una red que se ajusta continuamente en respuesta a las tensiones impuestas por la experiencia sensible, por ende, no hay núcleos de certezas absolutas (pp. 39-42).

De lo anterior, conviene realizar un ejemplo para ahondar más en la comprensión del pensamiento de Quine. Cuando uno dice *todos los jaguares son felinos*, parece analítica la oración porque parte de la definición de que “jaguar” es ser “felino”, pero en esta supuesta verdad ¿cómo se define “jaguar” y “felino”? Por eso, las definiciones siempre serán influenciadas por la comprensión cultural y científica que tenga cada individuo. Pero, si la biología cambiara sus categorías se podría redefinir la proposición anterior, eso no cambia el hecho de que objetivamente los jaguares sean felinos. Asimismo, este problema se ve de manera constante en la ciencia, pues se ha de recordar que las leyes de Isaac Newton parecían verdades analíticas irrefutables, pues tenían carácter de universalidad y necesidad, hasta que el físico Albert Einstein revisó dichas leyes. Quine (1974, pp. 43-91) mostró que este proceso de revisión es inevitable para que el conocimiento no tenga un núcleo fijo, sino que sea una red que se ajusta a lo más próximo a ser un conocimiento auténticamente verdadero.

Con su crítica analítico-sintética, Quine no sólo derrumbó un dogma central del empirismo, sino que también abrió la puerta a una nueva manera de entender el conocimiento, como un todo interconectado y que es imposible acceder a él sin realizar un análisis filosófico. Su enfoque creó una revolución en la semántica, la epistemología y, ni se diga, la filosofía de la ciencia, pues como trató de explicar que toda proposición es vulnerable al ajuste, entonces, toda afirmación analítica debe ser revisada

en función del contexto. Esto es un recordatorio para el ser humano y la capacidad que tiene de entender el cosmos.

Otra reflexión importante dentro de la filosofía analítica o del lenguaje son los *Actos de habla*, propuestos por John L. Austin y John Searle. Dentro de este marco de reflexión, el lenguaje es algo más que juntar palabras fruto de sonidos o signos. Cuando los hombres hablan, hacen cosas, prometen, ordenan, inclusive, cambian el mundo con las palabras. Este fue el punto de partida de Austin, quien en su obra *Cómo hacer cosas con palabras* transformó la comprensión del lenguaje al mostrar que hablar es una forma de acción.

Por su parte, Austin argumentó que el lenguaje no se limita a describir la realidad, sino que la moldea, por ejemplo, cuando una persona dice “te prometo que estaré allí”, no está describiendo algo que hará, sino que está haciendo algo, en este caso, una promesa. Este tipo de expresiones que realizan una acción en el mismo momento en que se pronuncian son los que este pensador denominó *actos performativos* (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, p. 176), pues para él, cuando un sujeto emite un enunciado como “Juan, yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, p. 173) no se describe algo, sino que se está haciendo algo. Por eso, Austin distinguió tres dimensiones principales en cada acto del habla. “*acto locutivo* es el que realizamos por el hecho de ‘decir algo’ [...] *acto ilocutivo* es el que se realiza al decir algo [...] *acto perlocutivo* es aquel que se realiza por haber dicho algo” (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, p. 176).

Posteriormente, Searle amplió la idea de Austin en su obra *Actos del habla*, donde sistematizó las categorías de los *actos del habla* e identificó tipos específicos como: 1) *actos asertivos* declaran algo como verdadero; b) *actos directivos* aquellos que intentan hacer que alguien haga algo; c) *com-promisorios* que comprometen a alguien; d) *expresivos* son los que expresan un estado emocional; e) *declarativos* aquellos que cambian la realidad al hablar (quedas despedido). (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 177- 179).

Luego entonces, para Searle cuando el hombre habla realiza acciones que dependen de reglas sociales y contextuales complejas y no solo queda en el mero emitir palabras. Cuando se habla se hace algo. Por ejemplo:

un programa de computador no puede jamás ser una mente, porque la mente constituye una experiencia intencionada causal que capacita a los seres humanos para realizar acciones no sólo de simulación, sino también de multiplicación de los pensamientos y las sensaciones. (Cuchumbé, 2024, p. 71)

La *teoría de los actos del habla* vino a transformar la comprensión del lenguaje, al demostrar que las palabras no son meros reflejos de la actualidad sino herramientas para actuar en el mundo. Asimismo, Austin señaló que decir algo es hacer algo y las consecuencias de lo que hace el ser humano con sus palabras son tan reales como cualquier acción física. Por ende, esta perspectiva redefine el lenguaje en términos éticos, porque cada acto del habla lleva consigo una responsabilidad, las palabras tienen efectos concretos en el mundo y en quienes las escuchan. Austin y Searle enseñan que el lenguaje es acción ya que cada palabra que se pronuncia es una herramienta para influir en el mundo y en los demás. Entonces, reconocer el poder performativo del lenguaje como aspecto filosófico no solo ayuda a entender cómo se comunica el hombre, sino que las palabras con las que se comunica tienen una relación directa con la realidad.

Siguiendo las grandes ideas de los pensadores de esta tradición filosófica, es pertinente destacar al pensador Saul Kripke y su *teoría causal de los nombres*, en esta teoría los nombres propios parecen simples etiquetas que usa el hombre para referirse a cosas o personas, pero ¿cómo logra conectarlos con el mundo?, ¿cómo sabe que al decir “Aristóteles” o “Marco Aurelio” están hablando del filósofo griego o el emperador romano y no de cualquier otro individuo con el mismo nombre?

Este misterio fue resuelto de modo revolucionario por Kripke en su obra *Nombres y necesidad*, donde propuso que un nombre propio no describe un conjunto de características, mejor dicho, se conecta directamente

con su referente a través de una comunidad lingüística, eso significa que cuando alguien dice “Aristóteles” o “Marco Aurelio”, el hombre o el sujeto que está conociendo no necesita recordar cada detalle de su vida y sus obras, lo que importa es que el nombre se originó en un contexto específico y fue transmitido a través de una red de hablantes de diferentes contextos específicos hasta llegar al hombre o sujeto que está conociendo. No obstante, Kripke argumentó que un nombre se fija cuando alguien lo asigna a una cosa, animal o persona, como cuando los padres eligen un nombre a su hijo, desde ese momento, el nombre se transmite de persona a persona, manteniendo una conexión que es causal con el referente original, aunque esta cadena puede influir errores o distorsiones (que más bien es lo que sucede), la conexión básica se mantiene (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 137-138).

Según Kripke, en el proceso de transmisión de un nombre no se requiere que cada usuario del término conozca todos los detalles de su referente, pero sí que exista una conexión causal entre el hablante y el objeto hablado. Esto resuelve problemas como la posibilidad de referirse a figuras históricas sobre las que se sabe muy poco, pero cuyo nombre ha sido preservado a lo largo del tiempo. De igual forma, esta teoría no solo reformuló cómo los hombres entienden los nombres propios en general, sino que también influyó en algunas ideas en la semántica, donde introdujo una revisión más robusta de la referencia, dejando atrás las limitaciones de las otras teorías (Cf. Méndez, 2024, pp. 1-23).

Para poder entender la complejidad de esta idea (que es realmente difícil de explicar), conviene traer al pensamiento un nombre como el de “Albert Einstein”, incluso si no lo conoce uno, los detalles de su vida o sus teorías, se puede usar su nombre para referirse a este famoso físico, esto es posible gracias a la cadena causal, el nombre “Einstein” fue fijado en un contexto específico y fue transmitido a través de generaciones, manteniendo su conexión con el referente original. Ahora, si uno considera un error histórico, por ejemplo, alguien cree que Einstein fue quien inventó la bombilla, aunque esta información es incorrecta, la cadena casual sigue conectando el nombre Einstein con aquel físico que desarrolló dicha

teoría de la relatividad. Esto muestra que el significado del nombre se mantiene independientemente de las descripciones erróneas.

He aquí la gran innovación de Kripke, donde recuerda que el lenguaje es un sistema vivo, dinámico y misterioso que conecta a los hablantes con el mundo a través del tiempo y no es solamente una conexión de etiquetas. Igualmente, gracias a Kripke, se entiende que los nombres propios son reflejos de la realidad y las anclas en las comunidades lingüísticas y que han preservado el significado durante varias generaciones.

Ahora nos adentraremos en *la teoría de la verdad como coherencia* de Donald Davidson, que consiste en preguntarse, en un primer momento, ¿qué es la verdad? Durante siglos los filósofos buscaron definirla como la correspondencia entre las palabras o conceptos y la realidad fenoménica. Luego, si lo que uno dice coincide con lo que es, entonces, es verdadero. Pero, si la verdad no se hallase “allá afuera”, sino que dependiera de la forma en la que nuestras creencias encajen entre sí.

Este enfoque fue articulado y defendido con profundidad por Donald Davidson, quien reformuló la pregunta sobre la verdad para adaptarla a un mundo en constante cambio interpretativo. Este desarrollo filosófico lo plasmó en su obra *Investigaciones sobre la verdad y la interpretación*, según Davidson, la verdad no debe entenderse como una simple correspondencia entre palabras y hechos, sino como un atributo de las proposiciones que forman parte de un sistema coherente de creencia. En este sistema, las proposiciones además de ser internamente conscientes también son funcionales para interpretar la experiencia. Entonces, para Davidson (1991) la verdad debe ser entendida como una característica de las proposiciones en tanto que forman parte un esquema interpretativo, y, al mismo tiempo, refleja la coherencia de nuestras creencias e ideas previas. (citado por Conesa y Nubiola, 2002, p. 55).

Cabe destacar que, para Davidson (2005) la verdad no es subjetiva, mucho menos, relativa, pero depende de un marco compartido de interpretación. Igualmente, este filósofo estadounidense hizo hincapié en que el lenguaje tenía que ser como una especie de vehículo principal para poder conducir la coherencia. No obstante, las palabras no funcionan de ma-

nera aislada; su significado y verdad dependen del contexto y sobre todo del sistema lingüístico al que pertenecen. Bajo esta línea se puede decir que, para que una proposición sea verdadera debe encajar con las demás proposiciones que usan los seres humanos para describir al mundo (p. 5).

Sin embargo, la verdad no deriva de los hechos aislados sino que brota o, mejor dicho, emerge del proceso de reconciliar las afirmaciones de los hombres con un sistema mucho más amplio y complejo de interpretaciones compartidas. Esta idea logra conectarse con la noción de que el lenguaje no solo describe la realidad, sino que también organiza la experiencia de la persona con la realidad (Davidson, 2005, p. 51).

Luego, la *teoría de la verdad como coherencia* ha influenciado fuertemente en la hermenéutica, resaltando lo importante que es el contexto y, a la par, el sistema interpretativo para la deliberación veritativa de una afirmación. Por su parte, la epistemología y la ciencia han encontrado relevancia en esta postura ya que ha desafiado la idea de que las verdades son independientes de nuestras creencias, y propone que todo conocimiento depende de su integración con un sistema coherente de interpretación como se había dicho anteriormente. Finalmente, en la lingüística también hay gran influjo de dicha teoría debido a que el significado de las palabras depende de su relación con otras palabras. Según Davidson, no existen verdades aisladas, cada afirmación adquiere su sentido y validez al formar parte de un sistema más amplio que la sustenta.

En un sentido más amplio, dicha teoría intentó explicar cómo el ser humano evalúa los sistemas científicos, por ello, la *teoría de la relatividad general* no es que coincida con hechos aislados, sino que encaja con un vasto conjunto de observaciones, ecuaciones y principios que forman un “todo coherente”, pero únicamente describe un aspecto de la realidad. Entonces, la verdad debe ser entendida como un entramado de un sistema en constante evolución que homologa las palabras, ideas y experiencias en una sola cosa. Donald Davidson insistió en que al buscar la verdad el hombre no solo está describiendo el mundo como lo venía postulando la filosofía, sino que también lo está interpretando una y otra vez.

Sumergiéndose en el mar de ideas de la filosofía del lenguaje, salta a la vista *el concepto de intención* de Herbert Paul Grice, donde se continua la defensa de que las palabras no son solo sonidos o marcas en una superficie, sino que llevan consigo una marca de significados que dependen, en gran medida, de la intención con la que los seres humanos pronuncian qué diferencia hay entre una afirmación y una orden. El ejemplo más clásico podría ser cuando una persona pregunta “¿tienes hambre?”, pero, en realidad, está significando “tengo hambre”. No obstante, esta pregunta y otras más, semejantes a esta, fueron fundamentales sobre la intención del lenguaje. Por tal motivo, Grice en su obra *Lógica y conversación* demostró que la intención del hablante es clave para entender el significado de sus palabras. Asimismo, este filósofo argumentó que, en la comunicación, además de explicarse únicamente a través del significado literal de las palabras, también se debe basar en las intenciones del hablante y cómo estas son interpretadas por el oyente (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 193-194).

Esto significa que cuando el ser humano habla, transmite información y junto a esto busca generar ciertos efectos en los demás, ya sea informar, persuadir o simplemente expresar una emoción, sea consciente o no. Grice introdujo la *implicatura conversacional*, que ocurre cuando un hablante comunica más de lo que dice literalmente. Ejemplo: hace mucho calor, quiere que se abra una ventana, aunque no lo diga literalmente. La intención detrás de la frase es lo que permite al oyente captar el significado implícito.

Para explicar a los hablantes y oyentes cómo interpretar estas intenciones. Grice (Citado por Conesa y Nubiola, 2002) propuso cuatro máximas conversacionales que guían el uso del lenguaje:

Máxima de cantidad (se relaciona con la cantidad de información que debe darse). Comprende:

- 1) haga que su contribución a la conversación sea todo lo informativa que requiera el propósito de diálogo; pero
- 2) haga que su contribución no sea más informativa de lo necesario.

Máxima de cualidad: trate de que su contribución a la conversación sea verdadera,

- 1) no diga algo que crea falso;
- 2) no diga algo de lo que no tenga pruebas suficientes.

Máxima de relación: diga cosas relevantes, o más explícitamente, haga que su contribución a la conversación sea relevante con respecto a la dirección del intercambio.

Máxima de modo (se relaciona con el modo de decir las cosas más que con el tipo de cosas que hay que decir): “sea claro”,

- 1) evite expresarse de forma oscura;
- 2) evite ser ambiguo;
- 3) sea breve (o no sea innecesariamente prolijo);
- 4) sea ordenado. (Conesa y Nubiola, 2002, p. 194)

Cuando estos principios se violan, los oyentes buscan una intención suficiente. Por ende, la violación de una máxima puede generar implicaturas que revelen la verdadera intención del hablante (Conesa y Nubiola, 2002, pp. 193-194) Verbigracia: alguien está en una reunión y dice “este tequila está muy fuerte”, en el nivel literal esto solo es una observación, sin embargo, dependiendo del contexto puede implicar varias cosas, ya sea una crítica a la bebida alcohólica, una petición de añadir un mezclador o un elogio al sabor intenso. Lo que el oyente interpreta depende, tanto de las palabras, como de la intención percibida del hablante. La teoría desafió y continúa desafiando la idea de que el significado sea algo estático o predefinido. En su lugar, esta propuesta muestra que el lenguaje es dinámico y que está adaptándose a las circunstancias y es moldeado por las relaciones entre las personas. Esto obliga a reconsiderar cómo comprenden los hombres, filosóficamente, conceptos tan importantes como “verdad”, “naturaleza “significado”, entre otros. De lo anterior, esta propuesta filosófica es un recordatorio de que el lenguaje no solo debe ser comprendido como un simple juego de palabras, sino como algo cargado de intenciones

humanas y comprender el concepto de *intención* ayudará a los hombres a desentrañar lo que se dice y lo que se quiere decir.

Siguiendo la impronta de esta tradición filosófica, es pertinente preguntarse qué sucede cuando se usa un nombre propio como “Aristóteles” o “Alejandro Magno” y qué se hace con esas palabras cuando conectan con las ideas de cada uno o con las personas o las cosas a las que se refiere. Antes de que Saul Kripke revolucionara la comprensión de los nombres con su *teoría causal*, la visión más importante en la filosofía analítica era la *teoría descriptiva de los nombres* de Bertrand Russell. En su difícil ensayo *Sobre la denotación* argumentó que los nombres propios son descripciones abreviadas que encapsulan información sobre sus referentes y no etiquetas arbitrarias. Esta idea permitió explicar cómo los nombres conectan el lenguaje con el mundo y cómo las personas pueden usarlos, incluso en contextos donde el referente está ausente o es desconocido. (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, p. 137).

Según Russell, un nombre propio como el de “Homero” no se refiere directamente a una persona, dicho nombre actúa como un atajo para una descripción más completa como “el autor de *La Ilíada* y *La Odisea*”. Entonces, el significado del nombre se deriva de las características que uno asocia con él. No obstante, cuando se usa un nombre propio, al mismo tiempo, se está implicando una descripción; una lista de propiedades que identifican al objeto o persona referida. Esto quiere decir que, incluso cuando se emplea un nombre sin conocer a su referente directamente, se está vinculando con una serie de descripciones que permite manejarlo dentro de un contexto lingüístico. Por ello, cuando una persona menciona “el autor de *Los Miserables*”, incluso si alguien no llegase a saber quién es “Victor Hugo”, puede entender la referencia por la descripción “el autor de *Los Miserables*”, ya que se delimita un conjunto de características que identificará al referente. Russell usa un ejemplo clásico “el actual rey de Francia es calvo”, no tiene referente porque no existe un rey en Francia, pero sigue siendo significativa porque implica una descripción; existe un rey en Francia y este es calvo. Aunque el referente el rey de Francia no

existe, la estructura descriptiva del enunciado permite analizarlo lógicamente. (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 110-112, 205).

Aunque esta teoría fue sumamente influyente, también implicó grandes críticas, particularmente, la hecha por Kripke que se analizó anteriormente, donde se argumenta que los nombres propios no dependen necesariamente de las descripciones, según Kripke, el nombre “Aristóteles” no necesita encapsular las características asociadas a él, puesto que su conexión proveniente es una cadena causal. Sin embargo, frente a estas críticas, la *teoría descriptiva* de Russell es considerada relevante, ya que se sumerge en la profundidad máxima del *atomismo lógico*⁴ y ayuda a entender cómo el lenguaje funciona en contextos donde no se tiene acceso directo al referente y cómo se construyen significados a partir de descripciones parciales. (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 204-205).

Cabe destacar que, toda esta complejidad que Russell introdujo en su teoría se debe a que él mismo fue un gran matemático y, obviamente, filósofo, por eso, la *teoría descriptiva* es un intento matemático de comprender el lenguaje y lo lleva a niveles muy complejos. La *teoría descriptiva de los nombres* marcó un hito en el desarrollo de la semántica moderna y permitió resolver problemas sumamente complejos como *las proposiciones complejas, los nombres en contextos literarios o históricos* y *los términos vacíos*. Con todo esto, se podría decir que la propuesta de Russell comprende el análisis lógico del lenguaje que reveló cómo el ser humano enlaza pala-

⁴ Russell sostuvo la doctrina conocida como “atomismo lógico”, que es una combinación de empirismo radical y lógica. Su origen se remonta -como reconoce Russell en el prólogo a *La filosofía del atomismo lógico* (1918) “ideas que debo a mi amigo y antes discípulo Ludwig Wittgenstein”. La doctrina del atomismo lógico sostiene que la estructura de las frases (su gramática o sintaxis) guarda relación con la estructura de los hechos. Así como el lenguaje es descomponible en unos elementos últimos, el atomismo postula que también la realidad lo es. Tales elementos no tienen carácter físico, sino lógico; son entidades inanalizables por el pensamiento. «Llamo atomismo lógico -escribió- a mi doctrina porque los átomos, a los que deseo llegar como elemento último de mi análisis, son átomos lógicos y átomos físicos» Russell sostiene que la relación semántica básica es una relación de correspondencia entre lenguaje y realidad. Esta relación de correspondencia se expresa a través de dos relaciones que ligán el lenguaje con el mundo: nombrar y representar. Nombrar es la relación propia de los nombres y representar la de los enunciados. Entre los enunciados y el mundo existe una especie de paralelismo o isomorfía: del mismo modo que los enunciados se componen de proposiciones atómicas, la realidad se compone también de hechos atómicos”. Russell (1974, p. 137, citado por Conesa y Nubiola, 2002, pp. 110-111).

bras con objetos o cómo se enfrentan las limitaciones del conocimiento propio a través de las descripciones. Por eso, esta teoría continúa siendo crucial para entender cómo el lenguaje conecta las mentes con la realidad.

Adentrándose más en la reflexión de esta tradición filosófica, se puede observar que el lenguaje rodea y define al ser humano, tanto que se vuelve tan común para él y rara vez se cuestiona sobre qué significa realmente una palabra o dónde recibe su significado real. Ante esto, cabe destacar la idea de uno de los filósofos más relevantes del siglo XX; Ludwig Wittgenstein, quien aportó la reflexión sobre *el significado como uso y juegos del lenguaje*.

Wittgenstein cuestionó la idea que se tuvo durante siglos de que el significado de las palabras era una esencia fija o dicho de otra manera; una representación abstracta. Argumentó que el significado de una palabra, por complejo que sea, depende de cómo se use en el contexto del lenguaje; es decir en dónde se le utiliza y por qué. Entonces, el significado de la palabra es su uso en el lenguaje. Para Wittgenstein, el lenguaje es una actividad vivificadora, moldeada por las prácticas sociales en los contextos donde las palabras se emplean, por ello, el lenguaje no puede ser un reflejo inamovible del mundo.

Aunado a esto, el filósofo vienés introdujo el concepto de *juegos de lenguaje*⁵ para describir cómo las palabras adquieren reglas específicas en variados contextos en los que se emplean. Es decir, que las palabras son como una especie de herramientas que deben ajustarse a las realidades humanas. No obstante, el lenguaje abarca lenguajes específicos como el científico, matemático, poético, místico, entre otros. Cada uno

⁵ Wittgenstein describió los *juegos de lenguaje* de la siguiente manera: “Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros: dar órdenes y actuar siguiendo órdenes. Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas. Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo). Relatar un suceso. Especular sobre un suceso. Formular y comprobar una hipótesis. Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas. Inventar una historia y leerla. Actuar en teatro. Cantar a coro. Adivinar acertijos. Hacer un chiste; contarlos. Resolver un problema de aritmética aplicada. Traducir de un lenguaje a otro. Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje (incluyendo al autor del *Tractatus Logico-philosophicus*)” (citado por Conesa y Nubiola, 2002, pp. 127-128).

de estos juegos tiene reglas propias que determinan el uso de las palabras en determinado contexto (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 129-131) por ejemplo: cuando alguien dice la palabra “rey”, el significado de esta palabra cambia dependiendo del juego del lenguaje en el que se emplea, pues en el ajedrez es una pieza constitutiva del juego y que cumple ciertas reglas, en lo político refiere a quien gobierna en la forma de gobierno de la monarquía y en una simple plática coloquial la palabra “rey” podría ser un apodo que expresa cariño.

Wittgenstein ilustró al lenguaje de modo flexible, ya que para que se pueda comprender el significado del lenguaje, no se debe buscar su esencia, sino su práctica. Esto, lleva a entender que las palabras se adaptan a las actividades humanas y que no tienen un solo significado. Asimismo, las palabras o, mejor dicho, el lenguaje debe ser visto como una forma de vida y no propiamente como un espejo de la realidad fenoménica. Luego entonces, esta visión representó un gran desafío para la metafísica, porque esta reflexión no busca un lenguaje perfecto o universal, al contrario, pretende mostrar que la riqueza del lenguaje radica en su diversidad, flexibilidad y, sobre todo, en su profundidad, acercando al ser humano a una verdad más precisa. (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 131)

Igualmente, el lenguaje al ser un sistema dinámico que el hombre crea y recrea, no puede ser entendido como una lista de definiciones o una maquina rígida inamovible. Por eso, Wittgenstein externó la idea de abandonar la búsqueda del significado absoluto y mejor observar cómo las palabras viven en nuestras interacciones diarias; no hay nada más allá del lenguaje porque es en él donde vivimos y comprendemos la realidad. (Cf. Conesa y Nubiola, 2002, pp. 142).

Durante esta inmersión en este vasto mar de pensamientos, se trató de rescatar algunas ideas relevantes que aportaron a la tradición filosófica, asimismo, se quiso precisar, desde las distinciones, el sentido y la referencia hasta el holismo semántico. Por último, en cada una de las ideas planteadas, no solo se reformuló cómo el ser humano ha entendido el lenguaje, sino también se mostró algo mucho más profundo; que el lenguaje no es una herramienta del intelecto humano para describir el mundo y adecuar-

se a él, sino una parte esencial de cómo el hombre crea y vive el mundo. Dicho de otra manera, el lenguaje es una realidad compleja y poderosa; es el conector invisible entre el pensamiento y el mundo fenoménico. Es la manifestación más alta del λόγος y que la filosofía custodia hasta la actualidad.

Referencias

- Buitrago, D. (25 de noviembre de 2024). Propuesta de una metodología basada en la lógica difusa para explicar los razonamientos de tipo sorites, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, XVIII (36), 42. <https://www.redalyc.org/journal/414/414571060006/414571060006.pdf>
- Conesa, F. y Nubiola, J. (2002). *Filosofía del lenguaje*, Herder.
- Cuchumbé, N. (29 de noviembre de 2024). Lenguaje y rasgos constitutivos en John Searle: aporte al estudio de procesos mentales, *Praxis Filosófica*, 38, 71-87. <http://praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/filosofica/article/view/2842/2851>
- Davidson, D. (1991). *Three Varieties of Knowledge*, Cambridge University Press.
- Davidson, D. (2005). *Estructura y contenido de la verdad*, Madrid, Tecnos.
- Frege, G. (1984), *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Orbis.
- Méndez, M. (29 de noviembre 2024), El nombrar y la necesidad de Kripke: entre los nombres propios y las descripciones definidas. *Sincronía*, 63, 1-23. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513851569019>
- Quine, W. (1968). *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor.
- Quine, W. (1974). *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos.
- Russell, B. (1974). La filosofía del atomismo lógico. En Muguerza (Ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza.
- Tordera, J. (26 de noviembre 2024), Puentes entre la lingüística computacional y la psicolingüística, *Revista de Lingüísticas y Lenguas Aplicadas*, V, 341-349. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4780850>.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*, México, Crítica.

Transculturalidad, Educación y Política: apuntes filosóficos desde *El maestro ignorante*

Transculturality, Education and Politics: philosophical notes from *The ignorant schoolmaster*

José Guadalupe Olivares Terrones*

Resumen

El 02 de octubre de 2024 se llevó a cabo la Instalación de la Comisión de Agricultura del Senado. La participación que la senadora Edith López Hernández tuvo en ella causó revuelo en redes, sirviéndonos aquí de motivo filosófico para analizar la cuestión de la transculturalidad, su relación con la racionalidad crítica, con las maneras de educar y las implicaciones políticas de todo lo anterior. Así pues, una vez expuesto el contexto de la intervención de la senadora, se analiza la necesidad de un pensamiento transcultural, signado por una racionalidad crítica, que abra las posibilidades de reconocer los saberes que dependen de unas coordenadas culturales concretas y las que no, esto a la luz de la propuesta filosófica de José Antonio Pérez Tapias. Posteriormente, se exploran las principales ideas vertidas en el texto *El maestro ignorante* de Jacques Rancière, proponiéndolas como un mecanismo pedagógico idóneo para alcanzar la

Abstract

On October 2, 2024, the Installation of the Senate Agriculture Commission took place. The participation of Senator Edith López Hernández in it caused a stir on the social networks, serving as a philosophical reason to analyze the issue of transculturality, its relationship with critical rationality, with the ways of educating and the political implications of all the above. Thus, once the context of the senator's intervention has been exposed, the need for a transcultural thought is analyzed, marked by a critical rationality, which opens the possibilities of recognizing the knowledge that depends on specific cultural coordinates and those that do not, this in light of the philosophical proposal of José Antonio Pérez Tapias. Subsequently, the main ideas expressed in the text *The Ignorant Schoolmaster* by Jacques Rancière are explored, proposing them as an ideal pedagogical mechanism to achieve the aforementioned rationality. Finally, the political im-

* Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, UIC.

mencionada racionalidad. Por último, se discuten las implicaciones políticas si se llevara a cabo un proyecto intelectual como el que se describió, teniendo como meta la emancipación.

plications of carrying out an intellectual project such as the one described above, with emancipation as its goal, are discussed.

Palabras Clave

Transculturalidad, racionalidad crítica, educación, política, emancipación

Keywords

Transculturality, critical rationality, education, politics, emancipation

Podría decirse que, como meta de todo quehacer filosófico, ha estado siempre presente un proyecto de emancipación, vocablo que de manera más o menos generalizada evoca las posibilidades de tener una vida humana que pueda tildarse de “buena”. Sin embargo, bajo el amparo de dicho objetivo, a lo largo de la historia se hicieron las más disímiles propuestas, todas ellas esgrimiendo argumentos a diestra y siniestra, sosteniendo que ellas, y solo ellas, tenían razón, todo lo cual llevó a tesis como las posmodernas, que propugnaban por la no existencia de una verdad más allá de los límites de una comunidad determinada, que en función de una experiencia de vida compartida, decretaba lo que era o no verdadero, y las razones por las que lo consideraban así.¹ El mundo no es más que una fábula, un mito. Sin embargo, asumir esta posición pasa por alto al menos dos evidencias sustanciales: la primera es que el desarrollo de nuestros marcos de referencia epistémicos ha llegado a un nivel de sofisticación que nos han permitido comprender y, en cierta medida, dominar fuerzas de la naturaleza que antes nos parecían completamente ajenas, incomprensibles, y en la medida de lo posible, tratábamos de darles un orden, un sentido. Es justo aquí que aparece la segunda evidencia: las mitificaciones arcaicas; producto de una capacidad racional que —con

¹ Tal es el caso, por ejemplo, del filósofo italiano Gianni Vattimo, para quien la verdad no es sino lo que determina una comunidad, respondiendo a su historicidad, y mediada en todo caso por la caridad (Cfr. Gianni Vattimo, “Girard y Heidegger: *Kénosis* y final de la metafísica”, en Girard y Vattimo, 2011, pp. 109-123).

lo que tiene a la mano— procura dar precisamente orden, estructura y sentido, es decir, comprender todo cuanto le rodea.

Esta constatación es precisamente el punto de partida que tomamos de las reflexiones de José Antonio Pérez Tapias en torno al análisis de las condiciones de posibilidad para hablar de una transculturalidad, es decir, de un pensamiento que trascienda los límites de las culturas particulares, en pos de una universalidad. Tal criterio sería la racionalidad. Sin embargo, por contraposición a los supuestos de la modernidad, no se tendría a sí misma como absoluta, sino al contrario, se sabría limitada, de tal modo que se somete a sus propios mecanismos de análisis, deviniendo en “racionalidad crítica”, la cual, a su vez, procura dirimir entre aquellos objetos epistémicos que sí dependen de límites culturales y los que no, sin renunciar en ningún momento a la coherencia ni a, valga la redundancia, la razón como mecanismo de ordenamiento y expresión. Lo anterior, discutido en el segundo apartado del trabajo, demanda un proceso pedagógico-educativo que sea capaz de incentivar las capacidades cognitivas humanas que lo hacen posible; a ello aboca la tercera parte del escrito, dedicado a *El maestro ignorante* de Jacques Rancière.

Para Rancière, en orden de lograr su cometido emancipador, todo proyecto educativo debe partir de suponer la igualdad de las inteligencias en todos los seres humanos. En función de ello, la labor de un maestro no es tanto la de explicar, cuanto la de destrabar en los alumnos la potencialidad creadora, que pasa por asumirse capaces de todo lo que cualquier ser de razón es, y por ello, más que cualquier otra cosa, insiste en la atención, el querer y el aprender a ver como mecanismos mediante los cuales llega a descubrir el mundo y sus regularidades, organizarlas, conceptualizarlas y verificarlas. Todo esto tiene un impacto en el ámbito político, pormenorizado en el apartado IV, definido desde Rancière como el modo de actuar de un sujeto que pende de su propia racionalidad, donde todo quehacer humano debería orientarse en función de la señalada igualdad de las inteligencias, que se traduce en igualdad de condiciones relacionales, sin que haya un principio que legitime la naturalidad de mando de unos sobre los

otros, y que impele además a poner a la racionalidad como el criterio de discurso, decisión y acción.

Estos tres apartados tienen como motivo de reflexión filosófica la intervención de la senadora Edith López Hernández el 2 de octubre del 2024, en el marco de la Instalación de la Comisión de Agricultura del Senado, atendiendo tanto al contenido de sus afirmaciones, como también a la discusión posterior que éstas suscitaron, ya que se centraron en sus orígenes culturales tanto para defenderla a ultranza como también para desacreditarla apriorísticamente, ambos procedimientos igualmente falaces, intentando redireccionar, a lo largo del trabajo hacia lo que consideramos el verdadero núcleo problemático de sus afirmaciones. Al respecto, en el primer apartado se ofrece el contexto necesario sobre el suceso.

I

El 2 de octubre del 2024 se llevó a cabo la Instalación de la Comisión de Agricultura del Senado. En el marco de la discusión ordinaria, la senadora Edith López Hernández realizó una intervención en la cual condenaba el uso del maíz transgénico, instando a mantener una legislación prohibitiva en tanto, según el sentido de sus palabras, los sumos males que acarrea tan nefasto producto. Su argumento se centraba en la afirmación de que un supuesto aumento de cesáreas en el país se debe a que el consumo de productos del campo modificados genéticamente ha tenido como consecuencia una disminución de la fuerza a nivel genético en los humanos. ¿Sus fuentes?; las parteras de diferentes comunidades indígenas se han dado cuenta de que, al momento de dar a luz, las mujeres tienen menos fuerza para pujar, y analizando la cuestión han llegado a la conclusión de que se debe a una deficiente alimentación, consolidada gracias a los transgénicos, cuyos nocivos compuestos llegan a nosotros por vía directa al consumir maíz modificado de manera artificial, e indirecta al comer pollo que a su vez se nutrió con dichos compuestos. Y no, no se exagera: tal ha sido tanto la argumentación como la fundamentación que ha dado. La grabación de la discusión puede encontrarse en los canales oficiales

del Senado de la República.² Las declaraciones posteriores de la senadora están disponibles en diversos medios digitales.³

Son muchas las aristas que este suceso abre para la reflexión: desde el servilismo político —se deja ver ya a partir de las primeras intervenciones que los senadores del oficialismo defenderían a capa y espada, sin un ápice de crítica y distancia, el pronunciamiento de Claudia Sheinbaum sobre la condena a los transgénicos— hasta la reticencia a incluir el saber científico en las diferentes facetas de la vida humana, específicamente en este caso, en la vida política. De entre ellos, hay uno en el que se quisiera centrar la atención: apelando a un principio de respeto por la interculturalidad, ¿es lícito dejar que una persona “opine lo que opine”, y que “lo opine por las razones que lo opine”, dado que en última instancia su cultura es diferente a la propia, siendo marcos de interpretación disímiles, a la vez que tan válido uno como el otro? ¿No constituiría un agravante el hecho de que tal persona ostente un cargo público de cuyas decisiones dependa la dirección de todo un país?

La pertinencia de las preguntas previas adquiere relevancia en el caso concreto que nos ocupa ya que, por un lado, el cargo de senador o senadora no es menor, y las palabras de quienes se sientan en una curul en alguna de las cámaras tienen implicaciones mayúsculas, lo cual ya debería ser motivo suficiente para cuestionarse en torno a las “opiniones” que sostienen los integrantes de alguno de los Poderes de la Unión. Sin embargo, hay algo más: los orígenes culturales de la senadora López Hernández fueron utilizados falazmente tanto como argumento disuasorio de cualquier crítica, como también para desacreditarle en automático.

En efecto, partiendo de su pertenencia a una comunidad indígena, los primeros arguyeron que los pueblos originarios disponen de medios de producción y justificación del conocimiento diametralmente diferentes a los “occidentales”, y en términos epistémicos tanta valía tienen unos como los otros: si desde sus conocimientos ancestrales y sabiduría popu-

² Cfr. Senado de México, *Instalación de la Comisión de Agricultura, del 2 de octubre de 2024*, Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Q15Gst10Xcc>

³ Cfr. Robles (2 de octubre 2024)

lar, la senadora y las parteras han llegado a esas conclusiones, ¿quiénes somos nosotros para cuestionarlas? Solo la pertenencia cultural permitiría comprender a cabalidad aquello a lo que apelan. Por otro lado, estaban también quienes pretendieron desacreditar el episodio poniendo en igual medida a su cultura en el centro de la discusión, pero haciéndolo en tesitura de superioridad, sugiriendo en tono burlón que, por el hecho de pertenecer a un grupo minoritario, las cosas que decía la senadora no eran dignas siquiera de consideración, suponiendo una especie de tara metafísica que le sería consustancial a toda persona que tenga sus raíces en alguno de los pueblos originarios: ya que todos saben que son el ejemplo viviente de la barbarie.

Sumamente inadecuadas nos parecen ambas posturas, nudo que nos encamina hacia el meollo de este artículo, que sintetizamos en las siguientes tres preguntas: ¿existen horizontes de referencia que trasciendan los límites de una determinada cultura, en aras ya no solo de una interculturalidad, sino de encontrar elementos comunes al quehacer intelectual humano, que permitan hablar más bien de una transculturalidad? Si los hubiera, ¿cómo podrían enseñarse?, y muy importante, ¿tendrían relevancia política? A la primera pregunta respondemos afirmativamente, apelando a la racionalidad crítica como aquella que nos permite aspirar a un proyecto de tal naturaleza. A la segunda proponemos el método del maestro ignorante como uno de los que podría satisfacer tal requerimiento. Respecto de la tercera, también decimos que sí, ya que una dimensión política le es inseparable a todo proyecto humano. Ensayamos a continuación la manera en la que podrían articularse una propuesta coherente de estos tres elementos, teniendo el referido suceso del 2 de octubre como acicate filosófico.

II

Para José Antonio Pérez Tapias, la reflexión filosófica, y más en particular aquella que versa tácitamente sobre la cultura, lleva aparejada un

ineludible compromiso intelectual con la realidad concreta en la cual se desenvuelve, en cuanto que

no transcurre en el clima aséptico de una aislada campana de cristal, ni en las alturas incontaminadas de cualquier figurada estratósfera; por el contrario, teniendo lugar en medio de unas condiciones culturales determinadas, no puede marginarse olímpicamente de ellas, sino que han de afrontar su concreta ubicación y hacerse cargo de la problemática humana que desde su entorno emerge. (Pérez, J. 2000, pp. 11-12)

En dicho compromiso, desde una perspectiva crítica, el anhelo de emancipación constituye, podría decirse, el principal eje del quehacer filosófico, mismo que atravesaría a toda actividad humana, y por ello apuntaría hacia lo que ha llamado “humanismo transcultural”. Dicho concepto supone pensar al ser humano en función de un diálogo entre coordenadas culturales diversas, pero sin abandonar un discurso con pretensiones de verdad más amplias que las ceñidas a un horizonte de sentido particular. Si esto es así, cabría entonces la pregunta justamente por las condiciones de posibilidad de un marco común de referencia que haga las veces de facilitador para la comunicación y el tránsito de las ideas, proporcionando, a su vez, un eje paradigmático frente al cual se midan los contenidos de las diferentes manifestaciones culturales, ayudando a discernir aquellos que vale la pena conservar, así como los que habrían de ser transformados o, en su defecto, dejados de lado. Ahí estaría precisamente el germen de la transculturalidad.

Así pues, con miras a tal objetivo, uno de los primeros pasos a realizar es definir el término cultura. El mismo Pérez Tapias, citando a Pedro Gómez García, lo hace de la siguiente manera:

Cultura alude al sistema común de vida de un pueblo, lo que es el resultado de su historia, de la adaptación entre esa población humana y el medio ambiente en que habita, y transmitido socialmente, un proceso que se va realizando mediante técnicas productivas, mediante estructuras organizativas a nivel económico, social y político, y mediante concepciones de la vida, de tipo científico, mitológico, ético, religioso, etc. Por tanto, defino la cultura globalmente, abarcando todos los niveles que componen el sistema social, en su complejidad, interrelacionándose entre sí, operantes de modo consciente e inconsciente. (Pérez, J. 2000, p. 21)

Así, cultura, en un sentido más bien ecológico, es toda manifestación de vida humana que se fragua en sus interacciones con el medio, en sus instituciones, en sus productos tanto físicos como intelectuales, que articulan un horizonte de sentido y una forma de vida. A la luz de lo anterior, la filosofía sería un producto cultural entre muchos otros. Esto abre un problema a abordar: ¿es lícito “violentar” a una cultura con dispositivos discursivo-intelectuales que le son ajenos? Pérez Tapias no elude el tópico espinoso. Al respecto, si bien es cierto que reconoce un dejo de particularismo en el proceder filosófico, en tanto producto cultural occidental, usando una conocida distinción epistemológica entre el contexto de descubrimiento y el de justificación, el autor arguye que, aunque el desarrollo de la filosofía como disciplina de conocimiento tenga un contexto de descubrimiento concreto, sus alcances van mucho más allá, teniendo uno de justificación mucho más amplio.

En la base de tal afirmación estaría el reconocimiento de la racionalidad como un primer elemento común a todos los seres humanos, y que podría constituir un punto de partida para la señalada transculturalidad. Acaso la manifestación más arcaica de esta capacidad sean los mitos. En efecto, “históricamente ya en los mitos subyacían los primeros balbuceos de la razón en su intento de estructurar el mundo y de dar cuenta del *sentido* de la existencia humana.” (Pérez, J. 2000, p. 31).

Así pues, los sistemas míticos son ya ejemplos de racionalidad, y las explicaciones de esta naturaleza que se articularon en las diferentes lati-

tudes representan el esfuerzo mejor logrado de los habitantes de un cierto espacio y lugar para dar explicación a su mundo circundante. Más aún, diría Pérez Tapias: no es solamente que los mitos hubieran estado presentes en un cierto momento de la historia, sino que lo siguen haciendo de cierto modo todavía, de manera más o menos tácita. La razón ilustrada sería un ejemplo de mito moderno, ya que se pretendía absoluta, irrestricta. Sin embargo, sostiene el mismo autor, en los mitos convergen elementos de verdad con otros que no lo son tanto, de ahí que sea necesario someterlos a un proceso de *desmitologización*, el cual, contrario a la *desmitificación*, que pretende la total desautorización del mito en tanto falso discurso, lo que busca es

esa desmitificación positiva capaz de acceder a la dimensión de verdad del mito, ésa vinculada a su función donadora de sentido, diferenciándola de las otras funciones en cuyo despliegue aparecía lo que para la mirada desmitificante es el “falso logos” del mito. (Pérez, J. 2000, p. 42)

Ahora bien, ¿en función de qué puede llevarse a cabo esta desmitologización? Sin absolutizarla, el pensador español sostiene que no obstante la filosofía surge en un contexto cultural determinado —de ahí que a veces se le identifique como “pensamiento occidental”—, es capaz de aprehender ciertos elementos de la realidad y hacer afirmaciones con sentido respecto del mundo. La lógica, la ética y la episteme científica jugaría aquí un papel importante. Al respecto, como diría Jesús Mosterín,

Ciencia y Filosofía forman un continuo. La filosofía es la parte más global y reflexiva del continuo, el escenario de las discusiones que preceden y siguen a los avances científicos. La ciencia es la parte más especializada, rigurosa y bien contrastada, la que se incorpora a los modelos estándar, a los libros de texto y a las aplicaciones tecnológicas. (Mosterín, 2013, p. 22)

Estos elementos serían aquellos que configuran la base del prefijo *trans* en el término “transculturalidad”, y que hacen posible la recién apuntada desmitologización, siendo aplicables a cualquier horizonte cultural, incluido aquel del que ha nacido. Cabe entonces subrayar la no absolutización de esta razón, la cual, volcándose sobre sí misma, toma conciencia de sus límites, y en tal medida se abre al diálogo, a un movimiento de intercambio en doble sentido, hablando a la vez que escuchando —y reconociendo— aquello que las otras culturas tengan que decir. Deviene, pues, lo que podría llamarse “racionalidad crítica”.

Ahora bien, para propiciar el acaecimiento de dicha racionalidad, abriendo entonces paso a un pensamiento transcultural, nos parece necesario un proyecto pedagógico acorde, el cual permita desarrollar adecuadamente las capacidades intelectuales presentes en todo ser humano, propiciando el estudio profundo de los modos y las maneras de la producción del conocimiento, permitiendo discernir entre aquel que evidentemente trasciende las barreras de la cultura, y aquel que de cierto modo sí estaría ceñido a unas coordenadas interpretativas concretas. Esto coadyuvaría de forma determinante en el proyecto emancipatorio humano. La propuesta de “el maestro ignorante” planteada por Jacques Rancière en el libro homónimo es al respecto tentativa. La analizamos someramente en el apartado siguiente.

III

En 1981 veía la luz *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, producto de una honda investigación en la que su autor, Jacques Rancière, se topó con las obras de un ignoto profesor nacido en el siglo XVIII: Joseph Jacotot. Sus métodos y opiniones poco ortodoxas llamaron su atención, mismas que, de una u otra forma, permearon en aquel escrito de 1981. Sin embargo, motivado por la coyuntura político-educativa francesa que se gestaba en aquellos días, Rancière profundiza en los postulados de ese otro incomprendido pensador para descolocar el debate y abordarlo desde una óptica diferente: a su juicio, las dos perspectivas contendientes en

realidad partían de los mismos prejuicios errados, y por ello en realidad no eran tan disímiles. Si bien fueron varias las obras de Rancière en las que se dejaba sentir el halo de Jacotot, no fue sino hasta la publicación de *El maestro ignorante*, en 1987, cuando hay una relectura propia de sus postulados, y en función de ello blandió argumentos contra ambos lados del estrado. Si se tuvieran que sintetizar las dos posiciones político-pedagógicas contra las que se posicionaba el autor, podría hacerse en estos términos:

[Se] Confrontaban allí las concepciones progresistas de cuño sociológico, inspiradas en la obra de Pierre Bourdieu, con el pensamiento tradicional “republicano”. Unos, señalaba [*sic*] la necesidad de adaptar los saberes y las prácticas educativas a la realidad de los sectores más desfavorecidos, otros, promovían la difusión indiferenciada del saber como forma de instrucción igualitaria. (Cerletti, p. 47)

La crítica esgrimida por Rancière contra ambas posturas es que parten de un error metodológico: independientemente de las acciones concretas que propusieran, consideraban a la *igualdad* como una meta a conseguir, y por ello mismo nunca alcanzable. Cualquier práctica educativa, contraviene el pensador argelino-francés, si de verdad quiere conseguir los cometidos de emancipación de los que se jacta, ha de tomar a la igualdad como el punto de partida y no como el de llegada. Si esto no es así, hágase lo que se haga, se constriñe en lugar de liberar, es decir, se *embrutece*, vicio infame al que sucumbían los “expertos” educativos de su tiempo, para los cuales siempre había algo por hacer, algo por mejorar, alguien con quien trabajar más; reportes que hacer, proyectos que entregar y leyes por reformar, de manera que, en última instancia, la igualdad entre alumnos y maestros, entre sabios e ignorantes, entre pudientes y no pudientes, jamás se alcanzaba. De lo que se trataba era de “colmar una brecha, salvar una distancia.” (Rancière y Bassas, 2019, p. 24) Frente a este posicionamiento, su cometido consistió en “insertar el debate contemporáneo en una alternativa más antigua sobre la pregunta por la igualdad; en consecuencia,

suprimir la diferencia y hacer actuar, con respecto a esta actualidad, la extrañeza radical de la posición teórica de Jacotot.” (Rancière, 2018, p. 224) Su punto de partida sería entonces la *igualdad de las inteligencias*.

En efecto, sostiene que quien educa no puede sino asumirse, desde el principio, en igualdad de condiciones respecto de su interlocutor, y más concretamente, de una equiparación en términos de potencialidades intelectuales. Tal será la definición que ofrece de la inteligencia: es una potencia. “¡Y yo también soy pintor!” (Rancière, 2018, p. 27), exclama al respecto Rancière, no como la constatación de un estado de cosas en acto, sino como la puesta en evidencia de la potencialidad subyacente en sí mismo, la cual, por otro lado, también se da por sentada en los demás. Desde esta óptica, la educación, más que formar pintores en el estricto sentido del término, tiene por cometido convencer al otro de este poder intrínseco a su ser, el cual, bien encauzado, puede llevarlo a conquistar los horizontes que más le apetezcan.

Ésta es la diametral diferencia entre su perspectiva y la de aquellos con los que discute: no se trata de explicar un contenido a alguien que no lo sabe, sino más bien de destrabar la potencia creadora de todos. Esto es emancipar. Hacía allá se orienta la práctica del llamado *maestro ignorante*, el cual “no trata de hacer grandes pintores, sino emancipados, hombres capaces de decir y *yo también soy pintor*, fórmula que no deja lugar a ningún orgullo, sino, por el contrario, al justo sentimiento de poder, de todo ser dotado de razón” (Rancière, 2018, p. 114). Quien explica, arguye, embrutece: “Explicar algo a alguien es, en primer lugar, demostrarle que no puede comprenderlo por sí mismo” (Rancière, 2018, p. 27). Lo que debe hacerse más bien es preparar las condiciones necesarias para constatar una y otra vez que se puede, que con sus solas facultades aprenderá cualquier cosa, como por lo demás el educando ha hecho toda su vida: “Todo está en todo” (Rancière, 2018, p. 46) y lo que sabe es suficiente para llegar a conocer todo lo demás. Por ello, el maestro ignorante se empeña vehementemente en luchar contra los vicios del intelecto, contra la pereza; por eso es, dice, un maestro intratable que nunca acepta un “no puedo” por respuesta. Su cometido es demostrar al alumno que es igual

en inteligencia a todos los demás, que constate en su propio ser la potencia que radica en todo ente de razón, que es capaz, en definitiva, de “todo cuanto puede un hombre” (Rancière, 2018, p. 55), puesto que “Un individuo puede todo lo que quiere” (Rancière, 2018, p. 98).⁴ Ahí se manifiesta plenamente lo que llama *el acto de la inteligencia*:

El acto de la inteligencia es ver y comparar lo que ve. La inteligencia ve primero al azar. Le hace falta buscar la repetición, crear las condiciones para ver de nuevo lo que ha visto, para ver hechos similares, para ver hechos que podrían ser su causa. Necesita además formar palabras, frases, figuras, para comunicar a los demás lo que ha visto. (Rancière, 2018, p. 96-97)

Éste se consolida como un proceso metódico de *verificación*, mismo que hay que incentivar, y cuyo punto de partida es común a todos: el lenguaje, el cual es el mecanismo de acaecimiento de la inteligencia y la razón: si se posee lenguaje, se tiene ya todo lo necesario para afrontar y desvelar el mundo; lo que hay que hacer es encauzarlo, de ahí la necesidad de *obligar* a todos a que trabajen en verificar el proceso mediante el cual han adquirido lo que saben, y en el acto, verifiquen asimismo que su inteligencia era, en verdad, igual a las demás. Esto no se logra sin la *voluntad*, misma que debe azuzarse, ya que, en última instancia, el ser humano es “una inteligencia al servicio de una voluntad.” (Rancière, 2018, p. 91). Por eso “Los amigos de la igualdad no tienen que instruir al pueblo para acercarlo a la igualdad, tiene que emancipar las inteligencias, obligar a todos y cada uno a verificar la igualdad de las inteligencias” (Rancière, 2018, p. 12).

Todo esto Jacotot lo habría demostrado, aquel lector⁵ de literatura francesa exiliado en Lovaina que se topó con una insólita novedad: no eran

⁴ Al respecto, Rancière previene que esto no debe entenderse como un aliciente a ciertas posturas oportunistas que, con fórmulas similares, pretenden vender el éxito de todo aquel que se atreve a emprender. “Publicidad de feria” los llama. Lo único que cabe aquí es que se puede todo cuánto un hombre puede, porque somos todos iguales en inteligencia.

⁵ Profesor extranjero que enseña en su propia lengua materna.

necesarias las explicaciones para aprender. Lo había descubierto cuando, no contando más que con una edición bilingüe de *Las aventuras de Télémaco*, de François Fénelon, apoyado en su traductor dio dos indicaciones: la primera “que se aprendieran el texto francés con ayuda de la traducción” (Rancière, 2018, p. 20). Poco tiempo después, cuando la lectura iba a la mitad del primer libro, giró la segunda: “repetir sin cesar lo aprendido y conformarse con leer ellos solos el resto, por lo menos para poder contar-lo” (Rancière, 2018, p. 20). Como producto final, fue solicitado un ensayo en francés, el cual debía evidenciar su punto de vista sobre el texto. ¿Qué fue lo que pasó entonces? Rancière lo pone en estos términos:

Esperaba barbarismos espantosos, tal vez una absoluta imposibilidad. En efecto, ¿de qué manera todos esos jóvenes privados de explicaciones habrían podido comprender y resolver las dificultades de una lengua para ellos nueva? ¡No importaba! Era necesario ver adónde los había conducido ese camino abierto al azar, cuáles eran los resultados de este empirismo desesperado. Cuál no fue su sorpresa al descubrir que sus alumnos, librados a sí mismos, habían salido del mal paso igual de bien que muchos franceses. ¿Entonces sólo era necesario querer para poder? ¿Acaso todos los hombres eran virtualmente capaces de comprender todo lo que otros habían hecho y comprendido? (Rancière, 2018, p. 21)

Jacotot llegaba así a la noción emancipadora que ahora Rancière recupera: para aprender es necesario querer y nada más. Suponer el axioma de la igualdad de las inteligencias llevaba a establecer relaciones liberadoras, lo cual, de hecho, cualquiera podría comprobar, así como aquel antiguo profesor lo hizo una y otra vez. Ahora bien, este planteamiento presenta un problema no menor: ¿es esto suficiente para afirmar categóricamente la *igualdad de las inteligencias*? ¿No constituye un pedido de principio que se confirma porque se ha supuesto de antemano? ¿No tendrían entonces la misma validez los postulados de la igualdad como sus contrarios? Y es

que, si se trata de elegir un punto indemostrado, ¿qué más da elegir uno u otro? La cuestión no pasa desapercibida al argelino.

Lo primero que al respecto dice es que hay que atender a las consecuencias de la elección. Para ello, en primera instancia se posiciona contra lo que él llama los “fisiólogos” y los “craneólogos”, es decir, contra todos aquellos que pretenden reducir la inteligencia a meras funciones y mediciones físicas, defendiendo la inmaterialidad de la inteligencia. Sin embargo, también se previene de que no lo tomen por asalto los “espiritualistas”, esto es, aquellos que, suscribiendo más o menos la misma posición, bajo una serie de estratagemas terminan por también diferenciar grados en las inteligencias, en los “espíritus” humanos. Así pues, ni una ni otra; lo que Rancière busca va por otro lado: si la inteligencia es algo inmaterial, ¿cómo habrá de medirse, para determinar su igualdad o, por el contrario, su desigualdad en los individuos?, ¿cuál es el instrumento utilizado para tales efectos? Imposible, francamente, es esta empresa; hay que atajar el tópico por otro flanco: ir hasta donde se pueda en la extracción de conclusiones cuando se asume una u otra postura. Él lo pone en estos términos:

Conocemos la inteligencia por sus efectos. Pero no podemos aislarla, medirla. Nos vemos limitados a multiplicar las experiencias inspiradas en nuestra opinión. Pero nunca podremos decir: todas las inteligencias son iguales. Es verdad. Sin embargo, nuestro problema no consiste en probar que todas las inteligencias son iguales, sino en ver qué se puede hacer a partir de esta suposición. (Rancière, 2018, p. 5)

Realizando esta operación, lo apetecible que deviene una u otra opción difiere completamente: asegurar que las inteligencias divergen entre individuos es el terreno propicio para la sujeción y la alienación, para el embrutecimiento, para mantener un *statu quo* que beneficia a unos cuantos en desmedro de otros. Aseverar que hay grados en lo que cada cual puede lograr, esto es, en su potencia, demarca una línea ya entre superiores e in-

feriores, entre los que saben y los que no, entre los parte y los *sin-parte*,⁶ entre aquellos destinados para mandar y los naturalmente dispuestos para obedecer. Esta opción es, como puede verse, el punto de partida idóneo de todo régimen autoritario y déspota. En el lado opuesto, asumir que las inteligencias son iguales abre caminos insospechados de liberación. Nadie es más que nadie; ningún individuo posee la verdad en mayor o menor medida que otro; cada cual puede dar razón de su saber, procurar darse a entender, y brindar la evidencia necesaria para que otro, por sus medios, sea capaz de verificarlo. Por esto mismo, nadie posee título natural certificado de mandar sobre los otros. Esencial y radicalmente todos somos iguales. Con esto se perfila la discusión hacia el último aspecto que hemos previsto para este trabajo: el de la política. En el siguiente apartado presentamos cómo se vincula lo discutido aquí con la racionalidad y la transculturalidad, objetos de reflexión de este ensayo.

IV

Zῶον πολιτικόν, así definía Aristóteles al ser humano, subrayando la diferencia específica de nuestra especie, pudiendo constatarse con ello que ya desde los albores de la civilización se tenía conciencia de la importancia de la interrelación con los otros en la construcción de la narrativa de aquello que decimos que somos. Señalaría alguna vez Fernando Savater que “Nacemos humanos pero eso no basta: tenemos también que llegar a serlo” (Savater, 2008, p. 21), comentando con ello el hecho de que, más allá del aspecto biológico, el ser humano es el resultado de toda una serie de interacciones que lo moldean y condicionan. Esto es importante para Rancière ya que, enmarcado en este impulso emancipatorio, es consciente de la necesidad de problematizar el aspecto político del ser humano: la *política* no debería ser más que una organización fundada en la igualdad de las inteligencias. Sobre el concepto comenta que “debe ser definida por

⁶ Nomenclatura de Rancière que, de manera aproximada, refiere a aquellos individuos que estarían dentro de la esfera del ser, y aquellos que no.

sí misma como un modo de actuar específico puesto en acto por un sujeto propio que pende de una racionalidad propia” (Rancière, 2006, p. 59). Esto es, la política constituye el modo específico de actuar de aquel ser humano que se ha asumido a sí mismo, que ha asumido su propia racionalidad, como punto de partida de su relación con el mundo y con los otros, lo cual no puede sino devenir en democracia.

La democracia, por su parte, se entenderá como “el régimen mismo de la política como forma de relación que define un sujeto específico” (Rancière, 2006, p. 59), cuya característica esencial es la anarquía, la falta de un ἀρχή, de un principio axiológico cualquiera más allá de la racionalidad del sujeto mismo, es decir, de la *igualdad de las inteligencias* y sus productos, cuyo corolario es la ausencia de estructuras, órdenes o títulos naturales que legitimen el ejercicio del poder de unos sobre otros, ya que todos están capacitados para hacerlo. En todo caso, podría ser que más o menos por consenso alguien ostente un cargo por determinado tiempo, lo cual no significaría que tenga potestad para hacer lo que le venga en gana, sino que estaría cumpliendo un papel de cierta forma sí, de mandato, pero uno sobre los iguales, lo cual le condiciona a actuar en función de la razón, de su inteligencia, y cuya acción debe partir del supuesto de que todos los demás integrantes de la sociedad lo son también, de ahí que su compromiso sea precisamente con tal capacidad esencial humana y no con ningún otro principio o interés. Es en este sentido que dice el pensador argelino que “La política no tiene *arkhé*. En sentido estricto es anárquica. Es lo que indica el nombre mismo de *democracia*” (Rancière, 2006, p. 18).

Con esto en mente, volvamos la mirada al suceso con el que iniciábamos la discusión: la senadora López Hernández ha afirmado que los transgénicos tienen un impacto negativo a nivel genético en el cuerpo humano. La evidencia se encuentra en el aumento de cesáreas en el país, consecuencia de la pérdida de fuerza para pujar, lo cual a su vez se debe al consumo de los transgénicos. Señalaremos algo que podría ser obvio, pero que vale la pena subrayarse: la senadora tiene una excelente capacidad de razonar, tanto como cualquier otra persona. Tan es así que, en términos formales, ha construido un polisilogismo aceptable. Más aún:

intenta darles rigor material a sus palabras, aunque sea ahí donde flaquea. Antes de pasar a ello, remarquemos: esta capacidad es independiente de su pertenencia o no a una comunidad indígena; no se funda en su forma de vida o en supuestos saberes ancestrales, sino en una capacidad que, si no hay algún tipo de daño neurológico, básicamente es común a todos los seres humanos y que, por lo demás, en términos generales, tiene su origen en el proceso evolutivo que nos ha llevado a ser tales. En este sentido, la inteligencia, más allá de su equivocidad, no sería entonces un rasgo exclusivo de las humanas y los humanos, sino que estaría compartido con todos los animales, los cuales habrían logrado el florecimiento de recursos cognitivos más o menos sofisticados, dependiendo del nivel de desarrollo de su sistema nervioso central (*Cf.* Mosterín, 2013b, p. 230-235). Así, el problema de los dichos de la senadora no estaría en su inteligencia, sino en la deficiencia de los criterios utilizados para determinar algo como evidencia válida. En términos de Rancière, en un problema de atención.

En efecto, ella es consciente de la necesidad de una fundamentación material de todo aquello que se arguye —evidencia, de nueva cuenta, de su capacidad racional—. Tanto es así que propone una constatación de hechos para tales fines. Sin embargo, lo hace defectuosamente. Descompongamos su argumento en sus elementos constitutivos: a) “Hay un aumento en el número de cesáreas”. Evidentemente debería respaldarse con un estudio que muestre cómo, cuándo y dónde ha habido —y quizá hacerlo más bien en términos porcentuales— un aumento de este procedimiento médico. b) “Se debe a la pérdida de fuerza para pujar”. Suponiendo que, en efecto, aumentaron las cesáreas, debería mostrarse, y con qué nivel de certeza, que se guarda una correlación entre recurrir a ellas y la deficiencia de capacidad de pujar de una mujer en labor de parto. c) “Lo anterior es consecuencia de una disminución de la fuerza genética del ser humano”. Uno de los principales problemas de esta premisa es definir cómo se entenderá la variante de “fuerza genética”, para posteriormente evidenciar que ha disminuido, y que ello impacta en la incapacidad de una mujer para pujar adecuadamente. d) “La fuerza genética humana ha disminuido por el consumo de alimentos transgénicos”. Quizá aquí un

metanálisis sería el instrumento adecuado para mostrar que alimentarse con maíz transgénico impacta negativamente en nuestra fuerza genética.

Como puede verse, cada parte del argumento requiere de un sólido proceso de justificación, demandando un arduo trabajo de estudios, publicación de conclusiones, revisión y replicación por pares, contrastación de resultados, entre otros, todo lo cual va mucho más allá de los dichos y suposiciones que de una manera más o menos intuitiva puede llegar a tenerse sobre el asunto. Esto por supuesto que excedería a las fuerzas de una sola persona, y más cuando ésta se dedica a la labor legislativa, ya de suyo exigente, lo cual, por otro lado, no justifica que se pueda decir lo que se quiera, y menos aún que se utilice la pertenencia de tal o cual persona a una determinada cultura o colectivo como aliciente o desacreditante de afirmaciones que, por su naturaleza, demandan evidencia contundente, y más aún, porque las palabras y acciones de alguien en su posición tienen impacto directo e inmediato en una gran parte de la población. Una “política” que se hiciera bajo criterios tan enclenques contravendría los principios de una que se entendiera, según la definimos más arriba, como el modo de actuar propio de una inteligencia puesta en acto, con consecuencias que tenderían a la degeneración de la vida pública.

En este sentido, encuentra eco la voz del maestro ignorante que nos insiste en atender y poner en acto la inteligencia: voltear a ver, quizá primero al azar, y luego creando las condiciones para ver correctamente. Tal vez a la senadora le hizo falta tomar conciencia de que ella ya estaba demandando elementos de contraste para fundamentar su posición sobre los transgénicos, pero no fue capaz de exigir lo mismo de sus fuentes, a quienes dio concesiones muy laxamente. Si lo hubiera hecho, es altamente probable que se ha hubiera percatado de que los OMG (Organismos Modificados Genéticamente) han sido objeto de intenso estudio en por lo menos los últimos treinta años, y que en el aspecto específico de la alimentación humana se ha llegado a la conclusión de que “comer plantas transgénicas no tiene mayor riesgo que comer sus equivalentes no transgénicas.”⁷

⁷ En pocas palabras-Kurzgesagt, *¿Los transgénicos son buenos o malos? La ingeniería genética y la comida*, 24 de febrero de 2021. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=filh2E835ig>.

Lo mejor de todo es que estos datos están ahí afuera, son consultables y replicables por cualquiera que así lo quiera. Quizá ella no disponga de lo necesario para llevar a cabo algo así, pero tiene acceso directo a las más altas esferas institucionales de la vida pública nacional: lo que podría haber hecho es solicitar por lo menos una revisión por parte de expertos, cuando no, una comisión de algún organismo para intentar contrastar resultados varios que no le parecieran fiables.

Al respecto, habría que agregar que esto no es algo que atañe exclusivamente a las personas que ocupan un puesto público; al contrario, es competencia de todos, porque todos somos iguales en inteligencia, y lo que acaba de ser dicho para la senadora es aplicable para cada uno de los integrantes de una comunidad, quienes a su vez pueden hacer oír su voz y demandar las pruebas necesarias de aquellos que hagan alguna afirmación de la índole que sea. Aún más: este proceder trasciende fronteras. En efecto, las herramientas intelectuales que aquí se sugieren no son patrimonio de ninguna cultura en particular sino de la humanidad toda: están al alcance de todos, puesto que son el resultado de la capacidad racional que compartimos en tanto especie, y que nos permite comprender el mundo de una mejor manera, al igual que tener una vida un tanto más cómoda, mejor para todos, al menos en un nivel elemental.

Esto podría constituir, por lo demás, un excelente punto de partida para una apuesta transcultural como la que planteábamos, de la mano de Pérez Tapias, en el segundo apartado de este escrito. Esto, por lo demás, no debe llevar a pensar que se apela a un sistema estructurado en función sólo de una cierta racionalidad —la científica—, puesto que negaría las diferencias culturales, reduciéndolas a un amasijo de datos, además de que, por el uso que pueda dársele, también es cierto que podría llegar a ser peligroso; sin embargo, nos parece que tampoco puede hacerse al margen de ella: es la base de una cultura humana. Esta base, por lo demás, idealmente tendería a la mejor comprensión y valoración de las diversidades culturales, puesto que permitiría el intercambio discursivo-

Ciertamente se cita aquí un material de divulgación, pero en la descripción del video se tiene acceso a una gran cantidad de fuentes respecto de los transgénicos.

racional necesario para discernir aquello que es, y por qué razones, propio de una cultura, y aquello que la excede, y en ese mismo sentido, discutir qué conservar, qué cambiar y qué eliminar, aunque esto no se logre nunca del todo y deban hacerse pequeños ajustes continuamente para lograrlo. Como diría Mosterín (2013) “Nunca llegaremos a poseer un conocimiento perfecto ni una sociedad perfecta. Solo tiene sentido hacer reformas político-sociales parciales, evaluar sus resultados y, eventualmente, dar marcha atrás y probar nuevas soluciones” (p. 253).

En este sentido, se reconoce que la argumentación racional, a un cierto nivel, por supuesto que está mediada por la cultura, por el lenguaje, por las metáforas cotidianas que utilizamos para darle sentido a nuestra realidad circundante, lo cual no invalida, por otro lado, que dicho pensamiento renuncie a las pretensiones de objetividad, al discernimiento entre aquello que es interpretable de lo que es evidenciable. Y este reconocimiento constituye ya un paso en la dirección de un análisis crítico de los propios dispositivos discursivos, elemento clave a la hora de apelar precisamente por una racionalidad crítica, base de un pensamiento transcultural, labor específica a la que ha de avocarse la filosofía, teniendo a la emancipación humana como meta. Y para conquistarlo, nos parece que una educación orientada según lo planteado en *El maestro ignorante* es idónea.

Conclusiones

La intervención de la senadora Edith López Hernández el 2 de octubre del 2024 ha sido el motivo filosófico para discutir en torno a las posibilidades e implicaciones políticas de un diálogo transcultural, esto dados tanto sus dichos como la coyuntura del debate posterior, que en muchas ocasiones tuvo a sus raíces culturales como eje articulador. Al respecto, en primera instancia se ha apelado a la racionalidad crítica, de acuerdo con los planteamientos de José Antonio Pérez Tapias, como mecanismo mediante el cual la filosofía pueda apelar precisamente a una transculturalidad, es decir, a un saber que tenga pretensiones de validez más allá de los límites de una cultura determinada, reconociendo en la capacidad racional un

elemento común a todos los seres humanos, misma que permite, por un lado, la desmitologización de los dispositivos discursivos cotidianos, en aras de dejar de manifiesto su verdad, y por otro el reconocimiento de aquellos saberes que pertenecen más bien a la esfera de una constatación de hechos —saber científico—, que sin lugar a dudas es común a todo el género humano, todo lo anterior con el anhelo de la emancipación.

Para hacer realidad un proyecto como el anterior, se vuelve menester una apuesta pedagógica que coadyuve en el desarrollo adecuado de las capacidades intelectuales comunes a los humanos, y se propusieron las ideas vertidas en *El maestro ignorante* de Jacques Rancière que podrían cumplir ese cometido. La idea clave de Rancière es que al educar hay que partir siempre de un supuesto: la igualdad de las inteligencias. A partir de ahí, el maestro ignorante ha de buscar constatar dicha igualdad, y para ello más que enseñar hay que mostrarle a quien sea que es capaz de aprender cualquier cosa. Lo que se requiere: atención, querer y aprender a ver. Ello permite descubrir el mundo y sus regularidades, organizarlas, conceptualizarlas y verificarlas, emancipando en el acto. Las implicaciones políticas de esto son mayúsculas, ya que pone de relieve la irrenunciable igualdad de todos, siendo así que nadie está para mandar ni nadie para obedecer de manera natural: todos tenemos derecho a la misma participación activa. Si alguien ocupa un lugar dentro de un órgano de gobierno, no es para beneficio propio, sino para facilitar el funcionamiento de la comunidad, y sus acciones tanto como sus palabras siempre deben partir del principio de la igualdad.

Naturalmente que estas conclusiones se saben parciales, y más porque hay la conciencia de que quedan abiertas múltiples opciones. En la cuestión de la igualdad de las inteligencias, por ejemplo, aunque en términos generales nos parecen apetecibles, no se aborda adecuadamente el problema de las discapacidades intelectuales, y que pasaría con aquellos que las padecen: ¿serían o no iguales?, ¿serían menos “humanos”? En lo tocante a la racionalidad crítica, creemos que hay todavía mucho por decir a la luz de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, por lo menos. Faltaría también clarificar la cuestión de las intenciones y el desarrollo de

la vida política, porque hay la posibilidad de que se devenga en una concepción de corte moral-intelectualista parecida a la socrática, y tampoco se pretende eso. Sin embargo, en todo caso, quedan aquí como apuntes para un desarrollo posterior.

Referencias

- Cerletti, A., (2003). El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual. Rancière Jacques, *Uni-pluri/versidad*, (3), 73-79. Universidad de Antioquia <https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/view/12187/0>
- En pocas palabras-Kurzgesagt, (24 de febrero de 2021) *¿Los transgénicos son buenos o malos? La ingeniería genética y la comida.* <https://www.youtube.com/watch?v=fi1h2E835ig>
- Girard, R. y Gianni V. (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (trad. de Rosa Rius Gatell), España, Paidós.
- Mosterín, J (2013b). *El reino de los animales*, Madrid, Alianza. .
- Mosterín, J. (2013). *Ciencia, filosofía y racionalidad*, Barcelona, Gedisa.
- Pérez Tapias, J. (2000). *Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Madrid, Trotta.
- Rancière, J. (2007), *Política, policía, democracia* (trad. de María Emilia Tijoux), Chile, Lom.
- Rancière, J. (2018). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Argentina, Edhasa,
- Rancière, J. y Bassas, J. (2019), *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje* (trad. de Javier Bassas), Barcelona, Ned. Robles, L. (2 de octubre 2024) La senadora chiapaneca, Edith López Hernández, alertó hoy en el @senadomexicano que el consumo de maíz transgénico y alimentos procesados provoca cesáreas. Y en entrevista dice que la mujer pierde fuera para el parto.X. 13:46, <https://x.com/letroblesrosa/status/1841565506878504994>
- Savater, F. (2008). *El valor de educar*, México, Ariel.
- Senado de México, *Instalación de la Comisión de Agricultura, del 2 de octubre de 2024*, 2 de octubre de 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=QI5Gst1OXcc>

Constitucionalismo mexicano e identidad nacional: hacia una metafísica del mexicano

Mexican constitutionalism and national identity: towards a metaphysics of the mexican

Diego Olivar Robles
Universidad Intercontinental

Resumen

Este ensayo analiza ciertos rasgos de la identidad mexicana que ponen de manifiesto el derrotismo como característica de muchos mexicanos. A partir del estudio de las ideologías que fundamentan al actual Estado Mexicano, se asevera que el derrotismo es fruto del sistema Constitucionalista Postrevolucionario Mexicano, que ha transmitido su pensamiento a través de la enseñanza de la Historia Oficial. Se propone una visión metafísica basada en el pensamiento aristotélico-tomista como superación al problema de la identidad mexicana.

Palabras clave

identidad mexicana, constitucionalismo mexicano, derrotismo, ideología, Estado mexicano, educación oficial

Abstract

This essay analyzes certain features of Mexican identity that reveal defeatism as a characteristic of many Mexicans. The study of the ideologies underpin the current Mexican State, and asserts that defeatism is the result of the Post Mexican Revolutionary Constitutionalist system, which has transmitted its thoughts through the teaching of Official History. A metaphysical vision based on Aristotelian-Thomistic thought is proposed to overcome the problem of Mexican identity.

Keywords

mexican identity, mexican constitutionalism system, defeatism, ideology, Mexican State, official education

Las fiestas patrias y, en general, las efemérides nacionales en México son ocasiones que permiten la manifestación del espíritu nacional. En efecto, gracias a los desfiles, presentación de los héroes de la Patria y, por supuesto, de la renovación de la ceremonia de la Independencia, se exaltan las virtudes del país así como de sus ciudadanos, a la vez que los “vivas” y los aplausos ponen de manifiesto el orgullo de pertenecer a México. Obviamente, es ésta una visión idealizada de amor patrio, la misma que se manifiesta en los grandes eventos deportivos internacionales en los que participan mexicanos. Y digo versión idealizada porque en una gran parte de la sociedad civil, ese nacionalismo deja de manifestarse una vez el suceso —llámese desfile cívico o participación deportiva— termina. Una vez finalizada la exaltación del sentimiento nacional gran parte de los mexicanos vuelve a prácticas que poco o nada contribuyen a la mejora de la situación del país. Corrupción, apatía cívica, nepotismo, falta de interés por nuestros conciudadanos, entre otras muchas lacras que entorpecen el desarrollo de México, vuelven a las andadas en cuanto termina la transmisión o el Grito de Independencia ha llegado a su fin.

El problema con esta idealización del sentimiento nacional es que va de la mano con una clara contradicción: además de las taras señaladas anteriormente, muchos mexicanos se ven afectados por un claro sentimiento de imposibilidad de mejorar nuestra suerte como país, al mismo tiempo que desconocen los hitos de nuestra historia y, más aún, tienen una visión negativa acerca de una parte importante de nuestra identidad: el descubrimiento de América así como la Conquista y evangelización de nuestro país, que son continuamente denostados por el ciudadano de a pie quien, aun a pesar de su desconocimiento en muchas áreas del saber, sí tiene por adquirido el hecho de que “fuimos” conquistados y explotados por España. Como resultado, pareciera planear sobre el mexicano un condicionamiento histórico a la sumisión y a la mediocridad, llevando a nuestro país a encontrar en la corrupción y compañía los únicos medios de sobrevivir en la marea de las relaciones del ciudadano con el Estado y con sus congéneres, además de que se les justifica práctica, histórica e, incluso, éticamente.

De lo planteado anteriormente, parece lógico pensar que existe un claro problema en la identidad nacional mexicana. En la historia de las ideas en México, ya otros filósofos y pensadores han planteado la existencia de alguna tara en nuestra identidad. Tres nombres me parecen esenciales de mencionar: Samuel Ramos con su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, Octavio Paz, con *El laberinto de la soledad*, y Emilio Uranga en el *Análisis del ser del mexicano*.

Como se verá, este ensayo, si bien retoma elementos importantes de los planteamientos de los pensadores citados líneas arriba, se aleja también de varias de sus conclusiones, al considerar que, si por una parte se reconoce la existencia de una tara en la identidad mexicana, por otra creemos que el origen de la misma se sitúa en otro lado del que nuestros predecesores ubican como su origen.

El hecho de que muchos mexicanos rechacen la mitad de su origen —España—, y de que se desarrollen socialmente bajo las faldas de la corrupción y el mesianismo políticos, así como de la apatía civil, actitud que se vive en México y que aquí nombramos derrotismo, que es la enfermedad que hiere la identidad mexicana, no puede aparecer de una forma etérea ni como condición patológica heredada; y como se verá, es el resultado de un mecanismo estatal que ha movido los hilos de los que dispone a través de la ley, para terminar imponiendo esta actitud.

No es difícil constatar que ese mismo ciudadano de a pie de quien hablábamos antes, tiene claro quiénes son los héroes y villanos de la historia de México, asumiendo las bondades de los “próceres” de la Patria y vilipendiando a aquellos que la enseñanza oficial le ha enseñado a rechazar. Se nota, a todas luces, un claro maniqueísmo que afecta a la comprensión de la historia de nuestro país y que, en última instancia, condiciona ideológicamente a muchos mexicanos hacia el derrotismo que señalamos. Bajo esta observación, no será difícil comprender que la forma en la que piensan muchos mexicanos ha sido influida por la enseñanza de la historia misma que, como veremos más adelante, ensalza el sistema político vigente en nuestro país, resultado de la Revolución Mexicana y que denominamos Constitucionalismo Mexicano Postrevolucionario (CMP)

En México, la identidad de los ciudadanos ha sido determinada a través de la educación oficial. La enseñanza de la historia ha sido un instrumento ideológico con el cual se ha adoctrinado a varias generaciones de mexicanos en los ideales del CMP. Como resultado de ese aleccionamiento se ha llegado a consolidar (la) identidad que en este trabajo se define como derrotista.

El CMP ha moldeado la identidad mexicana derrotista actual al interpretar los procesos históricos de nuestro país a la luz de las corrientes filosóficas que lo fundamentan. Al triunfar la Revolución Mexicana, se promovió una lectura de la historia de México que insistiera en la imposición cultural por parte de España con la Conquista y la Colonia, en el casi exclusivo interés económico de España durante esos dos momentos históricos, así como en la pérdida de los valores prehispánicos en beneficio de los hispánicos (insistiendo en un “nosotros” ahí en donde no existe, “nos conquistaron”, “nos saquearon”, etc.). Se promueve también una interpretación del progreso y la libertad, en donde intervienen el secularismo y un marcado anticlericalismo, lo que provoca que los mexicanos se identifiquen con un pueblo conquistado y sometido a un poder civil y religioso opresores, viendo un México partido en dos, lo que ha dado como resultado ese sentimiento de inferioridad del que habla Samuel Ramos, o el de insuficiencia de Emilio Uranga, y que, en (este trabajo), recibe el nombre de carácter derrotista. (Olivar, 2022, p. 8).

Frente al carácter derrotista de la identidad mexicana y a las explicaciones e interpretaciones de Ramos, Uranga y Paz, este ensayo tiene la pretensión de presentar una solución para esta tara identitaria: una metafísica del mexicano a la luz de los principios aristotélico-tomistas, que posibilite la toma de conciencia de nuestra realidad y nos permita promover una vida política y social que mejore la de todos los mexicanos.

Para ello, en un primer tiempo se explicitará el pensamiento de Samuel Ramos, Emilio Uranga y Octavio Paz en lo tocante a la identidad mexicana; posteriormente se explicará la naturaleza del CMP y cómo se han

enseñado sus principios a través de la Educación Oficial para, finalmente explicar en qué consiste la metafísica del mexicano que propongo.

1. Identidad mexicana postrevolucionaria

La idea según la cual la identidad mexicana sufre alguna especie de tara que impide a muchos de los ciudadanos desarrollarse adecuadamente en nuestro país no es nueva. Tres voces parecen brillar entre los pensadores mexicanos que abordan el problema: Samuel Ramos, Octavio Paz y Emilio Uranga.

Haciendo uso del psicoanálisis desde la perspectiva de Alfred Adler, en *“El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos abre una brecha que será explorada con posterioridad por pensadores como Octavio Paz y los filósofos del grupo Hiperión, particularmente Emilio Uranga” (Olivar, 2022, p. 45).

Transcribir la totalidad de citas en las cuales Ramos desarrolla su pensamiento resulta imposible en un trabajo breve. Baste señalar algunas de ellas:

Hace algunos años, observando los rasgos psicológicos que son comunes a un grupo numeroso de mexicanos, me pareció que podían explicarse desde el punto de vista señalado por Adler. Sostengo que algunas expresiones del carácter mexicano son maneras de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad. (Ramos, 2012, p. 14)

De esta manera, y a través de los diferentes capítulos de su obra, Ramos (2012) desarrolla la idea según la cual el mexicano sufre de un complejo de inferioridad, puesto que, de acuerdo con el desarrollo de ideas psicoanalíticas

al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede com-

prender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza. (p. 14)

¿Cómo nace el sentimiento de inferioridad? Al darse cuenta el niño de su debilidad, de su pequeñez, frente al adulto; pero, sobre todo, como más adelante lo dirá Ramos, al constatar la incompatibilidad y desproporción que existe entre querer algo y poder obtenerlo. Así, por una analogía, aplica esta idea a México: al nacer México como un país independiente, tuvo que constatar su pequeñez frente a los países que ya eran desarrollados. (Olivar, 2022, p. 47)

De acuerdo con la postura psicoanalítica que presenta Ramos, podríamos decir de una forma muy esquemática que, la sobrestima de sí y la necesidad de reafirmar y mostrar su “yo”, aunadas al afán de poder, conducen al pesimismo y, de ahí, al sentimiento de inferioridad. Este proceso se desarrolla, de acuerdo con Adler y Ramos, cuando las expectativas no se ven cumplidas, por falta de una correcta valoración de las propias capacidades. (Olivar, 2022, p. 48)

En lo que respecta a la aplicación de la teoría al caso mexicano, afirma Ramos (2012):

Me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la Conquista y Colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisionomía nacional propia. Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea. (p. 15)

Y, más adelante: “cada mexicano se ha desvalorizado a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona” (p. 14). En esta desvalorización, de acuerdo con el filósofo michoacano, reside el sentimiento de inferioridad del mexicano.

De acuerdo con Samuel Ramos, entonces, el sentimiento de inferioridad del mexicano existe porque éste se da cuenta de su pequeñez frente

al desarrollo de los países de más vetusta historia. Parecido a un niño que juega a ser adulto, así México pretendió adentrarse en la vida internacional de las grandes potencias y, frente a su notoria juventud e inexperiencia, desarrolla el complejo de inferioridad.

En lo que respecta al pensamiento de Octavio Paz, *El Laberinto de la soledad* resguarda importantes reflexiones acerca de la identidad mexicana. Para Paz (2011)

en el mexicano se manifiesta un miedo, una falta de atrevimiento a mostrarse como es. Se esconde el mexicano en una máscara: máscara que, de acuerdo con el autor consiste en mostrarse como fuerte, como macho, como el que no se raja. (p. 53)

A lo largo de las páginas del *Laberinto*, Paz devela su pensamiento según el cual, los mexicanos somos “Los hijos de la Malinche”, es decir, que se presenta a la Malinche como una especie de madre común a todo el pueblo de México. Pero, ¿qué significa la Malinche? La imagen de la Malinche es la de la mujer violada, sometida y ultrajada por el padre. ¿Quién es el padre? El español, España. De la expresión coloquial “la chingada”, Octavio Paz parece deducir un sentimiento que atraviesa a todos los mexicanos desde el momento en que hemos tomado conciencia de que somos el resultado de una violación. Como Ramos y como muchos de nuestros contemporáneos, Paz asume un “nosotros” unidireccional: no es el mexicano (o el hispanoamericano en general) un mestizo resultado de la mezcla de dos culturas, sino el resultado bastardo de la violación de nuestra madre indígena. Si llevásemos esta reflexión a un ámbito individual, podemos decir, haciendo una analogía, que la identidad del mexicano se configura como la del hijo que descubre el origen trágico de su concepción.

Emilio Uranga (2013) se sitúa, en un primer momento, cerca del pensamiento de Samuel Ramos. Dice el autor del *Ensayo de una ontología del mexicano*:

Propusimos al maestro Ramos substituir la expresión de inferioridad aplicada al mexicano por la de insuficiencia. En el caso de la conquista, argumentábamos, pudiera muy bien tratarse de una relación de inferioridad semejante a la de padres e hijos, como dice el Dr. Ramos, pero en el caso de la independencia, la relación con el europeo no era ya de padre a hijo sino de maestro a discípulo. Se enfrentaban entonces dos “Ilustraciones” entre las cuales se daba una diferencia de suficiencia a insuficiencia, pero no ya de superioridad a inferioridad (p. 114).

De acuerdo con Uranga, la característica ontológica del mexicano es el sentimiento de insuficiencia. No ya de inferioridad, puesto que eso podría tener sentido en el momento de la Conquista; en cambio, al llegar a la Independencia de nuestro país, éste se vio obligando a rendirse ante la evidencia de que la Ilustración nuestra, era insuficiente frente a la Ilustración europea. Como la réplica de una obra de arte que puede ser muy parecida al original, no pasa de ser eso, una réplica, que no lleva el sello de la mano de su artífice y, por ende, carece del valor original, es decir, es insuficiente.

De esta insuficiencia se desprenderán las diferentes actitudes del mexicano frente a la vida: la emotividad, el desprecio por la vida, la inactividad, así como el disimulo, el encubrimiento, la mentira, etcétera (Uranga, 2013, p. 120).

De la lectura de los textos de estos tres pensadores, se desprende que todos están de acuerdo en que el mexicano desarrolló con el paso del tiempo un estado de ánimo, un sentimiento o un complejo que lo lleva a tener un problema con su identidad. Sin embargo, nos parece que tal problema en la identidad de muchos de nuestros conciudadanos no puede encontrar su nacimiento en un origen etéreo como una toma de conciencia colectiva, o la impresión general de ser hijos bastardos de una conquista. Sin duda muchos mexicanos viven un sentimiento de inferioridad o de insuficiencia, o sienten la soledad como hijos de la Malinche (diferentes ámbitos culturales no cesan de poner de manifiesto el repudio hacia todo lo español);

empero, considero que las teorías de los tres autores citados anteriormente explican el resultado (el problema de la identidad mexicana), pero no la causa de dicha consecuencia.

Como se pretende demostrar en las líneas subsecuentes el problema del derrotismo en el que viven muchos mexicanos tiene un origen muy claro y un mecanismo que permitió que dicho derrotismo fuera permeando en la mente de nuestros conciudadanos: el panegírico que el CMP ha hecho de la Revolución Mexicana y de las ideologías que le acompañan.

2. Constitucionalismo Mexicano Postrevolucionario (CMP) e identidad mexicana

Entendemos el CMP como “el conjunto de ideas que validan el régimen resultante de la Revolución Mexicana de 1910, estableciendo los principios que legitiman tanto la mencionada Revolución como la Constitución de 1917, así como sus leyes y su contenido” (Olivar, 2022, p. 12). Se trata de un sistema que crea un marco ideológico mediante el cual se establece toda una línea de pensamiento que prepara, da vida, justifica y defiende a la Revolución Mexicana y el régimen político resultante. Este último aspecto es esencial para comprender cómo el CMP llega a condicionar la identidad mexicana, puesto que será la legitimación que el sistema político mexicano hace de sí mismo lo que terminará dando forma a la ideología constitucionalista mexicana surgida a partir de la Revolución y, por ende, al derrotismo.

En primer lugar, el CMP hace suyas las ideologías que históricamente han combatido al legado español en México. Así, se ensalza el llamado pensamiento *ilustrado*; Miguel Hidalgo y los Insurgentes aparecen como los héroes que combaten al yugo español. Voluntariamente se erige en fecha nacional el 15 de septiembre, festejando el llamado Grito de Dolores, con el cual Hidalgo da inicio a la guerra civil y fratricida que opuso a los mexicanos entre sí al grito de “¡muera los gachupines!”, pero se deja en el olvido al consumidor de la Independencia de México, Agustín de Iturbide, y a la verdadera fecha de la Independencia de nuestro país, el

27 de septiembre de 1821, por representar este último personaje ideales políticos opuestos a los que enarbola en CMP. De igual manera, se presenta a los liberales como los personajes que permiten el avance de México después de la Independencia, mientras se les opone un grupo de pensadores retrógrados, los conservadores, quienes entorpecerían el progreso de nuestro país. Benito Juárez y los demás participantes de la Reforma aparecen, así, como los representantes de una nueva y mejor vida para la nación mexicana (obviando voluntariamente pasajes de la historia que les ensalzan mucho menos). De nuevo, y en bloque, se juzga negativamente a la Iglesia y a los conservadores, pero se venera en conjunto a la Reforma y sus artífices. De esta manera, el liberalismo se muestra en la historia oficial como el conjunto de ideas que permite el avance y el progreso de México, de la mano del positivismo anticlerical. Se alaba la separación de la Iglesia y el Estado, pero se deja en el olvido la persecución religiosa que las Leyes de Reforma permitieron; se juzgan negativamente los fueros de la Iglesia, pero se olvida voluntariamente la expulsión de sacerdotes y religiosos, así como los asesinatos cometidos en nombre de la Reforma.

Por otro lado, Porfirio Díaz causa incomodidad. Si bien se reconoce el avance técnico que alcanza México durante su dictadura (curiosa contradicción que durante décadas le haya criticado un sistema que se perpetuó en el gobierno del país durante más de setenta años), el sistema constitucionalista le opone al primer representante de la Revolución Mexicana, Francisco I. Madero. A partir de este momento, desfila una retahíla de “próceres” de la Patria a quienes se les identifica con un movimiento del cual, muchas veces, nunca se sintieron parte (la Revolución Mexicana) y que, además, les llevó a estar en oposición los unos con los otros. Pero para el CMP, esto último no importa, siempre que se tengan que alabar las virtudes de los hermanos Flores Magón, Francisco Villa, Emiliano Zapata y Venustiano Carranza.

Pasan desapercibidas para el CMP las vejaciones a las que, de nueva cuenta, se sometió a muchos ciudadanos mexicanos por el hecho de ser católicos. Y en ese mismo sentido, se reprueba el asesinato de Álvaro Obregón a manos de un “fanático católico”, pero se acepta del régimen

de Plutarco Elías Calles, fundador del PRM (hoy PRI), y que propició la mayor persecución religiosa en México, la Cristiada que, entre 1926 y 1929, hizo que el gobierno federal matara injustamente a miles católicos mexicanos. Terminando esta relatoría, se recuerda felizmente otro de los *hitos* de la historia mexicana, la Expropiación petrolera, cuyo artífice, Lázaro Cárdenas del Río, fue también perseguidor de los católicos durante el régimen de Plutarco Elías Calles.

De todo lo anterior, se hace necesario sacar las conclusiones pertinentes: en primer lugar se pone de manifiesto un maniqueísmo ideológico impulsado por la enseñanza de la historia oficial mexicana. En esa lectura de la historia de México, se nota con claridad que existen “buenos” y “malos”; además, se les señala con total precisión. En esta historia patria oficial, son buenos todos aquellos que se oponen a España, a la Hispanidad y al pensamiento conservador. En segundo lugar, se asume una existencia de México anacrónica, porque se utiliza de forma indiscriminada el “nosotros” para hablar de los pueblos originarios conquistados por España para, en ese discurso, encontrar una razón más para criticar al Imperio Español y, por extensión, a la Iglesia Católica. En tercer lugar, ese anacronismo se lleva al extremo al presentar a los pueblos originarios como opositores a la Conquista, obviando, voluntariamente, señalar que esos mismos pueblos originarios sufrían un verdadero imperialismo local marcado por la opresión y la muerte por parte del Imperio Azteca y que su participación del lado español en contra de los mexicas fue importante. También —y en cuarto lugar— se observa que el maniqueísmo ideológico de que se hablaba líneas arriba omite señalar los deslices de los *próceres* venerados: intrigas, traiciones (algunas que incluyen proyectos de vender suelo patrio al vecino país del norte), asesinatos, crímenes de lesa humanidad e, incluso, el uso de fechas erróneas (como la fecha de la Independencia), todo debe ser ocultado o minimizado para entrar en el molde de la hagiografía constitucionalista. Finalmente, la quinta conclusión es que el CMP no se limita al régimen de más de setenta años del Partido Revolucionario Institucional; se trata de un sistema de pensamiento al que también adhirió el partido de la transición del 2000 —el PAN— y al que

adhiera también el actual régimen: fue cuestión de serendipia enumerar a los *héroes* del CMP, y que sean los mismos cuya efigie aparece en el distintivo del actual gobierno federal dirigido por MORENA.

Reza la máxima jurídica que quien afirma tiene la carga de la prueba. Afirmar que la enseñanza de la historia de México que el CMP ha procurado a los ciudadanos de este país obedece a los aspectos señalados anteriormente, no puede restringirse al simple señalamiento: es necesario probar con hechos —en este caso, con textos— aquello que se afirma. Máxime que, como hemos dicho al comienzo del presente ensayo, el derrotismo mexicano no se ha formado por simple conciencia colectiva ni por una condición patológica. ¿Dónde hemos, entonces, de buscar si existe algún tipo de condicionamiento ideológico perpetrado por el CMP? Por supuesto, en los libros de historia utilizados por el gobierno federal a través de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, así como en algunos otros que han servido también a la educación oficial, si bien, no siempre editados por la Secretaría de Educación Pública.

La Historia oficial ha contado un relato que se amolda a los criterios constitucionalistas postrevolucionarios. En ella se ataca a España, se denigra la Conquista y Evangelización, se niega la parte española de nuestro ser de mexicanos y se propone una visión de sometimiento por parte de los “indios” conquistados; por otra parte, se venera a los personajes que encarnan los ideales filosóficos y políticos que hemos señalado como esenciales del espíritu postrevolucionario constitucional y, por supuesto, se desprestigia a aquellos que no lo representan. (Olivar, 2022, pp. 99-100)

En lo respectivo a la Conquista y la Evangelización, encontramos expresiones como:

Los años que siguieron a la conquista fueron terribles. La viruela y el sarampión mataron a muchísimos indios. A los sobrevivientes se les obligó a trabajar para los españoles en las minas de oro y en la cons-

trucción de casas e iglesias. Los indios rebeldes fueron esclavizados; las familias deshechas. Cundió el hambre y las epidemias aumentaron. (SEP, 1992, p. 39)

En lo tocante a la Independencia, podemos leer que el 15 de septiembre “recuerda a los héroes que hicieron de México una nación independiente y soberana (que se gobierna por ella misma), y que se esforzaron por conservar su libertad” (SEP, 1998, p.7), y que, por otra parte, “el Padre de la Patria, Miguel Hidalgo y Costilla, hizo tocar esa misma campana en la madrugada del 16 de septiembre de 1810” (SEP, 1998, p.7). No será difícil entender la necesidad del movimiento independentista “iniciado” por Miguel Hidalgo si tomamos en cuenta que “los reyes españoles mandaban en sus territorios sin tomar en cuenta la opinión de los habitantes” (SEP, 1998, p.8). Como se ve, en México la historia se enseña a través de lacónicas frases que han hecho, y siguen haciendo, mella en la mente de los educandos quienes, a fuer de seres en formación, poca resistencia pueden oponer a tales afirmaciones y, al contrario, adquieren esas “verdades” como imposibles de objetar.

Cuando de Benito Juárez se trata, ¿puede leerse lo siguiente, sin pensar en un adoctrinamiento?

El apego de Juárez a las leyes mexicanas y a los principios de la Reforma, su serenidad, su firmeza, lo hacen ejemplar (SEP, 1998, p. 43).

Juárez luchó por la soberanía nacional, por sostener el gobierno electo de acuerdo con las leyes mexicanas (SEP, 1998, p.49).

Los hombres de la Reforma enfrentaron con temple de acero las dificultades tan grandes y dramáticas de su tiempo. Juárez (...) asumió la defensa de la ley y de la integridad de la nación como parte de su deber ciudadano, sin alardes. Fue firme y mantuvo el rumbo claro aun en los momentos de mayor adversidad. La fuerza de su voluntad mantuvo unidos a los liberales y los condujo al triunfo. (SEP, 1992, p. 93)

Acercándonos a la Revolución Mexicana, tenemos, acerca de Porfirio Díaz que: “La vida política del general Porfirio Díaz, se caracterizó en sus 30 años como dictador, por su tiranía y despotismo, ahogando en sangre todas las libertades, especialmente la del sufragio y la de imprenta” (*México Histórico*, p. 89). “Aquí, el “malo” queda caracterizado, literalmente, por la tiranía y el despotismo. No lo caracteriza ni su positivismo, ni el progreso, ni el avance tecnológico. Cualquier aspecto de Porfirio Díaz será secundario” (Olivar, 2022, p. 114). Por supuesto, del principal opositor (e iniciador de la Revolución Mexicana), la enseñanza oficial ordenada por el CMP reza: “Surgió la figura de D. Francisco I. Madero, hombre de principios, viril, honesto y amante de la libertad” (*México Histórico*, p. 90).

Acerca de la Constitución de 1917, el CMP afirma:

La nueva Constitución se promulgó el 5 de febrero de 1917. En ella se incorporaron ideas de todos los grupos revolucionarios. Retomó las libertades y los derechos de los ciudadanos, así como los ideales democráticos y federales de la de 1857. También reconoció los derechos sociales. (SEP, 1998, p. 74)

Como se puede ver, a fuer de Estado Totalitario, el CMP encontró en la educación pública el instrumento de propaganda ideal “para transmitir su ideología, obteniendo con ello la aceptación de los ideales liberales, revolucionarios y constitucionalistas, y logrando transformar con ello la identidad del ciudadano mexicano” (Olivar 2022, p. 99). Haciendo uso de la enseñanza oficial, el CMP perpetúa la Leyenda Negra antihispánica, un indigenismo propagandístico —puesto que hasta hoy día el Estado Mexicano aún no asegura el bien común de los llamados pueblos originarios ni los mismos ciudadanos mexicanos manifiestan un verdadero respeto por esos pueblos—, afianza un maniqueísmo político por medio del cual se exalta la figura de aquellos personajes que convienen al discurso estatista y, como consecuencia de todo lo anterior, se termina generando un pensamiento derrotista y fatalista en la mente de muchos mexicanos, al tiempo

que se evita la crítica hacia el sistema en el que se vive en México, así como la crítica hacia los artífices del derrotismo.

No podemos sino pensar que las palabras de Jacques Heers acerca de la educación francesa se aplican perfectamente al caso mexicano:

Los responsables de los programas (...) que instituyó la escuela obligatoria, laica y gratuita, fueron, en el sentido estricto de la palabra, agentes celosos de la propaganda de Estado. Para decidir la manera de enseñar la Historia no se llama a verdaderos sabios, ni siquiera a hombres del oficio, honestos investigadores, sino a profesionales del adoctrinamiento escogidos por su compromiso ideológico y su entrega a la causa llamada “republicana”. Esos redactores de instrucciones ministeriales, de manuales y de programas no tenían ninguna calidad requerida para ellos, ninguna experiencia pedagógica en el terreno. No habían frecuentado las bibliotecas o los fondos de archivos y se contentaban, para apoyar e ilustrar el discurso partidista, en recoger por aquí y por allá, edificantes anécdotas, casi siempre simplicidades cuya lectura, hoy, deja perplejo. Sus directivas, venidas de arriba, no dejan ninguna duda: “hacer de los alumnos, desde la más temprana edad, hombres del progreso, buenos y sinceros republicanos”. Progreso y República, todo estaba dicho y cada uno se acomodaba a las palabras. Esos agentes republicanos sabían obedecer. De tal suerte que esta escuela de Estado que, desde entonces y hasta hace un tiempo que aún recordamos, ha instruido de maravilla a los niños, enseñándoles la manera de utilizar el idioma, no ha nunca dejado de enseñar la Historia de manera siempre deshonesto, engañando, deformando los hechos, usando indignas trampas deliberadamente. (Heers, 2006, p. 119-120)

De lo anterior se desprenden las conclusiones lógicas: la forma en que el CMP ha transmitido la Historia Patria a través de los programas de enseñanza oficial ha derivado en un adoctrinamiento que, a partir de los elementos citados supra (maniqueísmo, ensalzamiento de las ideologías y procesos *históricos* afines al sistema constitucionalismo, etc.), generó una deformación en la percepción de la naturaleza y evolución de nuestra cul-

tura mexicana; de donde resulta la visión derrotista a la que gran parte de los mexicanos adhiere.

A partir de ahí, es fácil comprender que muchos conciudadanos tengan una concepción que se adapta a lo enseñado por el CMP, máxime cuando sabemos que nuestro país adolece de una educación óptima, debido a las diversas situaciones socioeconómicas en las que vive la gran mayoría de las personas en México.

Es, pues, el CMP directamente responsable de la identidad derrotista de muchos mexicanos y no algún sentimiento etéreo o condición patológica inscrita en nuestros genes.

3. Del derrotismo a la metafísica del mexicano

Hemos señalado reiteradamente en el presente trabajo que el derrotismo consiste en una actitud de desinterés cívico y social de parte de quienes a él adhieren, desinterés que se manifiesta en la apatía hacia el bien común de nuestro país y de quienes nos rodean; desinterés que implica también la casi exclusiva búsqueda de los intereses puramente personales, lo que incide también en actitudes y acciones que, directamente, atentan contra la moral. Así, la corrupción en las distintas esferas de la sociedad, el nepotismo de la clase política, la falta de profesionalismo en el servicio público y una larga lista de taras, vienen a ser un vaivén de vicios sociales que se producen del ciudadano al servidor público (cualquiera que sea su investidura) y viceversa. Por otra parte, aprovechándose de ese derrotismo, se denuesta la mitad del pasado y la cultura mexicanos, a la vez que se ensalza, para beneficio de unos pocos, el indigenismo, que muy poco ha hecho realmente por los llamados pueblos originarios. Sin embargo, la simple exposición de un análisis fenomenológico no parece bastar cuando de derrotismo se trata. El trabajo que nos atañe presenta también una posible solución al problema de la identidad derrotista del mexicano que la padece.

La idea de este ensayo es que la solución a la identidad derrotista puede encontrarse en una visión de nuestra identidad a través de la meta-

física aristotélico-tomista. La ausencia de autoconocimiento ha permitido la manipulación que el Estado Mexicano constitucionalista realiza en la mente de sus ciudadanos. Por ello, debemos partir del adecuado concepto de naturaleza de nuestra persona para llegar a una concepción adecuada de nuestra identidad. En ese sentido, es necesario dar un primer paso hacia la distinción de esencia y accidente del pensamiento aristotélico-tomista que podamos aterrizar a la idea de identidad mexicana.

El punto de partida es el concepto de substancia. Para Aristóteles

la substancia (material) se reduce a dos acepciones: es el sujeto último, aquel que ya no es afirmado de ningún otro, y es además aquello que, siendo el individuo tomado en su esencia, es también separable, es decir, la configuración o forma de cada ser.¹

Aquí, el estagirita afirma que en las realidades materiales (*e.g.* cada ser humano), existen dos aspectos que las constituyen. Por una parte, el sujeto del que no puede decirse más que es ese sujeto; y por otra, las características que pueden decirse de ese sujeto o que se refieren a él. Así, de Pedro puede decirse que este individuo es Pedro; pero también pueden expresarse características que lo describen, o modos en que se presenta.

El primer aspecto al que se refiere Aristóteles es la substancia. Las características o modos reciben el nombre de accidentes. De la substancia “lo que primeramente afirmamos (es) la existencia” (Copleston, 2014, p. 97). En cambio, el accidente se predica de la substancia. Es importante entender que

(para santo Tomás de Aquino) la distinción entre substancia y accidente no es una distinción entre un sustrato incognoscible y modificaciones cognoscibles, sino más bien entre aquello que existe como

¹ Il suit de là que la substance se ramène a deux acceptions: c'est le sujet ultime, celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre, et c'est encore ce qui, étant l'individu pris dans son essence, est aussi séparable, c'est-à-dire la configuration ou forme de chaque être. Aristote, *La Métaphysique*, Tome 1, Librairie Philosphique J. Vrin. Paris, 1981, p. 274. Traducción propia.

sujeto y aquello que sólo existe como una modificación del sujeto.
(Copleston, 2014, p. 102).

Es decir, la distinción entre substancia y accidente no es puramente lingüística, sino que es constatable en los hechos de la realidad.

Aplicando los conceptos anteriores a la identidad mexicana tenemos que es necesario que el mexicano se considere, ante todo, una substancia individual, a la que su naturaleza le impele a vivir de acuerdo con principios éticos que permitan el desarrollo de su país, así como el bienestar de sus conciudadanos. Recordemos que en el pensamiento aristotélico-tomista, la relación entre ser y deber-ser es intrínseca. A partir de ahí es posible entender que los diferentes accidentes (ideología, situación socioeconómica, etc.) no pueden determinar su conducta según principios puramente egoístas, ni bajo las lacras que ya antes hemos señalado (corrupción, desinterés, etc.). Bajo esta perspectiva, el mexicano tiene valor porque es una persona, y no por conceptos puramente accidentales que del exterior se le quieren imponer.²

Proponer una metafísica del mexicano, significa entendernos como lo que nuestra realidad dicta que somos: seres humanos a quienes nuestra naturaleza impone el respeto de nuestra dignidad y la de los demás. Seres humanos con ideologías, pensamientos y cosmologías diversas, pero que, independientemente de todo ello, podemos y debemos ser capaces de comprender nuestra cultura sin la imposición del Estado y, sobre todo, capaces de contribuir al desarrollo pleno de nuestro país. Lejos de una visión innovadora y creativa, el pensamiento tomista propone un análisis de la realidad que se corresponda con los hechos que estudia. En este sentido, proponer una visión del mexicano como un ser humano con responsabilidades propias de su naturaleza y su situación en el aquí y ahora, es la aplicación más simple y apropiada de la metafísica aristotélico-tomista al problema de la identidad nacional.

² Importa recordar los comerciales televisivos, por ejemplo, que definen a México como un país “grande”, “fuerte”, “trabajador”, etcétera.

Conclusión

Los hechos demuestran que muchos mexicanos tienen una visión sesgada de la constitución de su identidad. Es claro que muchos conciudadanos vituperan la parte española de nuestra identidad, criticando a España y a todo lo que con ella se relaciona, por considerar que la Conquista y Evangelización invadieron “nuestro” pasado. Por otra parte, resulta claro que muchos mexicanos, también, conviven diariamente con lacras sociales entre las que se incluyen la corrupción, el desinterés social, la falta de solidaridad para con el prójimo, el nepotismo y un muy extenso etcétera. Por esos motivos afirmamos que existe en nuestro país una real crisis en la identidad mexicana, que aquí llamamos derrotismo.

Lo que el presente trabajo ha pretendido demostrar es que dicho derrotismo es el resultado directo del mecanismo que el Constitucionalismo Postrevolucionario Mexicano (CPM) ha puesto en práctica a través de la educación oficial, en su intención de justificar el régimen político actual, mismo que dura desde la Revolución Mexicana y su conclusión inmediata, la Constitución de 1917. En ese sentido, no es posible circunscribir el CMP a un partido político en particular, si bien el PRI fue el proto-artífice, sino que todo partido adhiere a dichos fundamentos, en la medida en que no es posible escapar al Constitucionalismo.

Este ensayo ha tenido la intención de demostrar que es posible salir del círculo vicioso instaurado por el CMP a condición de pensar nuestra identidad mexicana a la luz de la metafísica aristotélico-tomista, es decir, tomar conciencia de nuestro lugar como seres de naturaleza humana, cuyas responsabilidades se encuentran inscritas en esa misma naturaleza y que, a partir de esas consideraciones, es posible trascender ideologías y costumbres en la construcción de un país que funcione de forma ordenada y, sobre todo, digna y humana.

Referencias

- Copleston, F. (2014). *El pensamiento de santo Tomás*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Heers, J. (2006). *L'histoire assassinée. Les pièges de la mémoire*. Éditions de Paris.
- Olivar, D. (2022). *Análisis crítico de las ideologías del Constitucionalismo Mexicano Postrevolucionario en la constitución de ciertos rasgos de la identidad nacional*. [Tesis de maestría, Universidad Intercontinental] México.
- Paz, O. (2011). *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, S. (2012). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa Libros.
- S/A. (1983). *México Histórico*, Ediciones Joma S. A. México.
- SEP (1992), *Mi libro de Historia de México*. Quinto Grado, México, CONALITEG.
- SEP (1998), *Historia*. Sexto grado. México, CONALITEG
- Uranga, E. (2013). *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado. México, Bonilla Artiga Editores.

III. ARTE Y RELIGIÓN

La influencia neoplatónica de Plotino en la teología cristiana de Pseudo Dionisio Areopagita: la naturaleza del mal

The neoplatonic influence of Plotinus in the Christian theology of Pseudo Dionysius Areopagite: the nature of evil

A. Edmundo Cervantes Espino*

Resumen

El presente artículo explora la relación entre el neoplatonismo de Plotino y la teología cristiana de Pseudo Dionisio Areopagita, centrando su atención en la concepción del mal en ambos autores. Plotino entiende el mal como la ausencia de bien y un alejamiento progresivo del Uno, sin considerarlo una sustancia propia. Pseudo Dionisio adopta esta perspectiva, pero la adapta al marco cristiano, enfatizando la omnipotencia divina y el mal como una privación. A través de un análisis comparativo, el texto revela cómo Pseudo Dionisio integra elementos filosóficos neoplatónicos con principios teológicos

Abstract

The present article explores the relationship between Plotinus's Neoplatonism and the Christian theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite, focusing its attention on the conception of evil in both authors. Plotinus understands evil as the absence of good and a progressive distance from the One, without considering it as a substance in itself. Pseudo-Dionysius adopts this perspective but adapts it to the Christian framework, emphasizing divine omnipotence and evil as a deprivation. Through a comparative analysis, the text reveals how Pseudo-Dionysius integrates Neoplatonic philosophical elements with Christian

* Licenciado y Maestro en Filosofía por la UNAM, con mención honorífica y *Diploma de aprovechamiento* por haberse distinguido entre los tres primeros lugares de esa licenciatura en 2012. Obtuvo la *medalla Alfonso Caso* por su brillante desempeño en los estudios de Maestría, en 2015. Doctor en Filosofía en la Universidad Iberoamericana, con mención Honorífica, por la tesis *El problema de la interpretación del otro desde un modelo analógico-experiencial*, enmarcada dentro de las áreas investigación de ontología, epistemología, ética y hermenéutica. Es autor de varios artículos en revistas especializadas arbitradas e indexadas, entre otros, "La hermenéutica analógica y el giro ontológico" en el libro *La hermenéutica analógica como propuesta interpretativa en la filosofía y las ciencias sociales* (Torres Asociados, México, 2022), y Sobre el concepto de realidad: un diálogo entre la ciencia

cristianos, creando una síntesis que redefine la naturaleza del mal en términos metafísicos/teológicos.

theological principles, creating a synthesis that redefines the nature of evil in metaphysical terms.

Palabras Clave

Metafísica, Filosofía, Teología, Neoplatonismo, Ausencia de Bien

Keywords

Metaphysics, Philosophy, Theology, Neoplatonism, Absence of Good

La filosofía y la teología forman una unidad, y la filosofía se convierte [...] en la suprema encarnación de la sabiduría en sentido amplio.

Richard Heinzmann, *Filosofía de la Edad Media*.

I

El problema de la existencia del mal, indudablemente, ha sido una constante interrogante en la historia del pensamiento humano, un tema que interpela tanto a la razón filosófica como a la fe teológica. Paul Ricoeur, en el ensayo introductorio de su obra intitulada *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, plantea que el mal no sólo es un problema ético, que interpela la capacidad del ser humano de discernir entre el bien y el mal, sino también un enigma metafísico que desborda las categorías racionales; este doble carácter del mal lo convierte en un tema que trasciende disciplinas, reclamando una articulación entre filosofía y teología:

ficción y la filosofía en el libro *Entre realismos* (Universidad Iberoamericana, México, 2023). Es docente de licenciatura en el Departamento de Filosofía de la Ibero, e y de los Diplomados *Historia de la filosofía* y *Filosofía hoy* en el Departamento de Educación Continua.; Es director de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de dicha universidad. Es docente de licenciatura en la Dirección Académica de Formación Integral de la Universidad Anáhuac. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3849-442X>

Los más grandes pensadores de una u otra disciplina coinciden en reconocer, a veces con sonoros lamentos, que filosofía y teología ven en el mal un *desafío* sin parangón. Lo importante no es esta confesión, sino el modo en que este desafío —incluso este fracaso— es recibido: ¿invitación a pensar menos, o provocación a pensar más y hasta de otra manera? (Ricoeur, 2019, p. 21)

En este sentido, la filosofía, en su vocación por clarificar conceptos, hilvanarlos coherentemente entre sí y ofrecer una propuesta a algún problema dado por la realidad, se enfrenta al mal como un fenómeno que parece contradecir el orden y la racionalidad del mundo; por otro lado, la teología, anclada en la experiencia de lo sagrado, aborda el mal desde la paradoja de la coexistencia entre un Ser Omnipotente causante de todo bien —al ser él la bondad misma— y la presencia del sufrimiento, el pecado y la muerte en el mundo: “...cómo afirmar de manera conjunta y sin contradicción las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; sin embargo, el mal existe” (Ricoeur, 2019, pp. 21-22).

Ahora bien, se ha considerado para la redacción del presente artículo, que filosofía y teología se entrelazan profusamente en las reflexiones realizadas por Plotino, en el siglo III, y Pseudo Dionisio Areopagita, entre los siglos V y VI, al tratar de ofrecer una respuesta sobre la existencia, naturaleza y génesis del mal, pues ambos pensadores exploran el problema desde una perspectiva eminentemente metafísica que implica tanto el ámbito racional —esfera filosófica— como el espiritual —esfera teológica—. Así pues, en este artículo se pretende explorar la influencia del pensamiento neoplatónico de Plotino, expuesto en su obra las *Enéadas*, en la teología mística cristiana desarrollada por Pseudo Dionisio Areopagita, en los tratados intitulados *Los nombres divinos* y *La teología mística*, convergiendo en lo referente a la concepción sobre lo que el mal es. A través de un enfoque comparativo, se busca esbozar cómo las ideas plotinianas sobre el mal, entendido como ausencia de bien y su carácter no sustancial, son reinterpretadas dentro del marco teológico cristiano de Pseudo

Dionisio. A partir de esta exploración, se busca no sólo enriquecer la comprensión sobre la existencia del mal, sino también reflexionar sobre cómo la filosofía y la teología pueden dialogar para abordar un fenómeno que, parafraseando a Paul Ricoeur, continúa siendo un escándalo para la ética y un enigma para la metafísica.

II

La propuesta filosófica de Plotino, recogida y esquematizada en nueve tratados por su discípulo Porfirio, las *Enéadas*, constituye una de las más sublimes formulaciones del pensamiento helenístico tardío, última expresión de la Filosofía Antigua. Su esquema metafísico ofrece una estructura graduada de todo cuanto existe, *id. est.*, la realidad jerarquizada propuesta por Plotino explica el origen y orden del universo entero, basado en las tres hipóstasis —*ὑπόστασις*— fundamentales, lo Uno, el *Nous* y el Alma, siendo éstas los primeros principios esenciales y subyacentes a toda la realidad.

El Uno ocupa el lugar central en la metafísica de Plotino como el principio supremo y origen de todas las cosas, puesto que es el centro del círculo de lo real, principio del cual proceden —*πρόοδος*— y dependen todas las cosas, pues se encuentra por encima y fuera de todos los seres, siendo aquello de lo que están suspendidas todas las cosas, mientras que el Uno no lo está de ninguna. De esta manera, en la *Enéada* V,4 (7), titulada *De qué manera lo posterior al primero procede del primero: sobre el Uno*, Plotino describe a la primera hipóstasis como absolutamente simple e inefable, no determinada ni sujeta a ninguna limitación y anterior incluso al ser y al pensamiento, puesto que trasciende toda categoría y, por su propia naturaleza, el Uno no posee forma ni cualidad alguna, ya que cualquier determinación implicaría una multiplicidad que contradiría su absoluta unidad y simplicidad:

Ha de darse, en efecto, algo anterior a todas las cosas que sea simple y esto debe ser distinto de todos los posteriores a él, que subsista en sí

mismo y que no esté mezclado con los provenientes de él, y a su vez, capaz de estar presente de otro modo a los demás, que sea realmente uno y no otra cosa y luego uno, atribuirle aun el predicado “uno”, ha de ser falso, de él no hay “definición ni ciencia”, de él es de quien se dice que está “más allá de la Esencia”. Porque si no fuera simple, exento de toda coincidencia y composición y realmente uno, no sería Principio. (Plotino, 2015, V, 4 [7])

El Uno es, pues, causante de todo lo existente, puesto que, sin esfuerzo, ni emoción ni volición, es potencia y principio activo de todas las cosas, permaneciendo inalterado e intacto en su absoluta plenitud y perfección. Así, el Uno se comprende como Primer Principio, Primera Fuente y Causa de todas las cosas, por lo que en él se resuelve la cuestión de la multiplicidad o pluralidad, pues si las cosas son múltiples, donde hay un más y un menos, tiene que haber un máximo, un Uno en grado máximo, un Uno puro y esencialmente uno, causa de la unidad participada según la proximidad o lejanía de las cosas respecto de Él, siendo fuente de toda diversidad sin que él mismo sea parte de dicha diversidad, como afirma Plotino (2015) en *Que los inteligibles no están fuera de la inteligencia. Sobre el bien*:

Ya hemos dicho que la reducción debe finalizar en un uno y en un uno que sea realmente uno, Y no como las demás cosas, que siendo múltiples, son unas por participación en el Uno; y que hay que tomar lo que no es uno por participación, y no lo que no es más uno que múltiple; y que el universo inteligible y la Inteligencia son, sí, más unos que las demás cosas, y nada más cercano al Uno que estos, pero no son, sin embargo, el Uno puramente uno. (V, 5 [32])

Ahora bien, de lo Uno simple, en el que no había cosa alguna, brotan o emanan todas las cosas, siendo lo que viene tras el Uno, la Inteligencia o *Nous*, la segunda hipóstasis, que consiste en ser las cosas en sentido formal, *id. est.*, el *Nous* plotiniano se entiende como una inteligencia universal o inteligencia suprema que contiene a todas las infinitas formas o

ideas, a los arquetipos inteligibles, por lo que no debe confundirse con una mente individual; es, por el contrario, como expone Plotino (2015) en *Sobre la génesis y el orden de los posteriores al primero*, el principio universal del conocimiento:

[...] precisamente porque ninguna cosa había en él, por eso brotan todas de él, y precisamente para que el Ente exista, por eso él mismo no es Ente, sino Progenitor del Ente. Y ésta es la primera como procreación. Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tornóse hacia aquél y se llenó y, al mirarlo se convirtió de hecho en esta Inteligencia. (V. 2, [11])

Así, el *Nous*, por un lado, contempla —metafóricamente— a lo Uno como su causa y fundamento y, por otro, se contempla a sí mismo, generando, de esta manera, la multiplicidad de las ideas, como asevera Plotino (2015) en *Sobre las tres hipótesis principales*: “...la Inteligencia ve a aquél y no necesita más que de aquél. Aquél, en cambio, no necesita de ésta para nada.” (V, 1 [10]) Se comprende, pues, que la relación entre el *Nous* y lo Uno es de dependencia absoluta, puesto que el *Nous* deriva su existencia y perfección de lo Uno, del mismo modo que una imagen depende de la luz para ser visible. Sin embargo, el *Nous* también se diferencia de lo Uno porque introduce la distinción y la pluralidad, en vista de que esta última es necesaria para la conformación de la realidad, aunque marcando un grado menor de perfección en comparación con la absoluta simplicidad de lo Uno:

[...] la Inteligencia posee ya de por sí una especie de conciencia de su propia potencia, esto es, una especie de conciencia de que es capaz de generar la Esencia [...] y una especie de conciencia de que la Esencia es como una porción de los haberes de aquél. Con ello, la Inteligencia se vigoriza con ayuda de aquél y encuentra su perfección en la Esencia con ayuda de aquél y recibéndola de aquél. [...] “Éste es, pues,

el linaje” de la Inteligencia, linaje digno de la más pura Inteligencia. Consiste en que no nació de ningún principio más que del primero, y en que, una vez nacido, generó consigo todos los Seres, toda la Belleza de las Formas... (V, 1 [10])

La tercera hipóstasis, el Alma, que surge como una emanación del *Nous*, constituye el intermediario, vínculo o puente entre el mundo suprasensible y el mundo de los sentidos, siendo el Alma Superior la que se orienta hacia arriba, hacia el *Nous*, manteniendo contacto con el mundo inteligible, y el Alma Inferior, que mira hacia abajo, hacia el mundo de la naturaleza o el mundo material, que tiene a su cuidado los cuerpos sensibles, pues anima a todas las cosas que posean materia, es decir, les otorga vida, movimiento y ordenamiento:

Al Alma le viene, pues, su entidad de la Inteligencia y su razón en acto de su visión de la Inteligencia. Porque cuando el Alma pone su mirada en la Inteligencia, recibe de dentro y como propio lo que piensa y actualiza. Y éstas son las únicas actividades que hay que considerar como propias del Alma: las intelectivas y las que le vienen de dentro. Las inferiores, en cambio, provienen de fuera: son eventos incidentales de un Alma inferior. (Plotino, 2015, V, 1 [10])

Se observa entonces que, el Alma posee una doble función, pues, por un lado, contempla al *Nous* y participa de las formas inteligibles y, por otro lado, desciende hacia el mundo sensible, organizándolo y dándole forma a la materia:

El Alma, en cambio, no crea permaneciendo, sino que engendra una imagen tras ponerse en movimiento. Así que mirando al principio aquel del que provino, se llena; mas avanzando hacia un movimiento diferente y aun contrario engendra como imagen de sí misma la Sensación y la Naturaleza que vegeta en las plantas. (Pero nada está desasido ni desconectado de su antecedente). Y por eso aun el Alma superior da la impresión de extenderse hasta las plantas. [...] Así

pues, (el Alma) procede desde el comienzo hasta último, de forma que cada parte se quede siempre en su propio puesto mientras que la parte engendrada ocupa otro nuevo, el de rango inferior. (Plotino, 2015, V,2 [11])

La relación entre las tres hipóstasis es primordial para comprender la propuesta metafísica de Plotino, puesto que cada una de ellas presenta un grado diferente de realidad, pero todas están unidas por una dinámica de emanación y participación. El Uno, como principio supremo, genera al *Nous*, que a su vez da lugar al Alma, aunque este proceso no implica una separación o una pérdida de unidad, sino una expresión jerárquica de la plenitud del Uno. Ahora bien, el movimiento de retorno —ἐπιστροφή— es igualmente importante en la propuesta filosófica de Plotino, en vista de que, el *Nous* y el Alma no sólo emanan del Uno, sino que también buscan retornar a él y este retorno es una aspiración hacia la unidad y la perfección, que se logra a través de la contemplación y la purificación. Ahora bien, en el caso del ser humano, este retorno implica un esfuerzo por trascender las determinaciones del mundo sensible y reconectarse con el *Nous* universal y, finalmente, con el Uno, como afirma Plotino (2015) en *Sobre qué son los males y de dónde provienen*:

[...] el alma que es perfecta y se inclina a la inteligencia, permanece siempre pura y vuelta de espaldas a la materia, y ni mira ni se aproxima a todo aquello que es indeterminado, falto de medida y malo. Permanece, pues, pura, enteramente determinada por la inteligencia. En cambio, el alma que no permaneció así, sino que, saliendo de aquélla, avanzó como fantasma de aquélla por no ser perfecta ni primaria, colmada de indeterminación por su carencia, en la medida en que carece, no ve sino tiniebla y se contagia ya de materia al ver lo que no ve, tal como decimos que vemos aun la tiniebla. (I, 8, [51])

En este sentido, siguiendo lo afirmado por Plotino (2015), el mal no es una entidad positiva ni una sustancia que exista por sí misma, sino que es

concebido como carencia, alejamiento o ausencia de bien, *id. est.*, el mal no posee una existencia metafísica propia, ya que el principio de la realidad única y absoluta es el Uno —fuente suprema del Bien—, por lo que, si el mal existiera como una entidad separada, como una segunda fuente original contraria al Uno, implicaría una limitación del propio Uno y una contradicción en la estructura jerarquizada del cosmos:

[...] puesto que el Bien no existe solo, síguese forzosamente que, en el proceso de salida originado por él, o si se prefiere, en ese continuo descenso y alejamiento, el término final después del cual ya no podría originarse cosa alguna, ése es el mal. Ahora bien, lo siguiente al Primero existe forzosamente; luego también lo último. Y esto es la materia, que ya no tiene nada de aquél. Y en esto consiste la forzosidad del mal.” (I, 8, [51])

Así pues, la materia, siendo un principio no preexistente, puesto que es originada por el Alma Inferior —último eslabón de la realidad jerarquizada plotiniana—, se entiende como indeterminación absoluta, receptiva de toda forma, inmanente a los cuerpos, incapaz de producir nada y, por encontrarse en la última escala de los seres, privada de todo bien. De esta manera, si el universo entero es una emanación graduada surgida del Uno y cada nivel de esta jerarquía refleja, en mayor o menor medida, la perfección y unidad del principio supremo, entonces, a medida que se descende en esta jerarquía, la participación en el bien disminuye, lo que genera un aumento de imperfección y, por ende, de mal, comprendiendo éste como una deficiencia en el grado de participación de los seres en la perfección y plenitud del Uno, *id. est.*, ausencia de bien:

[...] el mal no está en cualquier clase de carencia, sino en la total. Es un hecho al menos que quien carece del bien en poco no es malo, pues puede incluso ser perfecto al nivel de su propia naturaleza. Pero cuando se es carente del todo, como lo es la materia, eso es el mal absoluto sin parte alguna de bien. Y es que la materia ni siquiera

posee el ser, como para que pudiera de ese modo tener parte en el bien, sino que su ser lo es sólo de nombre, hasta el punto de que se pueda decir con verdad que su ser es no-ser. La carencia, pues, lleva consigo el no ser bueno; pero la carencia total, el ser malo, mientras que una carencia considerable comporta la posibilidad de caer en el mal [...] (I, 8, [51])

Como afirma Plotino (2015) en *Sobre la bajada del alma a los cuerpos*, el mundo sensible, al encontrarse en el nivel más bajo de esta realidad jerarquizada, es donde el mal se expresa y evidencia con mucha mayor claridad; en el caso de las almas humanas individuales y singulares, el mal surge cuando éstas descienden al mundo sensible y se identifican con la materia y los deseos corporales, perdiendo su conexión con el *Nous* universal y, en última instancia, con el Uno:

[...] cuando le sobreviene al alma la llamada «pérdida de alas» y su encadenamiento en las cadenas del cuerpo tras verse privada de la indemnidad de que gozaba junto al Alma total mientras gobernaba la región superior; y esa indemnidad anterior, cuando el alma se remontaba, era para ella enteramente mejor. Una vez caída queda, pues, prisionera, ocupada en sus cadenas y actuando con la sensación a causa de que al principio se ve impedida de actuar con la inteligencia. Y se dice que está «sepultada» y que está «en una cueva», pero que si retorna a la intelección se va desligando de las ataduras y ascendiendo cuando toma de la reminiscencia el punto de arranque para contemplar los Seres. (IV, 8 [6])

Plotino (2015) ofrece, pues, una vía para superar el mal a través del alejamiento del mundo sensible y el retorno al bien, *id. est.*, una vía mística que implica una reorientación del alma individual hacia su fuente original, el Uno-Bien, senda mística que implica una profunda transformación, eminentemente espiritual, que lleva al alma del sujeto a superar los apegos mundanos y alcanzar, por medio de la virtud y el perfeccionamiento moral, la unidad completa con el Uno-Bien:

Porque el objeto del deseo es el bien y el de la evitación es el mal, y el bien y el mal son el objeto de la intelección y de la sabiduría, y esta misma es uno de los bienes. Y, por tanto, tiene que haber un Bien, y un Bien sin mezcla, [...] Porque ¿qué mal podría sucederle al alma, o a qué alma, de no haber entrado en contacto con la naturaleza inferior? Ya no habría apetitos, ni penas, ni iras ni temores. Porque los temores son propios del compuesto, por miedo a disolverse. (I, 8, [51])

La contemplación del *Nous* y la purificación del alma, por medio de la vida contemplativa y el desasimiento, son pasos esenciales en este proceso de retorno a la Uno, que busca restaurar la conexión con el Sumo Bien y alcanzar la unidad y perfección, como asevera Plotino en *Sobre el bien o el Uno*:

El alma, pues, que sea fiel a su naturaleza ama a Dios, deseando unirse con él, del mismo modo que una doncella de padre noble ama con amor noble. [...] el verdadero Amado, con el que podemos incluso unirnos participando de él y poseyéndolo realmente y no abrazándolo por de fuera carnalmente. “Si alguno vio, sabe lo que digo”; sabe que el alma entonces está en posesión de una vida distinta, desde el momento en que se acerca a él y se allega ya a él y participa de él hasta el punto de darse cuenta, en ese estado, de la presencia del proveedor de vida verdadera. Y ya no necesita de nada, antes al contrario, les es preciso despojarse de las demás cosas, quedarse en eso solo y hacerse eso solo, cercenando el resto. (VI, 9, [9])

III

Aunque los escritos de Pseudo Dionisio Areopagita, teólogo sirio de entre los siglos V y VI, durante gran parte del Medievo, con la finalidad de otorgarles autoridad apostólica, fueron erróneamente atribuidos al Dionisio Areopagita mencionado en los *Hechos de los Apóstoles* como un discípulo

convertido por Pablo de Tarso en el Areópago de Atenas¹ durante el siglo I, empero, representan uno de los momentos culminantes del pensamiento neoplatónico cristiano, en los que la tradición filosófica griega —especialmente la de Plotino, Porfirio y Proclo— se entrelaza armónicamente con la teología cristiana. En este sentido, la aportación en términos filosóficos/teológicos más relevante que se pretende resaltar en el presente artículo, por parte de Pseudo Dionisio Areopagita, es la distinción entre dos propuestas teológicas, *id. est.*, la vía apofática —ἀποφάσκω— y la catafática —καταφατικός— en el conocimiento de la Causa Primera; aquella enfatiza la incapacidad humana de describir adecuadamente, mediante discursos, conceptos o palabras, lo que el Uno-Bien es, afirmando que lo divino trasciende toda categoría y lenguaje que provenga de una razón finita, y ésta, admite la posibilidad de aproximarse al Ser Supremo a través de afirmaciones positivas. Este equilibrio, proporción o analogía, expuesto a lo largo de todo el *Corpus dionysiacum* con un lenguaje enriquecido de conceptos derivados del neoplatonismo, entre la senda apofática y la catafática refleja la tensión inherente en la experiencia de lo divino, en vista de que, por un lado, Dios es totalmente trascendente y, por otro, se comunica o relaciona con todo aquello que ha creado de manera immanente.

Ahora bien, en *Los nombres divinos*, el tratado más extenso que se conserva escrito por Pseudo Dionisio Areopagita, el teólogo sirio busca explorar los títulos o nombres atribuidos a Dios en los Sagrados Oráculos, *id. est.*, en las Escrituras, tales como Uno, Bien, Sabiduría, Poder y Amor, los cuales no se reducen a ser simples epítetos o descripciones de la divinidad, sino que revelan atributos esenciales de la naturaleza divina de una manera que es accesible al entendimiento humano, aunque siempre de manera limitada, parcial y fragmentaria, inscribiéndose pues, dentro de la tradición apofática —enfatizando, no huelga reiterar, la incapacidad humana de aprehender plenamente la esencia de Dios—, aunque incor-

¹ “Y los que se habían encargado de conducir a Pablo le llevaron hasta Atenas [...] Y tomándole, le trajeron al Areópago [...] algunos creyeron y se unieron a él, entre los que también estaban Dionisio, el del Areópago, y una mujer llamada Dámaris, y otros con ellos.” (*Hechos* 17:34)

porando elementos catafáticos² —reconociendo que los nombres divinos, aunque imperfectos, sirven como medios para una aproximación progresiva al misterio divino—, como afirma en el *Capítulo I* del mencionado texto:

Pero ahora, como es accesible a nosotros, usamos símbolos apropiados a lo divino, y a partir de éstos nos elevamos luego análogamente hasta la simple y unida verdad de las contemplaciones inteligibles, y tras toda la intelección de lo deiforme a nuestro alcance, suspendiendo nuestras actividades intelectuales, nos lanzamos según lo permitido hacia el rayo supraesencial, en el cual todos los límites de todos los conocimientos han presubsistido supraíndeciblemente, [rayo] que no es posible ni inteligir, ni decir, ni completar enteramente de algún modo, por ser él trascendente a todo y ser supraígnoto, no sólo habiendo tomado de antemano en sí mismo supraesencialmente las limitaciones, en conjunto y todas, de los conocimientos y poderes esenciales —pero con todo el poder incircunscripto de todo—, sino también estando cimentado sobre las inteligencias supracelestiales. Pues si existen los conocimientos todos de los entes y tienen el límite en los entes, el que está más allá de toda esencia también es trascendente a todo conocimiento. (Libro I, sección 4)

Si bien se observa claramente la influencia del neoplatonismo de Plotino en la concepción jerárquica de todos los seres y en la idea de que todo lo que existe emana del Uno, retorna a él y participa, en mayor o menor medida, de su plenitud en la propuesta teológica/mística de Pseudo Dionisio, no obstante, esta estructura ontológica/metafísica se reinterpreta en clave cristiana, pues el Uno plotiniano, como principio supremo e impersonal, que se encuentra más allá de todo atributo, conocimiento o

² El término catafático se refiere a una vía positiva para abordar la comprensión de lo divino. Proveniente del griego *καταφατικός*, que significa afirmación, este enfoque busca describir a Dios a través de atributos, analogías y metáforas que afirman ciertas cualidades o características. La teología catafática utiliza el lenguaje humano y conceptos comprensibles para acercarse a la naturaleza de lo divino, aunque reconociendo que estas descripciones son necesariamente parciales e imperfectas.

categoría, deviene no únicamente como Causa Primera y origen de todo cuanto existe, sino también como Suprema Bondad, *id. est.*, fuente de todo ser, amoroso y profundamente implicado en la historia de la salvación de la humanidad; así pues, el Uno plotiniano impersonal y abstracto es comprendido por Pseudo Dionisio como el Dios personal y amoroso predicado por Jesús en las Escrituras Griegas.

En este sentido, como expone Pseudo Dionisio (2007) en el *Capítulo IV* de *Los nombres divinos*, la bondad de Dios se manifiesta en la pluralidad, jerarquía y complejidad del universo —aunque simultáneamente se oculta en su trascendencia—, comprendiendo la creación como expresión del amor divino que se difunde generosamente hacia todas las criaturas, *id. est., efusión de la bondad de Dios* (Tertuliano, 1917, p.45), siendo el cosmos entero una teofanía; *θεοφάνεια*, una manifestación libre y desinteresada donada por Dios a todos los seres:

[...] el causante mismo de todo, también, por el amor-erótico bello y bueno hacia todo, a través de la supraabundancia de la bondad erótica, llega a estar fuera de sí mismo mediante las providencias hacia todos los entes, y como está encantado con bondad y amor y amor-erótico, desciende también, desde lo trascendente a todo y que está sobre todo, hacia lo que está en todo, de acuerdo con la extática potencia supraesencial inseparable de sí misma. Por ello también los expertos en lo divino lo designan “celoso”, como el amor-erótico muy bueno hacia los entes, y como despertador hacia el celo de su tendencia enamoradora, y como que se muestra a sí mismo celoso, para el cual también las cosas que tienden a Él son celables, y como siendo celables para él los entes objeto de su providencia. Y resumidamente, lo amorable es propio de lo bello y bueno y el amor-erótico también está de antemano cimentado en lo bello y bueno y existe y llega a ser a través de lo bello y bueno. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro IV, sección 13)

Así, en el *Capítulo V* de este mismo tratado, Pseudo Dionisio Areopagita explora el sentido, el significado y la trascendencia del nombre

divino de Bien, comprendiendo que la Bondad no se reduce a una cualidad divina, sino que es la esencia misma de Dios; concepto que, como se expone en el presente artículo, resuena profundamente con la tradición neoplatónica, en particular con el término plotiniano de Uno-Bien. Así, Pseudo Dionisio expone cómo el Bien es simultáneamente la causa de todas las cosas —tanto inteligibles como sensibles—, fuente primordial de todo ser y conocimiento, pues, aunque el universo esté compuesto por una infinidad de seres distintos, enfatiza que todos están conectados, hilvanados o relacionados por su participación con el Bien divino, en mayor o menor grado, *id. est.*, proporcionalmente, dependiendo de la lejanía o cercanía con respecto a Él, reflejando la estructura jerárquica del cosmos neoplatónico, donde todas las cosas están ordenadas según su grado de participación en el Bien:

Mas si las divinas inteligencias están sobre los demás entes y viven sobre los otros vivientes e inteligen y conocen sobre sensibilidad y razón y, junto a todos los entes, tienden a y participan de lo bello y bueno, ellas son más aún, alrededor del Bien, las que participan abundantemente de Él y, habiendo tornado a partir de Él las más y mayores mercedes, corno también lo racional supraexcede a lo sensible superándolo por la abundancia de la razón, también [lo hacen] unos entes por la sensibilidad y otros por la vida. Y esto es, según creo, verdadero, porque las cosas más participantes del Dios único e ilimitado en dones están mucho más cercanas a Él y son más divinas que las alejadas. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro V, sección 3)

Sin embargo, esta participación no disminuye o minimiza ni fragmenta al Bien, ya que éste permanece indivisible y trascendente, sin perder su unidad esencial, lo cual muestra la influencia de Plotino, quien también sostiene que el Uno-Bien genera todas las cosas mediante un proceso de emanación que no afecta su simplicidad ni perfección, puesto que Dios, al donarse, no pierde absolutamente nada en Él; en este sentido, la unidad divina se convierte en el modelo para la unidad y perfección de toda la

creación, la cual encuentra su máxima expresión cuando todas las cosas vuelven nuevamente a Él, movimiento de retorno que es al mismo tiempo un movimiento de unificación, fundamento último de la existencia, idea directamente relacionada con el concepto plotiniano de *ἐπιστροφή* al Uno-Bien:

En efecto, el Preexistente es principio y perfección de los entes: principio como “causante”, fin como “aquello por lo que” y “límite” de todo e “ilimitación” de toda ilimitación y límite, por estar supraeminentemente respecto de los opuestos. Pues en el Uno, como muchas veces ha sido dicho, no sólo tiene de antemano todos los entes sino que también les dio subsistencia, presente en todos y en todo lugar y según el Uno y lo mismo, y avanzando según lo mismo, como un todo sobre todo, y permaneciendo en sí mismo y estable y moviéndose, y sin estabilizarse ni moverse ni tener principio o medio o perfección ni estar en alguno de los entes ni ser uno de los entes (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro V, sección 10)

Ahora bien, como se menciona en el *Capítulo IV de Los nombres divinos*, resulta inevitable enfrentar la paradoja de la existencia del mal en un universo que procede de un Dios absolutamente bueno:

Sin embargo, podría decir alguien: [...] Y si el mal es a partir de otra causa, ¿cuál otra causa tienen los entes contraria al bien? ¿Y cómo asimismo, habiendo Providencia, existe el mal o realmente nacido o no abolido, y cómo tiende a él alguno de los entes, contra el bien? (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro IV, sección 18)

De esta manera, el mal, asumiendo una postura que resuena con el pensamiento de Plotino, no posee una existencia propia ni es una sustancia independiente, sino que se define como una carencia, una desviación o una corrupción del bien, negándole un estatus ontológico/metafísico al mal, puesto que, Pseudo Dionisio, lo relega al ámbito de lo negativo, de la

privación e, incluso, de la perversión o degradación en sentido metafísico, subrayando la supremacía del Bien como la única realidad verdadera:

Efectivamente el mal es contrario al camino y contrario al objetivo y contrario a la naturaleza y contrario a la causa y contrario al principio y contrario al fin y contrario al límite y contrario a la voluntad y contrario a la sustancia. El mal es entonces privación y defecto y debilidad y asimetría y yerro y falta de objetivo y falta de belleza y falta de vida y falta de inteligencia e irracional e imperfecto y sin cimiento e incausante e indefinido e infértil e inerte e inactivo e inordinado y disímil e ilimitado y oscuro e inesencial, y él no es ente alguno de ningún modo en ninguna parte. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro IV, sección 13)

Dios, como Causa Suprema de todo cuanto existe, es intrínsecamente bueno, fundamentalmente bueno, esencialmente bueno y todos los seres que existen, todas las criaturas del cosmos participan de su bondad en diversos grados, y es esta participación lo que fundamenta su propia existencia:

Y unas cosas participan totalmente del bien, otras están más o menos privadas, otras tienen muy oscurecida la participación del bien, y para otras el bien está presente según un remoto eco. Pues si el bien no estuviese presente proporcionalmente a cada uno, las cosas divínísimas y venerabilísimas estarían en el orden de las remotas. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro IV, sección 20)

El mal, explicita Pseudo Dionisio, no puede emanar de Dios ni tener su origen en él, ya que esto contradiría la naturaleza misma de la bondad divina; por lo tanto, exponiendo una definición del mal que refleja claramente una tradición filosófica que se encuentra en Plotino, se comprende como aquello que carece de bien o, expresado de forma más adecuada, como aquello que carece de ser

[...] todos los entes, en cuanto existen, también son bienes y a partir del bien, mas en cuanto están privados del bien, ni son bienes ni entes. En las otras propiedades cuales calor o frío, existen las cosas calentadas o las enfriadas, y al abandonarlas el calor y el frío, muchos de los entes quedan impartícipes de vida y de inteligencia. Y Dios trasciende la esencia y existe supraesencialmente. [...] Y si quitas totalmente el bien, ni habrá esencia ni vida ni tendencia ni movimiento ni ninguna otra cosa. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro IV, sección 13)

Asimismo, siguiendo la tradición neoplatónica y cristiana, Pseudo Dionisio explora también las manifestaciones del mal en el ámbito de los seres creados, particularmente sobre la existencia de los demonios, los cuales describe no como entidades con una esencia intrínsecamente maligna, sino como seres que se han apartado del orden divino. Así, este alejamiento voluntario no implica que los demonios posean una esencia maligna, sino que, en tanto que están privados deliberadamente de la participación plena en la bondad divina, han degradado su relación con el bien, el cual es la base de toda existencia:

Entonces el mal no es ente ni está el mal en los entes. Pues en ninguna parte está el mal en tanto mal. Y el hecho de que el mal acontezca no deriva de potencia sino de debilidad. Incluso para los demonios, que ellos existan no sólo es a partir del bien sino bueno. El mal se da en ellos a partir de la caída de los propios bienes, y la debilidad acerca de la mismidad y posesión de la perfección propia de los ángeles conveniente a aquéllos es una alteración. Y tienden al bien en cuanto tienden al ser y al vivir y al inteligir. Y si no tienden al bien, tienden a lo no ente. Y esto no es tendencia sino yerro de la tendencia real (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro IV, sección 34)

Se observa entonces que, el mal surge cuando los seres se apartan de su fuente divina, proceso de apartamiento que no implica en modo alguno un acto de creación, sino de deformación, de perversión o depravación, lo

que refuerza la idea de que el mal es un fenómeno de carácter parasitario que depende del bien para existir. No obstante, esta concepción del mal incita a las criaturas racionales a reorientarse constantemente hacia el bien, a buscar su origen en Dios y a participar activamente en el orden divino, labor que implica superar las ilusiones del mal y afirmar la bondad fundamental del ser:

Y, resumidamente, el mal, como hemos dicho muchas veces, es debilidad e impotencia y defecto, sea del conocimiento, sea del conocimiento no olvidado o de la fe o de la tendencia o de la energía del bien. Sin embargo, alguien diría: la debilidad no debe ser castigada sino por el contrario perdonada. Si no estuviese a nuestro alcance el poder, bien estaría esta argumentación. Pero si a partir del Bien, que da simplemente lo conveniente a todos, según los Oráculos, tenemos ese poder, no son elogiables el yerro y distorsión y fuga y caída de la posesión de los propios bienes a partir del Bien. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, Libro IV, sección 35)

En este proceso de ascensión al Sumo Bien, la contemplación y la unión mística desempeñan un papel crucial, ya que permiten al alma trascender las determinaciones de la existencia material y participar plenamente de la divinidad; experiencia trascendente que es expuesta por Pseudo Dionisio Areopagita (2002) en un tratado sumamente breve intitulado *La teología mística*, en el que, por medio de un lenguaje profundamente simbólico, apofático³ y adornado de oxímoron, se insiste en que el conocimiento de Dios no se alcanza solamente a través del entendimiento, sino principalmente mediante el amor y la unificación con Él, requiriendo un abandono total de las facultades cognoscitivas y un adentrarse en la *oscuridad luminosa* de lo divino:

³ El término apofático describe una vía negativa en teología y filosofía para comprender y hablar de lo divino. Derivado del griego ἀποφάσσω que significa negación, este enfoque se centra en describir a Dios o la realidad trascendente negando todo lo que se puede afirmar de ella. En lugar de definir lo que es, la teología apofática enfatiza lo que no es, reconociendo las limitaciones del lenguaje humano para capturar la esencia de lo trascendente.

[...] con una intensa ejercitación acerca de los espectáculos místéricos, abandona no sólo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo no existente y existente, y, según la aspiración, sé extendido incognoscitivamente lo alto, hacia la unión de lo que está por encima de toda esencia y conocimiento. Pues con el éxtasis irresistible y purificadamente liberado de ti mismo y de todas las cosas, dejando todo y liberado de todo hacia el supraesencial rayo de la tiniebla divina, serás conducido a lo alto. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2002, libro I, sección I)

Ahora bien, la experiencia mística descrita por Pseudo Dionisio implica un proceso de purificación en el que el alma debe despojarse de todas las imágenes, conceptos y representaciones que tiene de la Causa Primera, siendo un despojamiento no meramente intelectual, sino que implica una transformación profunda del ser del individuo, pues éste debe abandonar no únicamente las ideas erróneas sobre Dios, sino también las correctas, ya que incluso éstas son limitadas y no pueden captar la esencia infinita de lo divino:

Es necesario no sólo establecer y aseverar sobre Ella todas las aserciones de los entes, [...] sino también negarlas todas muy imperiosamente, [...] y no creer que las negaciones están contrapuestas a las afirmaciones, sino que mucho más Ella, que está por encima de toda supresión y aserción, está por encima de las privaciones. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2002, libro I, sección 2)

Sin embargo, este proceso de negación no es un fin en sí mismo, sino un medio para preparar al alma para la unión con el Uno-Bien, que únicamente puede realizarse en el silencio y la oscuridad de la ignorancia mística, el *conocer-sin conocer o agnosia, id. est.*, el estado en el que el alma, habiendo trascendido todo lo sensible y lo inteligible, se adentra en la presencia de Dios:

Y entonces se libera también de las cosas vistas mismas y de las que ven y se introduce en la niebla realmente misteriosa de la incognoscibilidad, según la cual [niebla] cierra los ojos a todas las captaciones cognoscitivas y deviene en lo totalmente intangible e invisible, siendo todo del Que-está-más-allá-de-todo, y de nadie, ni de sí mismo ni de otro, uniéndose de la mejor manera al totalmente Incognoscible, con la ineficacia de todo conocimiento, y conociendo por encima de la inteligencia con el no conocer nada. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2002, libro I, sección 2)

Esta *niebla supraluminosa* es tan intensa que desborda la capacidad de la visión humana, puesto que los conceptos de *neblina* y *luminosidad* expresan, en paradójica aunque poética conjunción, la inefabilidad de la experiencia mística, estado en el que el alma no ve a Dios como un objeto externo, sino que se une a Él en una comunión íntima y transformadora, unión mística que disuelve las distinciones entre Creador y criatura; empero, esta unión no implica la aniquilación del alma, sino su plena realización, ya que es en Dios donde encuentra su verdadero ser y su máxima perfección. De esta manera, el alma asciende hacia Dios a través de la purificación y la negación, pero este ascenso no culmina en un punto final, sino que se convierte en un flujo constante de amor y deseo, describiendo este movimiento como un éxtasis, en el que el alma sale de sí misma para encontrarse con Dios:

De acuerdo con esto, nosotros rogamos que se produzca la niebla supraluminosa y que mediante in-mirada e in-conocimiento veamos y conozcamos a Quien está por encima de contemplación y conocimiento, por el mismo no ver y no conocer -pues esto es el realmente ver y conocer-, y alabemos con himnos, supraesencialmente, al Supraesencial, mediante la supresión de todos los entes, como los que hacen una estatua natural-en-sí quitándole todos los impedimentos que se sobreañaden a la pura contemplación de lo oculto y con la sola supresión manifiestan en ella misma la belleza ocultada. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2002, libro II)

IV

La relación entre el neoplatonismo de Plotino y la teología cristiana de Pseudo Dionisio Areopagita es un tema de gran profundidad y riqueza filosófica y teológica, puesto que, ambos pensadores, aunque separados por varios siglos y contextos culturales, comparten una visión jerárquica de la realidad que emana de un principio supremo y busca retornar a él, por lo tanto, es posible observar cómo las ideas de Plotino influyeron profusamente en Pseudo Dionisio, quien las adaptó y reinterpretó dentro de un marco cristiano, integrando la filosofía griega con la teología cristiana; esta integración, empero, se manifiesta de manera particular en sus concepciones del mal y en sus descripciones de la experiencia mística.

Así, Pseudo Dionisio identifica a Dios con el Bien, siguiendo la tradición plotiniana del Uno-Bien, expresándose la bondad de Dios en la creación, manifestación de su amor y generosidad y, asimismo, todos los seres participan en mayor o menor medida de esta bondad, dependiendo de su cercanía o lejanía respecto a Dios. Al igual que Plotino, Pseudo Dionisio concibe el mal como una carencia de bien, una desviación o corrupción del orden divino, no como una entidad independiente, puesto que el mal surge cuando los seres se apartan de su fuente divina, corrompiendo su relación con el bien y, aunque la concepción del mal en ambos autores es, por tanto, similar en muchos aspectos, hay diferencias importantes. En vista de que, Plotino, desde una perspectiva más filosófica, se centra en la estructura jerárquica de la realidad y en cómo el mal surge como consecuencia de la distancia respecto al Uno; Pseudo Dionisio, en cambio, integra esta visión en un marco teológico cristiano, presentando el mal como una consecuencia del pecado y de la caída de los seres creados, *id. est.*, el mal no es sólo una carencia metafísica, sino también una realidad moral que afecta la relación entre Dios y sus criaturas.

Ahora bien, en cuanto a la experiencia mística, tanto Plotino como Pseudo Dionisio describen un proceso de ascenso hacia el principio supremo, que implica purificación, contemplación y unión. Para Plotino, este proceso culmina en la unión con el Uno, un estado de simplicidad y

perfección absoluta que trasciende todo ser y pensamiento; por su parte, Pseudo Dionisio describe la unión mística con Dios como un encuentro íntimo y transformador, en el que el alma se sumerge en la *niebla supraluminosa* de lo divino, experiencia que no es sólo intelectual, sino también afectiva, basada en el amor y el deseo de unión con Dios. Aunque ambos autores comparten una visión similar de la experiencia mística, hay diferencias significativas en cómo la describen, puesto que, Plotino enfatiza la trascendencia del Uno y la necesidad de superar todo conocimiento sensible e intelectual para alcanzar la unión, y, Pseudo Dionisio, en cambio, integra esta visión en un marco teológico cristiano, presentando la unión mística como un encuentro personal, de amor, de donación e íntimo con Dios, que es a la vez trascendente e inmanente.

Referencias

- Ricoeur, P. (2019). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Plotino (2015). *Enéada*, Madrid, Gredos.
- Pseudo Dionisio Areopagita (2002), *Obras completas. La teología mística*. Madrid. BAC
- Pseudo Dionisio Areopagita (2007), *Los nombres divinos*. Madrid. Losada.
- Tertuliano (1979). *Contra Marción* en Fernández, Clemente, *Los filósofos medievales I, selección de textos*, Biblioteca de Autores Cristianos.

Permanencias y transformaciones en la religiosidad popular de los habitantes de Chimborazo, Ecuador

Permanences and transformations in the popular religiousness of the inhabitants of Chimborazo, Ecuador

Luis Fernando Botero Villegas*

Resumen

En este artículo se reflexiona acerca de aquellas ideas y prácticas religiosas de los habitantes de Chimborazo que han permanecido a través tanto del tiempo como de una historia que no ha sido fácil para ellos. Sometidos a autoridades eclesiásticas y civiles desde los tiempos de la Colonia hasta nuestros días, esas prácticas y creencias se han visto con recelo y, muchas de ellas, han sido perseguidas y prohibidas; pero, aun así, se han conservado hasta nuestros días, algunas de manera explícita, otras con mayor reserva y, otras, en la clandestinidad. Están en juego símbolos, ritos, ideas y prácticas religiosas propias de la religión andina que se conserva en todo

Abstract

This paper reflects on those ideas and religious practices of the inhabitants of Chimborazo that have remained through both time and a history that has not been easy for them. Subjected to ecclesiastical and civil authorities from Colonial times to the present day, these practices and beliefs have been viewed with suspicion and many of them have been persecuted and prohibited; but, even so, they have been preserved to this day, some explicitly, others with greater secrecy, and others in hiding. At stake are symbols, rites, ideas and religious practices typical of the Andean religion that is preserved throughout the provincial

* Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología en la Universidad de Antioquia (Medellín). Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Estancia de posdoctorado en CIESAS, 1990-2000. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

el territorio provincial y que, poco o nada, se sabe sobre ellas porque se han mantenido escondidas evitando el asedio de autoridades religiosas oficiales de la Iglesia católica, e inclusive de los investigadores sociales. El artículo muestra cómo, pese a estos intentos por purificar y cristianizar esa vida religiosa de las comunidades andinas, indígenas o mestizas, la religión y la llamada religiosidad popular, siguen gozando de buena salud. No son solo tradiciones en el sentido que siempre se ha utilizado, como algo que se arrastra sin saber muy bien por qué, sino verdaderas prácticas que han demostrado su pleno sentido e importancia para el vivir de las comunidades empeñadas en mantener y reproducir su cultura e identidad. La religiosidad popular es, como señalamos en el trabajo, un fenómeno social total en el sentido de que, a partir de su estudio por medio de las ciencias sociales, podemos aproximarnos no solo a la “cuestión religiosa” sino a otros aspectos importantes que sirven para rastrear y plantear hipótesis que lleven a conocer e interpretar no solo la sociedad que se estudia sino, de modo igual, a otras sociedades, ya sean agrarias o urbanas. Reconocemos que ha habido transformaciones e incluso rupturas con el pasado, pero es aquí donde la cultura interviene para establecer lo que conviene o no al grupo, cuáles son las adaptaciones que deben darse, o cuáles elementos y componentes deben ser cambiados por otros a través de procesos propios de la transculturación a la que están

territory and that little or nothing is known about them because they have remained hidden avoiding the siege of official religious authorities of the Church. Catholic, and even from social researchers. The article shows how, despite these attempts to purify and Christianize the religious life of the Andean, indigenous or mestizo communities, religion and the so-called popular religiosity continue to enjoy good health. They are not just traditions in the sense that they have always been used, as something that drags on without really knowing why, but true practices that have demonstrated their full meaning and importance for the lives of communities committed to maintaining and reproducing their culture and identity. Popular religiosity is, as we pointed out in the work, a total social phenomenon in the sense that, from its study through the social sciences, we can approach not only the “religious question” but also other important aspects that serve to trace and propose hypotheses that lead to know and interpret not only the society that is studied but, in the same way, other societies, whether agrarian or urban. We recognize that there have been transformations and even breaks with the past, but this is where culture intervenes to establish what is convenient or not for the group, what are the adaptations that must be made, or what elements and components must be changed by others through processes of acculturation to which societies that are

sometidas las sociedades que se encuentran con bastante frecuencia en relaciones asimétricas y en conflicto.

quite frequently in asymmetrical and conflicting relationships are subjected.

Palabras clave

Tradiciones, costumbres religiosas, fiestas, creencias, fenómeno social total

Keywords

Traditions, religious customs, parties, beliefs, total social phenomenon

Después de todo lo que se ha escrito y expuesto hasta ahora sobre el tema, pienso que es el momento oportuno para introducir este concepto tan difundido, pero, a la vez, tan desconocido: la religiosidad o la religión popular. La religiosidad popular debe ser entendida, según Ameigeiras (2008: 465-468), como un fenómeno que aparece íntimamente relacionado con la vida cotidiana de los sectores populares de la sociedad y se manifiesta en forma individual o colectiva. Rasgo esencial de esta religiosidad es que

no está sujeta a controles institucionales, que crece y se reproduce con independencia de las jerarquías eclesiásticas o estructuras religiosas. Así desde advocaciones a santos, pasando por cultos populares y reconocimientos a las ánimas o apelaciones a distintas entidades espirituales, nos encontramos con un amplio espectro de manifestaciones de carácter religioso y mágico-religioso.

Y, en otro lugar

Más que responder a “normas” preestablecidas o a controles y/o pertenencias institucionales, se corresponde con una actitud profundamente vital y existencial donde se recomponen legados y apreciaciones a partir de una singular perspectiva de lo sagrado. Estamos así frente a distintas formas y modalidades que los sectores populares tienen de asumir y manifestar lo religioso, una de cuyas consecuen-

cias más relevantes se vincula precisamente con su apreciación respecto al pluralismo religioso. (Ameigeiras, 2008: 25)

Por su parte, el término “religiosidad”, según Navarrete (2016: 206), “hace referencia a una práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas” y es, a su vez, “la religión de los sujetos de los sectores populares”.

Ya sea gracias a la intervención directa de los creyentes o mediante los llamados especialistas sagrados, o especialistas rituales, se realizan una serie de comportamientos, acciones y prácticas religiosas que son el resultado de componentes históricos, sociales y culturales propios. Para Ameigeiras (2008) y otros, entonces, la “religiosidad popular” es el conjunto de “creencias, gestos, ritos y comportamientos” mediante los cuales los sectores populares de la sociedad manifiestan su manera particular de entender y vivir aquello que trasciende el mundo de lo cotidiano y ordinario considerándolo como sagrado. Esto tiene que ver con “la relevancia de *matrices culturales y de lógicas diferenciales desde las cuales se despliega una cosmovisión donde lo sobrenatural es percibido como una dimensión presente en la realidad.*” (p. 466; *mías las cursivas*).

El tiempo y el espacio son, entonces, sacralizados: el tiempo profano y el espacio profano, por medio de ritos ancestrales, se convierten en algo consagrado y propicio para recibir los beneficios de aquellos seres que, de otra manera, no se manifestarían para intervenir positivamente en las vidas de quienes los invocan.

La religiosidad o religión popular puede ser, entonces, considerada como la religión o religiones “que el pueblo construye partir de su peculiar experiencia de lo sagrado”. En este sentido, habría que tener en cuenta una singular constitución de la experiencia de lo sagrado a partir de tradiciones religiosas indígenas a las cuales habría que añadir, asimismo, tradiciones provenientes de España;¹ pero a las anteriores habría que agregar también una serie de creencias provenientes de elementos simbólicos nuevos, si bien, tendrían poca influencia a la hora de considerar

¹ De hecho, para Broda (2009: 282), tanto la religiosidad popular como el sincretismo que la acompaña y la nutre se gestaron en la Colonia.

todos aquellos agregados que tenga el fenómeno de la religiosidad popular en su conjunto. Como afirma Ameigeiras (2008):

la religiosidad popular ratifica la relevancia del flujo y la circulación de los universos simbólicos religiosos en contexto de fuerte mestización e hibridación cultural. Hacer referencia hoy a la religiosidad popular latinoamericana *implica entonces tener en cuenta tanto los cultos y devociones populares como las manifestaciones religiosas de los pueblos originarios*. (p. 467; las cursivas son mías)

Sin embargo, aunque se coloque la etiqueta de popular, la experiencia nos dice que no son solo los sectores populares los que se remiten a este tipo de prácticas. En diversos actos: procesiones, romerías, limpias, curaciones, exvotos..., encontramos, asimismo, personas de otras clases sociales diferentes a las llamadas populares. Autoridades estatales, funcionarios, empleados y un sinnúmero de personas de clase media y alta, buscan a aquellos considerados como especialistas que pueden decirles algo acerca del futuro, del destino, del amor esquivo o para que interprete sus sueños o premoniciones (Vargas, 1994).

Esto, a mi modo de ver, tiene que ver con lo que Lévi-Strauss denominaba como “pensamiento salvaje”, es decir, la estructura mental del hombre es una sola, no hay diferenciación en cuanto a lo que se posee como capacidad de pensar o capacidad mental. Hay una proclividad a catalogar lo popular como inferior y colocar en un lugar “superior” otros modos de pensar y de actuar más elaborados o “cultos”.

América Latina, a lo largo y ancho de su geografía, está colmada de ingredientes religiosos, sean populares o no, desde la llegada de los españoles, fueran estos curas doctrineros, funcionarios o encomenderos. Cada grupo traía sus propias visiones y prácticas sobre Dios, de las innumerables vírgenes y de la todavía más ingente cantidad de santos y santas. Además, judíos y moros, asentados durante siglos en la península Ibérica, debieron haber influido de algún modo en el carácter religioso de los es-

pañoles, en la asimilación de muchas ideas y creencias y en el ejercicio de ritos y celebraciones.

Por esto mismo, pienso que hay que establecer la diferencia entre religión andina y religiosidad popular en el mundo andino. La religión de los indígenas de los Andes pervive pese a las persecuciones y prohibiciones. La religiosidad o catolicismo popular es esa superposición sincretismo o mezcla que se ha establecido históricamente desde la época colonial cuando estas religiones entraron en contacto y en conflicto. Pero, la religión “española”, era en sí misma un cúmulo de agregados de diversas formas religiosas que interactuaban y se interrelacionaban en esa época. No fue, en otras palabras, un catolicismo puro, como sostienen algunos a la ligera, lo que llegó a través de los curas doctrineros y mucho menos de las autoridades y encomenderos españoles. El “indio”, cosificado y homogeneizado, entonces, recibe diferentes formas e ideas religiosas con la etiqueta común de religión católica oficial o, como se decía, “la santa fe católica”. La diversidad de fiestas, de autos sacramentales, de técnicas utilizadas —pintura, teatro, cuadros vivos...— para cristianizar y erradicar las “supersticiones”, sentaron las bases de ese catolicismo popular que tenemos en la actualidad en las poblaciones tanto indígenas como mestizas de la Provincia.

Ahora bien, hay un debate en cuanto a la manera de cómo hacer mención de este fenómeno. Para las instituciones eclesiásticas sean católicas o protestantes, el término adecuado es el de religiosidad popular, porque así se diferencia notablemente de lo que es la religión oficial; aquella serie de creencias y de rituales aprobados por las autoridades religiosas. En este sentido, la religiosidad popular es considerada como algo que debe ser transformado o purificado porque, si bien contiene algunas ideas ortodoxas o correctas también posee un numeroso contenido de lo que se consideran supersticiones.² Para otros, en cambio, el término más apropia-

² Las supersticiones son aquellas creencias y prácticas que han sobrevivido —*superstes*, *supérstite*=sobreviviente— desde tiempos remotos y que, se supone, ya deberían haber desaparecido en nuestros días. Esta es una idea propia del darwinismo cultural o evolucionismo social que considera por periodos la transición del salvajismo a la civilización pasando por la barbarie. Sin embargo,

do para describir y entender este fenómeno sería el *dereligión*, es decir, darle un estatuto de mayor reconocimiento y respeto.

Sin embargo, mientras que la religión oficial considera de gran importancia la enseñanza y aprendizaje de la ortodoxia a través de la catequesis, del conocimiento y estudio de la Biblia a partir de criterios establecidos por el magisterio de la Iglesia, de una práctica liturgia que debe ser desarrollada desde los rituales oficiales de la institución eclesiástica, la religiosidad popular o catolicismo popular, que es explícito, se centra en prácticas rituales y en la forma de crear y mantener una relación armoniosa, benéfica y regular con aquellos seres sagrados o sobrenaturales que median o intervienen en los ciclos reproductivos de la tierra y de los animales; o, en el caso de los habitantes de los centros urbanos venidos de ambientes rurales, sus actividades laborales o comerciales se vean recompensadas también. Las festividades, procesiones, romerías, novenas, “mandas”,³ exvotos⁴... son algunas de las formas concretas utilizadas para conservar la amistad de esos seres sobrenaturales, entre los cuales, obviamente, se incluye a Dios, a la Virgen, a Jesús y a los santos.

La “religiosidad popular”, señala Gómez Arzapalo (2011), y la “religión oficial” son términos que —desde la antropología— tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado.

para otros el término más apropiado para describir y entender el fenómeno sería el de religión, es decir, darle un estatuto “mayor” reconocimiento y respeto.

³ Las mandas son promesas de fe; una especie de negociación con los santos o con la Virgen por medio de la cual se intercambia un milagro o un favor por un sacrificio o por una devoción: novena, peregrinación...

⁴ Los exvotos son ofrendas que se hacen a los seres sagrados —Virgen, santos, “Papito Dios”...— como acción de gracias —placas con nombres propios en algún lugar de culto, cruces, cuadros, imágenes de bulto...— o, asimismo, para pedir un favor —lanas de animales, cabellos de personas, velas... “El exvoto es una expresión religiosa de devoción popular. En este sentido, ‘un exvoto es un acto de devoción personal, realizado para ser visto por los demás. Tiene por objetivo comunicar a otros fieles cómo la intervención sobrenatural favoreció a una persona; representa la relación privilegiada que unió a ésta con Cristo, la Virgen o algún santo’ (Luque Agraz et al. 2000: 39). La persona devota lo lleva a la iglesia o lo mantiene en su ámbito de vida cotidiana, como un altar casero, pero en todo caso se valora como testimonio fehaciente de agradecimiento a un santo, a Cristo o a la virgen por un favor recibido, lo cual es interpretado por los creyentes como un verdadero milagro.” (Juárez y Gómez Arzapalo, 2016: 280-281).

Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular “omniabarcante” que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre un referente doméstico, es en la particularidad de la historia de un determinado pueblo, barrio o colonia donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman (p. 313).

Según esto, puede hablarse de una relación dialéctica entre la religiosidad popular y la religión oficial y, aunque hay evidentemente un distanciamiento entre ambas, no llega a darse una ruptura; asimismo, pese a que se dé un cierto acercamiento entre ambas, no se unifican por cuanto, afirma Gómez Arzapalo (2011), no se logra nunca “unificar sus proyectos. Esto último hay que destacarlo, pues tenemos que considerar que la religiosidad popular tiene su propio proyecto, diferente al de la religión hegemónica” (p. 314).

Desde la antropología, entonces, el estudio de la religiosidad popular puede aportar al menos dos aspectos importantes: por un lado, “entender la cosmovisión de ‘los de abajo’, en la estratificación social” y, por otro, “el entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico, iluminando de manera especial las relaciones de poder en juego en ese entramado”. (p. 314).

Si bien esto es cierto, lo es solo en parte por lo que argumentábamos antes: la religiosidad popular tiene que ver con “los de ‘abajo’”, pero no solo con ellos, “los de arriba” también participan de ello. Las principales manifestaciones de religiosidad popular en la ciudad de Riobamba, no en los ambientes rurales, son las de los pases del niño durante la novenas y celebración de la Navidad y la de la procesión del Señor del Buen Suceso.

Son los empresarios, los industriales y los banqueros, así como las autoridades políticas quienes encabezan y organizan estas grandes, nutridas, fastuosas y costosas celebraciones. Que participa la gente del pueblo,

sí, pero los que hacen posible esto son las clases altas de la ciudad y de la Provincia.

Por supuesto, hay pases del niño mucho más modestos que se realizan en la periferia de la ciudad, pero la procesión anual del Señor del Buen Suceso, solo ese realiza por las principales calles de Riobamba. Ya esto no recibiría el nombre de religiosidad popular, aunque las manifestaciones de estas prácticas religiosas se identifican con ella.

Para Giménez (1978, citado por Gómez Arzapalo 2011) hay que tomar en cuenta al menos dos aspectos importantes para el estudio de la religiosidad popular: primero, el aspecto socio-cultural ya que existe una importante relación entre los estratos populares marginados y la religiosidad popular por cuanto es en el campo, en los suburbios y en las zonas urbanas populares donde florece la religiosidad popular; segundo, la cuestión histórica, en el sentido de que la religiosidad popular es el resultado del cruce de las religiones precolombinas con el catolicismo español. La religiosidad popular, entonces, no es un subproducto o excrecencia de la religión oficial; no es, tampoco, una religión impura que es preciso purificar desde la ortodoxia. Las creencias y prácticas prehispánicas se mezclaron con las creencias y prácticas traídas e impuestas por los misioneros y funcionarios españoles. En este sentido, la religiosidad popular tiene poco o nada que ver con las reformas impulsadas por el Vaticano II. Existe una mentalidad que se origina y permanece con no muchos cambios, desde el momento del contacto entre indígenas y españoles.

El carnaval andino, al que se le ha dado en llamar *Pawkar Raymi*, puede ser un buen ejemplo de ello (Botero Villegas 2016); asimismo el “pase del Niño” u otras manifestaciones religiosas —procesiones, romerías, peregrinaciones... que, muy probablemente, hayan tenido su origen en actos religiosos, los autos de fe y los autos sacramentales, por ejemplo, tan comunes en la época colonial.

Otro elemento importante, con el cual estamos completamente de acuerdo, y que resalta Gómez Arzapalo (2011: 315) es el hecho de que la religiosidad popular tiene su lugar de origen en los “sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación”, y es allí donde se desarrollan

rituales y prácticas religiosas que no muestran ningún vínculo, al menos explícito, con la religión oficial.

En esa relación dialéctica entre religión oficial y religiosidad popular se da un proceso de resignificación de elementos oficiales para incorporarlos en lo que pudiera llamarse una matriz popular; de hecho, “aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos”. (p. 315).

En la base de lo específico de la religiosidad popular encontramos procesos históricos en los cuales las relaciones establecidas entre las diversas experiencias e interpretaciones de lo sagrado obedecen a sociedades con culturas y cosmovisiones distintas dando lugar a sincretismos de difícil cambio o remoción.

A este respecto, Suárez (2013: 223-224) señala:

En las distintas experiencias (...) se pueden observar dos patrones comunes: la distancia con las estructuras eclesiales —o un proceso de negociación que delimita las fronteras de su participación— y la eficacia de la devoción en la vida diaria que permite resolver inquietudes y problemas personales (desde la salud hasta las relaciones afectivas), haciendo jugar en ello múltiples formas del imaginario rural (sueños, apariciones, cambio de peso de la imagen, etcétera).

La religión oficial, partiendo de la ortodoxia doctrinal y litúrgica, ha encontrado serias dificultades en el intento de depurar o de purificar la religiosidad popular. A través de la catequesis o de la evangelización, y desde los años siguientes al Vaticano II (1962-1965), se ha procurado, utilizando medios como el Catecismo de la Iglesia Católica y diferentes textos del magisterio de la Iglesia católica, interesarse en la manera como se conciben y se vive, por ejemplo, la experiencia sacramental.⁵

⁵ Si bien el sociólogo Ameigeiras (2008:55-63) y otros estudiosos abordan el tema del pentecostalismo evangélico en profundidad y en el sentido que aquí estamos tratando en relación con la religiosidad popular, sería necesario otro espacio para llevar a cabo esta discusión.

Sin embargo, más allá de la erección del templo, los encomenderos, por ley, debían, además, financiar todos los objetos destinados al culto y la manutención del cura doctrinero.

(...) mando que cualquier persona *que tuviere indios de Repartimiento*,⁶ que sean de dos mil arriba, tenga en el pueblo o pueblos de ellos un clérigo o otro religioso para que *los instruya en las cosas de nuestra santa fe, e les prohíba sus ritos e ceremonias antiguas...* e que si, pudiéndolo haber, no lo tuviere, pierda asimismo los dichos indios. *Y en caso de no ser posible conseguir un sacerdote, el Encomendero estaba obligado a proveer de “alguna persona lega, de buena edad y vida y ejemplo para que los instruya y enseñe en la vida y doctrina cristiana, y los haga ir a la iglesia, y aconseje a vivir virtuosamente”.* (Gómez Hoyos 1945: 152-153, más las cursivas)

Hace un par de décadas, la preocupación de la Iglesia oficial se centró en los santuarios dedicados a diferentes advocaciones de santos, de la Virgen o de Cristo; muchos planes, proyectos y materiales de evangelización se destinaron para tratar de “purificar” las actividades que realizaban los romeriantes o visitantes de los diversos santuarios a lo largo y ancho de América Latina. Después de varios años y de muchos esfuerzos, estas tareas fueron prácticamente abandonadas al constatarse que habían tenido muy poco o ningún éxito. Encontramos la razón precisamente en lo que hemos venido reflexionando desde el principio, estas mentalidades, estas formas de pensar son producto de procesos históricos de largo alcance y son difíciles de remover por cuanto encontramos contenidos, ideas, creencias y prácticas que tienen que ver con la reproducción de la vida. Las personas que producen, reproducen y viven esa llamada religiosidad popular, no están dispuestas a arriesgarse abandonando aquello en lo que han creído “todo un siempre”, y prefieren continuar haciendo lo mismo que tradicionalmente han venido realizando y no arriesgarse a experimentar con algo que no conocen aún. Según citaba más arriba a Suárez

⁶ En encomienda.

ysu testimonio etnográfico: “*refuerzan la experiencia como mecanismo de comprobación de las creencias*”. (2013: 222)

Es importante saber que los referentes de las múltiples manifestaciones de la religiosidad popular: procesiones, pases del Niño, peregrinaciones, romerías, exvotos, ritos de intensificación... es precisamente la regeneración de la vida. El culto rendido a los seres sobrenaturales no tiene sentido en sí mismo, es decir, en una acción litúrgica en sí misma; lo que busca es que las condiciones necesarias para producir y reproducir la vida no se detengan, sino que, por el contrario, continúen.

Lo podemos ver al analizar aquellas representaciones gráficas de los ciclos de vida que son los calendarios agro-festivos, agro-rituales o *muyuy wata*, elaborados recientemente (Guilcamaigua y Chancusig, 2011). Si nos fijamos en los testimonios que presentaremos a continuación, veremos las diferentes prácticas rituales que se llevan a cabo durante todo el año y en las diversas estaciones para lograr los beneficios de aquellos seres a quienes se acude.

- Enero, época de lluvia, “NACE LAS PAPAS A LOS 45 DIAS DE SEMBRAR”, “CANTO EN LAGUNA DE FICHIRON”.⁷
- “ROMERÍA AL SEÑOR DE LA MISERICORDIA DE PALMIRA” en la estación de lluvias en febrero cuando se están dando las primeras papas y habas;
- “LA CAMINATA AL SEÑOR DE LA AGONÍA DE PUNÍN LLEVANDO FLORES DE GRANOS A LA CHACRA”, durante las lluvias del mes de marzo cuando empiezan a florecer los productos y “LAS MUJERES NO ENTRAR, CHACRA COJE LANCHÁ”;
- “ORACIÓN DE AGRA[DECIMIENTO] A PACHAMAMA, en el mes de abril, época de lluvias, cuando “COMIENZA COSECHA DE HABAS VERDES”;
- durante el mes de mayo, todavía llueve y “APARECE EL PULUG DE PAPA”, “ROMERIA AL VIRGEN DE QUINCHE LLEVANDO SEMI-

⁷ O Pichirón.

- LLAS ROPAS PARA VENDECIRLE”, “PEREGRINACIÓN AL VIRGEN D. QUIN[CHE]”;
- en el mes de junio que hay sequía y se realiza la “COSECHA DE PAPAS CON AZADON”, se hace una “ROMERÍA A PARAMO DE ALAJAWAN Y UNA “PEREGRINACIÓN AL VIRGEN D. QUIN[CHE]
 - en el mes de julio, época de sequía, “DESCANSA LA TIERRA”, “ROMERIA [A] ALAJAWAN LLEVANDO CUCAYO”;⁸
 - en la sequía de agosto, “BERBECHO DEJA UN MES QUE PUDRA EL TERRENO”, “CAMINATA A SANTA ROSA DE UNA FIESTAS INDIGENA”;
 - “CONCURSO DE CANTO RELIGIOSO A LA VIRGEN JERTRUDIS”, durante la sequía del mes de septiembre, cuando hay “CRUZA DEL TERRENO”;
 - en octubre, época de sequía, “DESPUES DE LA CRUZA ESTE MES QUEDA EN DESCANSO PARA SEMBR.[AR]”, “FIESTA DE PACHAMAMA PARA INICIAR LA SIEMBRA, “EN EL SITIO DONDE VAN A SEMBRAR DAR GRAC.[IAS] A DIOS Y PACHAMAMA”;
 - en la época de sequía de noviembre: “SIEMBRA GRANDE DE LAS PAPAS DE 21 A 25 N.”, “LA SEMILLA COMIENZA A NACER DONDE ESTABA ENDULZANDO. BOTAR HUESOS DE CUY.”, “DIA DE LOS DIFUNTOS VISITA AL CEMENTERIO”, “VISITA DE LOS ANGELES A LAS CASAS PIDIENDO COLADA MORADA Y CUERO DE CHANCHO”;
 - época de lluvias en diciembre, “NACE LAS PAPAS Y LAS HABAS EN UN MES”, “DEAMATIZACIÓN DE NACIMIENTO DE JESUS”, SE BAÑAN A LA MAÑANA EN PUNIN HUAYCO”.

Cantos, romerías, caminatas, prohibiciones (no pueden las mujeres entrar a la chacra), oraciones, peregrinaciones, fiestas, botar huesos de cuy, visitas al cementerio, baños, lustrales... son algunos de los ritos de intensificación o actividades realizadas en las comunidades orientadas a

⁸ Comida preparada para llevar.

garantizar los beneficios de una buena cosecha o de una buena siembra; siempre los destinatarios de tales acciones son la Virgen, el Señor y algún santo o santa pero, igualmente, otros seres, potencialmente sagrados, que habitan en cerros, fuentes de agua, cuevas u otros lugares. Los espacios donde se desempeñan estas actividades también son diversos: chacra, corrales, templos y capillas, santuarios, cerros, vertientes o estanques de agua (Botero Villegas, 2016).

Algunas de estas celebraciones cuentan con el aval y la presencia de un especialista sagrado católico, un sacerdote, por ejemplo, pero la gran mayoría de ellas se hacen a nivel doméstico o comunitario y realizadas por las mismas personas de la comunidad: un catequista o rezachidor.

No está de más decir que este tipo de ritos y prácticas religiosas solo se realizan por parte de los católicos; los evangélicos, con toda su diversidad de grupos, rechazan este tipo de acciones por considerarlas idolátricas y supersticiosas. El catolicismo oficial, a través de los denominados agentes de pastoral —sacerdotes y religiosas—, también mira con recelo algunas de estas tareas y trata de cambiarlas o, simplemente, desestimarlas por juzgarlas incompatibles con la doctrina de la Iglesia.

A pesar de la insistencia en la necesidad de una inculturación de la liturgia adoptando, asumiendo o integrando estas tareas religiosas de las comunidades rurales tanto indígenas como mestizas, es muy poco lo que se ha avanzado en este sentido. Se habla de misas o de celebraciones inculturadas, pero es mínima la cantidad de elementos propios de las culturas de Chimborazo que verdaderamente se han tomado en cuenta para ese proceso de inculturación.

Sin embargo, por lo que llevamos expuesto, hay un enorme grado de dificultad en lograr este cometido debido también a una evidente condición de inconmensurabilidad entre la doctrina oficial de la Iglesia católica y el, que pudiéramos llamar, *corpus* de creencias, símbolos y ritos que poseen las comunidades rurales o personas que viven en las ciudades y conservan una mentalidad agraria estacional o agro-céntrica.

En otras palabras, no es posible colocar paralelamente o equiparar la religión oficial y la religiosidad popular porque son muy distintas. Como

decía arriba, ambas conviven en un especial distanciamiento sin llegar a la ruptura, pero con una gran autonomía también. Se podría hablar de un mundo religioso demasiado profundo del cual la Iglesia poca noción tiene. No solo están los símbolos, creencias y rituales que guardan relación con las labores agrícolas en el campo o algunas tareas en las ciudades, se trata, asimismo, de aquellos momentos importantes y críticos en la vida de las personas, familias y comunidades: nacimientos, ritos de paso — bautizos y matrimonios —, enfermedades y fallecimientos.

La vida en los Andes, tan cargada de sacralidad, consiste pues, fundamentalmente, tanto en saber criar como en saber, dejarse criar. Y, justamente, la chacra es el lugar por excelencia en donde esto ocurre. Constatamos así, otra vez, que la religiosidad andina es agro-céntrica. (Grillo, 1991: 19)

Ahora bien, dentro de esa totalidad compleja o ese fenómeno social total que llamamos religiosidad popular, la cultura y la cosmovisión son elementos importantes de diferenciación entre la que pudiéramos llamar religiosidad mestiza y la propiamente indígena o andina. Con respecto a la fiesta, por ejemplo,

La fiesta religiosa no abarca solo determinados lugares o determinados momentos (en la cosmovisión andina el espacio y el tiempo no se conciben separados) sino que la fiesta religiosa se da en todo lugar y en todo momento, pero asume formas diferentes en cada caso. La religiosidad andina⁹ consiste en participar en esta fiesta que nunca acaba, que siempre se re-crea. La religiosidad andina es un continuo sintonizar la vida de la familia, la vida de la comunidad humana, con la vida toda del cosmos, con el mundo vivo, en cada uno de los estadios fisiológicos que se suceden a lo largo del año. La religiosidad andina es la entrega de la vida propia a la vida total del mundo vivo, en cada momento y lugar. (Grillo, 1991: 19)

⁹ Por lo que hemos visto antes, le daríamos el nombre de religión andina.

Presentamos un cuadro de las fiestas religiosas, algunas de ellas populares, que en la actualidad se celebran en la provincia ecuatoriana de Chimborazo con el ánimo de ver aquellas que permanecen desde tiempos precolombinos y coloniales:

CALENDARIO DE FIESTAS POPULARES EN CHIMBORAZO		
FECHA	LUGAR	MOTIVO
ENERO		
5	Riobamba	Rey de Reyes, pase del Niño.
6	Riobamba	Rey de Reyes, misa.
6	Calpi	Marimbas, procesiones con la Mama negra.
6	Riobamba	Procesión del Rey de Reyes: desfiles por las calles principales, romerías, paso del Niño.
6	Gatazo Grande Licán	Fiesta de reyes: fuegos artificiales, himnos, procesiones, invitaciones a compartir comida y bebida, elección del prioste y de los reyes embajadores.
	San Vicente de Yaruqufes	Fiesta de Reyes. Desfile, disfraces, danzas.
19 y 20	Cajabamba	Festividades del Patrono San Sebastián, celebración religiosa, con danza, bandas del pueblo, fuegos pirotécnicos, festivales artísticos.
20 y 20	Colta	Festividades de San Sebastián, misa, bailes populares, fuegos pirotécnicos, concursos.
FEBRERO		
2	Riobamba	Fiesta de la Candelaria, parroquia San Antonio de Padua (Loma de Quito).
26, 27 y 28	Colta - Guamote	Desfiles indígenas a orillas de la laguna de Colta y comparsas.
MARZO		
Variable	Cerro Alajahuán	Pawkar Raymi o Carnaval andino.
Variable	Riobamba	Novena y procesión de Jesús del Gran Poder, parroquia San Antonio (Loma de Quito) y hermandad
ABRIL		
Variable	Yaruqufes	Procesión del Señor del Buen Suceso, misa.
Martes Santo	Riobamba	Procesión del Señor del Buen Suceso, misa.

CALENDARIO DE FIESTAS POPULARES EN CHIMBORAZO		
Viernes Santo	Riobamba	Procesión del Vía-crucis.
JUNIO		
Variable	Cerro Alajahuán	Celebración del Corpus Christi, misa, ofrendas, pamba mesa.
18 al 23	Balbanera	Fiesta del Inti Raymi: celebraciones indígenas en el solsticio de verano, música, danza, comidas típicas.
24	Calpi y Licán	Fiesta a San Juan: rodeos, gallo compadre, castillo, chamiza, bandas de música y vaca loca.
JULIO		
16	Chambo	Fiesta de Catequilla —Katik Killa— en Honor a la Virgen del Carmen, actividades sociales, culturales, deportivas y bailes.
AGOSTO		
4 al 5	Sicalpa	Festividades de la Virgen de las Nieves, celebración religiosa, danzas, bandas de pueblo, juegos pirotécnicos, festivales artísticos, campeonatos deportivos y toros de pueblo.
SEPTIEMBRE		
7 y 8	Sicalpa	Festividad de la Virgen María Natividad de Balbanera, celebración religiosa, danzas, bandas de pueblo y juegos pirotécnicos.
15	Cumandá	Fiestas Patronales, procesión de la Virgen de Dolores.
27 y 28	Pallatanga	San Miguel. Fiestas Patronales, desfiles cívicos, elección de la reina, festival de música, festival de Canción Nacional, concursos de bandas y corrida de toros.
OCTUBRE		
4	Riobamba y Chimborazo	Fiesta en honor de San Francisco de Asís. Loma de Quito y comunidades de la Provincia.
NOVIEMBRE		
DICIEMBRE		

CALENDARIO DE FIESTAS POPULARES EN CHIMBORAZO		
	Chimborazo	Durante el mes, inclusive desde antes y hasta Carnaval, se realizan pases del Niño, la población se organiza y forman grupos que hacen las representaciones y se hacen los pases durante el día y la noche.
27 al 29	Chambo	Fiesta de los Diablitos en honor a San Juan Evangelista, actividades religiosas, danzas, comparsas.

En el cuadro anterior se advierte que la gran mayoría de fiestas son anuales y religiosas, lo cual implica sacerdotes/as, procesiones o desfiles, disfraces, bandas, carros alegóricos, toros, reinados, DJ¹⁰... Obviamente se presentan las fiestas más relevantes y no se incluyen las innumerables fiestas a los santos patronos de comunidades y parroquias: San Sebastián: Cajabamba y Quimiag; San Juan Evangelista: Palmira y Chambo; San Juan Bautista: Punfín, Yaruquíes y San Juan; San Luis Rey de Francia: San Luis y Guasuntos; San Antonio: Cebadas; San Miguel: Pallatanga y Pungalá; San Lorenzo: Sicalpa; San Pedro: Licto, Alausí y Guamote; San José: Columbe y Achupallas; Apóstol Santiago: Calpi y Sibambe; San Lucas: Ilapo; San Andrés; San Francisco de Asís: Tixán y Penipe; San Gerardo; San Isidro; San Jerónimo: Cubijíes.

Ahora bien, como bien dice el título, estableceremos un balance de aquello que queda, lo que ha desaparecido o ha cambiado después de más de cinco siglos de relaciones complejas entre las instituciones coloniales y republicanas, así como la institución eclesiástica, por un lado, y las comunidades indígenas o mestizas de la provincia de Chimborazo, por otro.

Se originan, entonces, algunas preguntas: ¿Logró la institución eclesiástica alcanzar los objetivos propuestos durante las épocas colonial y republicana? ¿Fueron las encomiendas primero y las haciendas después los espacios y los medios más adecuados para lograr el adoctrinamiento y la cristianización de los indígenas? En el momento actual ¿Podemos decir que han cambiado sustancialmente las relaciones entre la institución eclesiástica y las comunidades indígenas? En nuestros días, ¿ha cambiado en algo la visión que la Iglesia tuvo sobre los indígenas en la época colonial?

Para responder a estas y a otras preguntas que puedan surgir, voy a presentar un caso que me parece relevante con el fin de mostrar una de

¹⁰ Disc-jockey, deejay o disyóquey, equipo de sonido montado en un vehículo y operado por una persona.

las numerosas formas mediante las cuales el catolicismo oficial trató de “purificar”, “culturizar”, “civilizar” y “elevar” “al indio”, así, de modo singular, genérico, reificado, cosificado. Es el caso de un sacerdote que presentó a la diócesis de Riobamba, en los años 60, un proyecto para sacar al indio de lo que él y otros muchos consideraban su postración y su situación indigna.

Dice Mencías en su libro publicado en 1962¹¹

Con estos antecedentes nos aventuramos a celebrar la primera fiesta religiosa en la comunidad de La Moya. No del todo seguros del *buen éxito* del primer ensayo, pensamos en poner en práctica lo que creíamos debía ser una fiesta religiosa: *ante todo, religiosa*, y, luego, ocasión de *sanas expansiones*. Para lo primero, un padre redentorista y el coordinador predicaron la víspera e insinuaron a los indígenas *que la mejor manera de celebrar una fiesta religiosa era volviendo a la amistad con Dios por medio de la confesión y uniéndose con Él por la recepción de la sagrada comunión*. La gente reaccionó bien: todo el día hubo confesiones y lo mismo en la mañana siguiente. Las madres misioneras se encargaron de preparar a los indígenas para la confesión y de *hacerles cumplir la penitencia* por grupos. Los indígenas ya confesados iban a relevar a sus familiares en las tareas cotidianas para que también pudieran ir a la capilla a confesarse.

El lado humano se lo cumplió realizando el siguiente programa: Cabildo solemne después de la santa misa; juego de bolley-ball, con premio donado por el excelentísimo señor obispo; comida en común, con sopa de sémola (Cáritas),¹² carne de borrego con papas (Aportación de los “priostes”), leche con pan (Cáritas) y vaso de chicha de

¹¹ Las cursivas son nuestras hasta que se indique otra cosa.

¹² En los años 60, Cáritas recibía alimentos (leche, queso enlatado, sémola...) proveniente de la llamada *Alianza para el Progreso*, un programa proveniente de Estados Unidos bajo la iniciativa del presidente Kennedy que, junto con la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, entre otras cosas, buscaba frenar la influencia de la revolución cubana en el continente (Matrone, 2019: 14). (Pineda González, 2013: 17). Por eso, tal programa buscaba, igualmente, “un incremento anual de 2.5 % en el ingreso del capital, el establecimiento de gobiernos democráticos, eliminación del analfabetismo de adultos para 1970, la estabilidad de precios, eliminación de la inflación o deflación, más equitativa distribución del ingreso, reforma agraria, y planificación económica y social.” (Wikipedia)

jora a cargo de los “priostes”. Por la tarde, piñata, baile amenizado por la banda de Calpi a cargo de los “priostes”, a cuya iniciación estuvo el excelentísimo señor obispo. Por fin, rosario vespertino, leche y pan (Cáritas) y cine al aire libre. El resultado total no puede ser más alentador: ciento cinco comuniones (el anejo tiene una población total de cuatrocientos noventa vecinos), ni un solo borracho y *sana y desconocida alegría en los indígenas*.

El éxito logrado interesó a los indígenas. En el mismo día de la fiesta solicitaron los de la comunidad de Nitiluisa la autorización del excelentísimo señor obispo para celebrar, en igual forma, su fiesta patronal (...) Lo propio, los de las comunidades de SanFrancisco y Guabug, que, con idénticos resultados que en La Moya, celebraron sus fiestas patronales. De este interés de los mismos indígenas *por la cristianización de sus fiestas*, de su agrado porque sean así en lo sucesivo, nos dan testimonio las palabras últimas del discurso de Antonio Inga:

En este memorable año, gracias a Dios y a la Santa Teresita, aquí, en mi rincón de las faldas del majestuoso Chimborazo, *vemos una aurora de resurgimiento, una esperanza de progreso moral...*¹³ En ningún año desde cuando existe la capilla no hemos tenido una fiesta como la de hoy, con novena y con bendición con el Santísimo todas las tardes durante la novena, confesiones y comuniones.

Sin embargo, no todos los indígenas están dispuestos *a cambiar sus “tradiciones” de la noche a la mañana*. Con todo, *cabe crear también en ellos el interés por el “progreso moral”*.

¹³ Esta debe ser la “elevación” que desea Mencías.

Consideraciones:

II. Como no parece prudente *arremeter el problema*¹⁴ en toda su amplitud, *después de tres experiencias que confirman la posibilidad de la cristianización* de las fiestas de los indígenas, parece oportuno intentar un ensayo en mayor escala en las comunidades de la zona de la Misión Andina,¹⁵ pero, por el momento, atendiendo solo a las que se realizan en los propios anejos.

Aspecto recreativo:

Partimos del principio de que no se puede suprimir nada radicalmente sino es sustituyéndolo con otra cosa. Por tanto, *la orgía de la fiesta debe ser sustituida por sanas distracciones*.

Por lo pronto *para remplazar a las antiguas orgías* se organizarán juegos recreativos, concursos, representaciones, cines, comidas en común, etc., procurando para lo posterior, ampliar y variar el elenco de las distracciones, de modo que resulten interesantes para los indígenas y que les ocupen toda la jornada. Naturalmente, hay que contar con ellos para la elaboración de estos programas y recoger de ellos sus típicas amenidades (chamiza, vaca loca, etc.).

¹⁴ Nos parece una palabra que llama la atención, por eso colocamos sus sinónimos: atacar, embestir, emprender, agredir, asaltar, abalanzarse, arrojar... .

¹⁵ El panorama educativo, económico y social descubierto por la Comisión [ONU, UNESCO, OEA Y OMS] fue descrito, literalmente, como de proporciones alarmantes: 'un total de catorce millones de indios (en los tres países visitados [Ecuador, Perú, Bolivia]) de economía autárquica, de características culturales atrasadas, prácticamente monolingües y con índices de morbilidad y mortalidad muy altos y un nivel de vida extremadamente bajo'. Como resultado de la expedición, fue presentado un informe (aprobado por la Junta de Asistencia Técnica de Naciones Unidas en mayo de 1953) en el que se proponía un primer programa de actuación para atajar esos problemas. Se decidió asimismo que 'la mejor manera de realizar las actividades sería combinar los esfuerzos y los recursos financieros de las organizaciones participantes en su ejecución, en cooperación con los Gobiernos nacionales (...) es patente en las declaraciones de principios y en los informes propagandísticos elaborados al efecto el espíritu desarrollista, integracionista y culturalista de la actuación de la Misión, perfectamente en consonancia con las teorías de la modernización de las sociedades tradicionales (y por extensión atrasadas) entonces tan en boga entre las ciencias sociales. Más allá de los problemas estrictamente técnicos consubstanciales a la agricultura campesina, se insistía hasta la saciedad, 'los expertos tienen que luchar contra la ignorancia, contra una débil salud, contra la superstición a veces, y también contra las enraizadas costumbres seculares de los indígenas (Solo de Zaldívar, 2000, 26-27).

Trabajo de campo en “Guabug.”

El trabajo de campo en Guabug duró del 5 de septiembre al 20 de diciembre de 1958.¹⁶ Se escogió dicha comunidad de común acuerdo entre la Misión Andina y el coordinador del Comité Ejecutivo.

La Misión Andina sufragó los gastos de permanencia de las religiosas (\$ 160 semanales),¹⁷ proporcionó el transporte necesario para las movilizaciones a Riobamba, prestó una máquina de coser, implementos para la enseñanza de corte, equipos de cocinay catres.

Siguiendo la práctica de la Misión Andina, el domingo 7 de septiembre se provocó una reunión conjunta del Cabildo y Club de Jóvenes, para discutir con ellos la labor a desarrollar y establecer sus prioridades. Después de la discusión fue confeccionado el siguiente horario:

a) Días ordinarios:

5:30 Misa.

6-7 Catecismo para los niños.

7 Desayuno infantil.

8-12 Visita domiciliaria.

2-5 Clases de costura, bordado, economía doméstica, tejidos, primeros auxilios.

Rosario y catecismo para adultos.

Curso de alfabetización.

b) Días festivos:

- Misa con homilía.

- Reunión con el Cabildo y Club de Jóvenes.

- Organización de distracciones; Rosario y Bendición.

Aunque la influencia religiosa deba ser ejercida a través de todas las circunstancias, aún por medio de los trabajos sociales, sin embargo, se le

¹⁶ A los cuatro años de ser asumida la Diócesis por Monseñor Leonidas Proaño.

¹⁷ Sucres.

ha asignado un lugar concreto y peculiar. Se la ha canalizado hacia estos terrenos: catecismos, predicación, vida cristiana.

La vida cristiana de los campesinos tuvo una elevación que se ha mantenido en lo posterior. El 4 de octubre comulgaron, con ocasión de las fiestas patronales, sesenta personas (Mencías, 1962: 131-137).

Y más adelante señala Mencías (1962):

Siendo notoria *la ausencia de higiene corporal no obstante la abundancia de agua*, se procuró, aprovechando todas las oportunidades, inculcar hábitos de aseo. Así, antes de empezar cualquier clase o aprendizaje, se les enseñó a lavarse la cara, manos y pies, a peinarse de modo que el pelo no les cuelgue sobre los ojos. Una vez por semana a tomar un baño. La asistencia a estas prácticas fue asidua p. 140).

Se puede afirmar que *la penetración en esta comunidad es absoluta*,¹⁸ a juzgar por estos datos estadísticos: en los 107 días de permanencia en ella, 10.022 asistencias, o sea, 96 personas por día a los diferentes actos, contando con que la población tiene un total de 329 personas.

Para el futuro, en esta comunidad, se han planteado las siguientes actividades, unas en cooperación, otras, independientemente de la Misión Andina.

- *Labor intensiva* durante los días viernes de cada semana.
- *Presencia fija* en la comunidad los terceros domingos de cada mes.
- *Supervigilancia* y organización de los catecismos.
- *Preparación de sus fiestas*.
- Construcción de letrinas en la escuela.
- Construcción de un horno comunal.
- Dirección de los trabajos de la nueva capilla.
- Colaboración con otros proyectos (Ib. 142).

¹⁸ Penetración, intervención, son los términos preferidos por este tipo de agencias de “desarrollo” también llamadas ONGs.

Hogar indígena “Nuestra Señora de Guadalupe”. El proyecto de contar en Riobamba con una institución para la formación integral de los indígenas ha sido larga y vivamente acariciado por el excelentísimo señor obispo de la diócesis. Sus líneas maestras constan, por escrito, en las páginas de alguna revista y seguramente los archivos del ministerio de previsión social. Éste deseo ha merecido, por parte de monseñor Proaño, más de una gestión en el país y fuera de él.¹⁹ Concretamente ante el ministerio de previsión social y ante la misión andina avanzaron a tal punto las gestiones hasta casi haber especificado -al parecer- las bases para una inmediata realización.

Predominantemente están en el lugar muchachas de Guabug, pero hay también de otras comunidades no trabajadas por las madres misioneras. Incluso alguna de Saraguro que estuvo de visita y otra de Salasaca han podido ser admitidas tan pronto como consigan el permiso paterno.

Por fidelidad al principio *no solo de respetar* sino de incorporar vitalmente toda iniciativa, salvo accidentales orientaciones, se ha dejado a las madres misioneras la ejecución de este proyecto, hasta planificarlo total y detalladamente, de acuerdo con los medios y la experiencia. Hasta tanto seguirá el plan trazado por las religiosas, cuyas líneas esenciales se insinúan en el horario, que se transcribe a continuación:

5 -5:30	Levantarse y aseo personal.
5:30 -5:45	Oraciones y meditación.
5:45 -6:30	Aseo local.
6:30 -7:30	Santa misa.
7:30 -8	Desayuno.
8 -10	Clases.
10 -10:30	Descanso.

¹⁹ Vale tener en cuenta que las actividades realizadas por el obispo monseñor Leónidas Proaño referidas en el texto son anteriores al Concilio Vaticano II. Después de su participación en dicho Concilio, monseñor Proaño tuvo una visión completamente distinta a la que se propuso en estos años de la mano de la Misión Andina con respecto a labores desarrollistas y, también, lo que tenía que ver con la pastoral. A partir de 1970, orientado por el Vaticano II y por la conferencia latinoamericana de obispos —CELAM— reunida en la ciudad colombiana de Medellín en 1968, la pastoral diocesana se estructuró alrededor de proyectos menos asistencialistas y más liberadores.

10:30 -12	Clases. Baño.
12 -1:30	Almuerzo, visita al santísimo y recreo.
1.30 -3	Costura y bordado.
3 -4:30	Clases.
4:30 -5	Descanso.
-6	Estudio.
-6:40	Comida.
6:40 -7:30	Recreo.
7:30 -8	Oraciones y acostarse.

Las clases que actualmente reciben son de catecismo, aritmética, cívica, historia y geografía del Ecuador, lectura y escritura, costura, bordado, corte, economía doméstica, agropecuaria, primeros auxilios. Los tiempos de recreo van orientados no solo distraerles sino a enseñarles sanas distracciones que luego pueden ser introducidas en el círculo de sus familias y amistades.

Los programas se han elaborado de acuerdo con sus actuales conocimientos y con el propósito de darles una formación humana básica. He aquí algunos que ya están en marcha:

a) Catecismo: Grupo A: Señal de la Cruz, Padre Nuestro, Ave María, Gloria, Credo, acto de contrición, Yo pecador, Salve, Mandamientos. El nombre del cristiano, la señal el cristiano y fin del hombre. -Grupo B: explicación del Credo. -Grupo C: la oración y los Mandamientos de Dios y de la Iglesia, siguiendo el “*Diospac Shimita Yachana*”.²⁰ (Mencías, 1962:147-149)

Nuestro afán de transcribir en extenso los textos anteriores, no es otro que mostrar cómo en los años 50 y 60 y, de alguna manera en nuestros días, se buscaba y se busca realizar las mismas actividades que en la época colonial. Tanto las doctrinas como las misiones adelantadas por los padres redentoristas, para el caso de Mencías, iban más allá de la simple catequesis para convertirse, abierta y explícitamente, en una labor “civilizadora” o colonizadora. Esto no puede ponerse en duda después de leer

²⁰ Aprendiendo la palabra de Dios. La nota es nuestra.

los textos de Jorge Mencías (1962) y su apoyo tanto a la Misión Andina como de una Iglesia que buscaba el adoctrinamiento y la “elevación” de los indígenas a través de su domesticación.

Deseamos advertir, también, que las cursivas utilizadas por nosotros buscan marcar ellenguaje y la retórica del autor que en ocasiones es altamente ofensivo y, en otras, busca controlar, dirigir y orientar a la comunidad según sus deseos de “elevación” y de civilización.

Para ello está la Misión Andina, por un lado y, por el otro, los planes de la Iglesia, anterior al Concilio, de un adoctrinamiento que busca desterrar cualquier asomo de religión “pagana” osupersticiosa.

La visión que atraviesa las obras civilizatorias y de cristiandad no es otra que la del darwinismo social: los indios no solo están postrados -por eso hay que “elevarlos”-, sino que, además, están en una etapa de barbarie y es preciso lograr, con los esfuerzos de personas y organizaciones “bien intencionadas”, como Mencías, Cáritas y Misión Andina, el estado de civilización; es decir, hacer que vivan como deben vivir los hombres en el siglo XX gozando de todos los beneficios de la modernización y, además de bañarse, tener el pensamiento religioso ortodoxo, o sea, correcto. Al parecer, no importa tanto si el sistema de hacienda los tiene como sujetos dependientes a través del peonaje o del *huasipungo*; nunca es visto como relevante el hecho de que el hacendado obtenga, a través de sus representaciones políticas,²¹ leyes que cada día sometan más a los indios a la vida de la hacienda; de ningún modo es importante, según parece, que la paga de los indios e indias de la hacienda sea en especie y no en dinero; que el endeude a través de los socorros y suplidos sea cada año mayor y que las deudas pasen de padres a hijos. Tampoco parece tener mucha relevancia las acciones de algunos curas que, cómplices con hacendados y tenientes políticos, se aprovechaban de los indígenas para su propio provecho. Lo que importa, según el “elevador” Mencías, con sus religiosas y religiosos, es que los indios aprendan a rezar de memoria las oraciones y a

²¹ Para la época, diputados provinciales y nacionales.

bañarse, así como a celebrar una fiesta religiosamente y no las “orgías” a las que su cultura y tradiciones los tienen acostumbrados.

Si durante la Colonia, personajes como el Virrey Francisco de Toledo y el visitador Cristóbal de Albornoz, entre muchos otros, como nos lo recuerda Gareis (2004),²² buscaban extirpar las idolatrías, así tuvieran que acabar con las culturas, estos nuevos exterminadores tampoco tuvieron ningún reparo en ensalzar lo suyo y despreciar lo de los demás en una equivocada e inútil misión de arrasar con aquello que no entendían, no querían entender o entendían mal.

Sin embargo, encontramos en el siglo XVIII, dos siglos antes de que Mencías escribiera su libro, al “Dr. Dn. Manuel Vallejo, cura propio de San Sebastián de Cajabamba”,²³ quien, en 1764, escribía, citado por Freile (2003: 89-90), en un espíritu que nos parece lascasiano:

(Los indios) han reflexionado sobre su miseria, maltrato, falta de tierras, opresión y, sobre lo útiles y necesarios que son al Rey y a los españoles, todo lo que debe hacernos más cautos y prevenidos porque sobre estos conocimientos es muy fácil y natural aspirar a mejor fortuna. Los medios que en Dios siento necesarios para recurrir a este peligro en servicio de ambas Majestades²⁴ son, el primero y principal, que se vele por los tribunales y jueces subalternos, en defender a los indios, de las injusticias y opresiones y extorsiones que se les hacen, que verdaderamente son grandes y continuas, tomando para esto extraordinarias providencias, conforme al deseo de su Majestad, porque de aquí nace el ver a los españoles como enemigos, aborrecer la dominación y querer sacudir el yugo. No imponer a los indios presión alguna o bienes, fuera de su tributo,²⁵ que contentos apenas

²² Francisco de Ávila y Juan Sarmiento de Vivero, en el siglo XVII, contra las idolatrías de Huarochiri, en Perú, destruyendo “18.000 ídolos móviles y 2.000 ídolos fijos”; y, de igual modo, y en el mismo siglo, los visitadores y extirpadores de idolatrías, Fernando de Avendaño y Bernardo de Noboa en Cajatambo, también en Perú.

²³ ANH/Q, Rebeliones, Caja 2, “Certificación del Dr. Dn. Manuel Vallejo, cura propio de la Parroquia San Sebastián de Cajabamba, Comisario del Santo Oficio de la Inquisición y Capellán del Monasterio de Monjas de esta Villa de Riobamba, Riobamba, 14 de diciembre de 1764.

²⁴ Debe referirse al rey Carlos III y a su esposa la reina María Amalia de Sajonia.

²⁵ Fueron famosas las acciones de los corregidores españoles obligando a los indios a recibir prendas y objetos diversos traídos de España para que los pagasen u obligaran a otros a comprarlos.

pueden pagar, porque es indecible la miseria con que pasan su vida, su almuerzo grosero y escaso, su vestido áspero, pobre y desabrigado, su cama el suelo sin más colchón que un poco de paja en algunos (...) el verdadero motivo de la rebelión fueron las gañanías,²⁶ pues mientras esto no se habló, no solo no resistieron la numeración, sino que se sujetaron gustosos, y con una especie de gloria... padecen en las gañanías terribles vejaciones de los caciques, mayordomos, etc., fugitivos, amarrados y arrastrados, y solo con violencia notable se sujetan a ellas (...).

Para la misma época, y en un tono similar, Tadeo Orozco y Piedra,²⁷ cura párroco de Licán decía.²⁸

Pues no carecemos de verosímiles y bien fundadas noticias de que en estas cercanías hay poblaciones de indios que se han retirado de estos pueblos. La decadencia nos es manifiesta; y unos pueblos tan numerosos están hoy casi desolados y no lo atribuyo a otra cosa que a la servidumbre de Mitas; la misma que ha ocasionado la sublevación de este lugar por haberseles impuesto a los indios que estaban en posesión de su libertad, sin haberla hecho nunca, por cuyo motivo se ha hecho horrorosa la Numeración pues han conceptuado ser ella el origen de esclavitud tan terrible para ellos; ¡y justamente! (...). También los caciques los hostilizan mucho y los destruyen, gravándolos y apensionándolos con la amenaza de darlos para las mitas (Ib. 90-91).

Estos testimonios nos llevan a pensar que la institución eclesiástica no tuvo una postura uniforme con respecto a la situación vivida por los indígenas dentro de los sistemas de repartimiento y encomienda.

²⁶ El mismo Vallejo las describe este aspecto de los llamados gañanes: “Las gañanías han destruido de esta jurisdicción innumerables indios, es sumo el horror que tienen de esta pensión, ya porque los ocupan de pesadísimos ministerios y en que las más veces por los cargos que les hacen quedan esclavos de por vida.”

²⁷ ANH/Q, Rebeliones, Caja 2, “Certificación del Dr. Dn. Thadeo de Orozco y Piedra, cura propio del pueblo de Licán”, Riobamba, 14 de diciembre de 1764.

²⁸ El cacique o señor étnico se había convertido en una pieza más del engranaje de la estructura de subordinación colonial, en este sentido, la subalternidad le había conseguido ciertos privilegios en esa nueva disposición estamental (Freile, 2003).

Sin embargo, tales posturas debían enmarcarse en las leyes propias del derecho indiano; en otras palabras, en ningún momento esas leyes cuestionaron la supuesta legitimidad del orden impuesto por la Corona española en sus colonias americanas.

El libro de Freile (2003), además de reseñar lo anterior, trae a colación un argumento que nos parece bastante discutible

Todavía en nuestros días, dice Freile, nuestro pueblo tiene una marcada tendencia a guardar fidelidad al grupo de pertenencia, a sus usos, costumbres, mitos y tabúes; fidelidad que se resuelve en solidaridad con el pasado y en hermandad habitual con los coterráneos, lo que a veces se genera en parroquialismo hasta en las grandes ciudades.

Por su larga experiencia de explotación, en que cada logro es fruto de largos esfuerzos tiende a defender a todo trance lo conseguido. Por ello su religión es ritualista: cumplidos tales ritos, Dios bendice lo que se tiene o se desea. Pero la defensa de lo conseguido se realiza individualmente, ya casi no se practica la solidaridad no ritual nuestro hombre ha terminado aceptando el dolor y la muerte como destino-ya-decidedo- por otro (el conquistador, la suerte, Dios, el gobierno...), algo que le llega desde fuera, da el sí a ser-para-la-muerte,²⁹ pero no acepta la muerte-por-el-otro, no acepta, en el plano religioso, ser-con-los-otros, busca casi siempre para sí mismo, con las excepciones que ya son tópico, no es solidario, es no solidario. (2003. 18-25)

Esta visión fatalista de Freile se contradice con la manera como los indígenas expresan su deseo de vivir. Los bautizos, los matrimonios, el Carnaval y otras festividades demuestran no solo ese querer seguir viviendo como individuos sino como grupo.

Todas estas celebraciones guardan un fuerte espíritu comunitario porque la cultura de los indígenas, muy contraria a la de los otros grupos, es, pese a todas las amenazas y transformaciones, una cultura de lo común es comunitaria por los lazos intrafamiliares, que se reproduce precisamente

²⁹ Frase tomada del libro *Ser y tiempo*, del filósofo Martin Heidegger.

a partir de labores cotidianas y expresiones festivas durante el año. Ese concepto que se impuso sobre un presunto fatalismo o resignación es un estereotipo que viene desde la Colonia y que todavía encuentra acomodo en muchas maneras de percibir e interpretar al “indio”. Como ejemplo de eso siempre recurren a argumentar con un tipo de música que expresa esa manera de ver las cosas y de tratar de definir los sentimientos del “pobre indio”, en la soledad de las montañas, en la servidumbre... y, lo que es peor, aplicamos el “paradigma de salvataje”, llorar por aquello que nosotros mismo hemos destruido o ayudado a destruir. Que el régimen de hacienda en Chimborazo fue la versión más dramática de todo el Ecuador, es cierto (Botero Villegas, 2001; 2011), pero no por eso debemos pensar que los indígenas carecieron de un espíritu festivo aún dentro de las mismas haciendas. Está muy bien documentado el hecho de que los indígenas celebraran las fiestas principales aún dentro de la hacienda y, para ellos era esto tan importante, que las celebraban, aunque tuvieran que recurrir a los “socorros” y “suplidos” (Guerrero, 1991; Moreno Yánez, 1989; Kingman, 1992).

Para concluir esta lectura y reflexión sobre el libro de Freile, podemos decir que el autor constata, para la época en que fue escrita su obra, que aún permanecen muchas de las prácticas y creencias religiosas que fueron propias de los indios durante la época colonial. Si bien nos alejamos de algunas de sus interpretaciones, consideramos que, para los objetivos del artículo, podemos darnos cuenta de que los propósitos de doctrinas y frailes misioneros en la Colonia y de la institución eclesiástica en la República, hasta nuestros días, estrategias como la de la *tabula rasa*, la traducción a las lenguas nativas de catecismos y otros libros religiosos, así como la instauración de numerosas fiestas dedicadas a santos, santas, advocaciones a la Virgen y devociones del Señor, resultaron, según el balance que podemos tener ahora, en cierto modo, poco efectivas. Sin embargo, las transformaciones se dieron, como veremos luego, pero fueron cambios que se realizaron conservando lo que pudiéramos llamar una matriz original. Lo nuevo fue adoptado, adaptado y resignificado para conservar los objetivos primordiales en cuanto a creencias y prácticas.

Las ciencias humanas y sociales, sobre todo para el caso de la antropología religiosa, la historia de las religiones o la fenomenología y sociología de la religión, deben continuar intentando dar razón de lo que en la actualidad tenemos en cuanto al hecho religioso de los pueblos indígenas. El reduccionismo, los prejuicios y los estereotipos han invadido y contaminado estas interpretaciones dando como resultado simplismos y tergiversaciones de lo que en realidad pudiéramos encontrar allí. Ha habido muchos *a priori* y *topoi*, o lugares comunes, que suponen muchas cosas solo por el hecho de que se está hablando del “indio” y le hacemos cargar todo aquello que, para nosotros y nuestra manera de pensar, es, no solo distinto sino amenazante (Arditi, 1988).

A nuestro parecer, el racismo, la racialización, y los prejuicios de la sociedad con sus pretensiones centenarias de blanquear al “indio”, de integrarlo, de hacerlo “como nosotros” a través de la educación y de las numerosas “tecnologías discursivas”, han estado presentes en la manera de ver al “indio” antes y ahora. Seguimos con esa idea fija y equivocada de que hay que cambiarlo, de que hay que hacerlo a nuestra imagen y semejanza porque nuestro modelo de hombre “occidental y cristiano” es el único válido, nuestra cultura es la única y superior, y nuestra religión es la verdadera y, por eso, hay que terminar con sus creencias y “prácticas supersticiosas”. En el fondo son pretensiones colonizadoras y civilizadoras pensando que nuestro proyecto de sociedad y de organización política es el mejor y único modelo cuando sabemos —o no— que esto está muy lejos de ser cierto, que muy bien documentada está la existencia de sociedades con otros proyectos sociales y políticos válidos y alternativos a la actual propuesta neoliberal y globalizadora que busca ser hegemónica (Graeber, 2011).

El libro de Recalde (2011: 28-42), en la sección, “Fiestas y celebraciones”, describe diferentes ritos que se llevan a cabo en determinados lugares, tiempos y con determinados motivos a los santos, la Virgen María o a Jesús.

Todas esas celebraciones tienen la particularidad de que, con elementos propios del cristianismo, manifiestan un profundo sentido étnico. Es

decir, en la base de tales festividades puede encontrarse un sustrato cultural propio.

Veamos algunos casos al respecto.

Celebración del día de Finados. La celebración del día de Finados marca el inicio del ciclo festivo, como señala el taita Domingo Guamán Upaya, de la comunidad de Shumid.

He escuchado sobre los Finados, diciendo que se está pidiendo por los abuelos, tíos, familias fallecidos, nuestros padres haciendo o comprando los panes, cocinando en las pailas en el lugar donde se daba sepultando sus familias fallecidas, se compartía entre todos. En una ocasión, como si fuera por un castigo de Dios han fallecido 14.700 personas; la gente por incomprensión ha acostumbrado moler el maíz negro y hacer la colada morada para comer. (Recalde, 2011: 29)

El ciclo festivo inicia la víspera con las celebraciones de “Ángeles somos”: se recorre de casa en casa toda la comunidad, “pidiendo” la colada morada. Se reza en cada casa por las almas de los difuntos, en un lugar preparado para los “ayas”.³⁰ Allí se coloca la colada morada y el guagua de pan o *huahua tanda*;³¹ además, se pone alrededor las diferentes semillas que se van a sembrar durante el año y los productos que se van a cocinar al día siguiente, como ofrenda de las almas.

La celebración de los “Finados” o de los “finaditos”, se refiere a la Conmemoración de los fieles difuntos que la Iglesia realiza el 2 de noviembre de cada año para recordar a quienes murieron siendo fieles a su fe. Sin embargo, esta celebración, por parte de los indígenas de Chimborazo, muestra una serie de particularidades propias que, incluso, las diferencia enormemente de la celebración por parte de los mestizos, aunque estos utilicen elementos comunes como la colada morada y las guaguas de pan.

³⁰ “Ayas”, en kichwa, ánima, fantasma. Pluralización castellana utilizando la S. En kichwa sería “*ayakuna*”. Nuestra la nota.

³¹ Pan con forma de niño.

Un ejemplo de ello es la invitación que se le hace al familiar fallecido a que comparta las viandas que se llevan y depositan cerca o sobre la tumba. Mientras se consumen los alimentos se va hablando con el difunto contándole todo lo sucedido durante el año transcurrido desde la última visita. Se le dice lo mucho que lo extraña la familia y la comunidad, y viene luego la despedida hasta el próximo año.

Dentro de la fiesta que propone oficialmente la Iglesia, los indígenas inscriben su manera particular de celebrar el evento. Hay una especie de fusión o, quizá, una yuxtaposición, de lo tradicional prehispánico, con lo aportado por la doctrina eclesiástica española. Es difícil llegar a saber cuánto de lo teológicamente cristiano está realmente presente en este tipo de celebraciones.

Lo mismo podemos decir con respecto a otra celebración o fiesta, dedicada al Señor de Cobshe.

Esto relata don César Silva, antiguo Síndico de la capilla, quien además cuenta que, años después, vino la peste bubónica que casi acaba con toda esa gente:

Después de los Finados viene la celebración al Señor de Cobshe,³² patrono de la lluvia,³³ que visita las distintas comunidades del sector en el tiempo de las siembras, a mediados de noviembre y cuando la sequía amenaza a los sembríos.

Se organizaron para hacerle quedar [a la imagen] y pasarle las fiestas que se organizan, desde entonces, en la semana de Pascua, con soldados y otros números más. (Ib. 28-29)

Lo más probable es que este poder o capacidad del Señor de Cobshe de intervenir para, mediante procesiones y rogativas, obtener o controlar la lluvia haya sido atributo de alguna deidad celestial o uránica andina en el

³² Cobshe es una comuna perteneciente a la parroquia de Achupallas del cantón Alausí. La nota es nuestra.

³³ Es lícito preguntarnos si históricamente se ha dado un proceso de mimetización durante el cual alguna divinidad de la lluvia en los Andes fue asumida por esta imagen del Señor de Cobshe como en otros casos con diversas imágenes de santos y de la Virgen María. Nuestra la nota.

pasado,³⁴ como puede ser el caso de las llamadas divinidades felínicas.³⁵ Podemos afirmar, para adelantar nuestra argumentación, que antiguas deidades andinas son conservadas, pese al adoctrinamiento eclesiástico de varios siglos, en un ropaje que les permite seguir presentes y actuando eficazmente hoy como lo hicieran en el pasado.

Desde hace algunos años, a mediados de noviembre, se ha hecho costumbre que en petición de lluvia o de “buen año” trasladen la imagen³⁶ hacia Mapahuña,³⁷ en donde se reúnen de Azuay y Shaglay. Luego pasa al pueblo de Achupallas y, de ahí, a San Antonio de Tacatán, en donde pasan una fiestita con el Señor de Cobshe. Esto sucede en la comunidad. Allí montan a caballo con los gallitos, se dan la vuelta a la plaza. Otros que siguen a los compañeros salen y corren con los gallos. Unos se llaman capitanes y estos son priostes que pasan la misa. (Ib. 30)

Aunque la imagen represente a Cristo, referente de la comunidad católica del sector, se puede observar que todo lo realizado es propio de la cultura andina que allí se vive desde época prehispánica.

Nos informan que antiguamente llevaban la imagen por Shumid y otras comunidades aledañas. Algunos dicen que la imagen pasaba seis meses en Achupallas y seis meses en Cobshe.

Este inicio se complementa con una romería que realizan los miembros de la comunidad de Shaglay a Guagraurcu en el sector de las Tres Cruces. Ahí llegan en gran cantidad a presentar distintas ofrendas a la Pachamama y a dejar los encargos de sus animalitos, de sus familias y a pedir un “buen año”. Realizan “corridas de gallos” y hay abundante comida y trago. Las “ofrendas” se dejan entre las piedras,

³⁴ “La lluvia es la expresión palpable del poder celeste.” (Gutiérrez Usillos 2003: 113) Nuestra la nota.

³⁵ Gutiérrez Usillos, 2003: 114. La nota es nuestra.

³⁶ Del Señor de Cobshe.

³⁷ Otra comunidad también de la parroquia Achupallas.

en la parte alta del cerro llamado Guagraurcu, donde también se celebra algunas veces la misa.

Veamos otro ejemplo de la manera como, si bien se toma un elemento proveniente del catolicismo, su celebración nos obliga a dirigir nuestra mirada a algo propiamente prehispánico. Notamos claramente la adopción y la adaptación de elementos foráneos con una re-simbolización o re-significación propia de la cultura andina de Chimborazo.

Otra de las celebraciones grandes es la de la Cruz, el día 3 de mayo, cuando se va al Tintillay, en la comunidad de Dalincochas de la Parroquia Sevilla(Alausí)

Este es un lugar sagrado, donde vamos a rezar y se lleva velitas. A cambio, traemos tierrita, piedras del lugar. Ahí hay una roca de encanto. Hay que traer unas piedritas que se botan en el lugar de los ganados y se pone también en el lugar donde se paran los animales. Hacemos esto porque poniendo las piedritas los animales se ponen más bravos; lo mismo hacemos en otros lugares sagrados de la parte baja como en Iltuz o en San Nicolás de Chunchi, en donde se aparece la santa cruz en unas piedras. Igualmente se celebra durante este mes de mayo.

Es un lugar donde hay una pampa grande y en medio hay una gran piedra redonda. Allí se va para celebrar las cruces. En medio de numerosa asistencia, participan en la corrida o juego de los gallos y otros divertimentos propios de la zona como los toros, las danzas y presentación de artistas.

Durante el mes de julio se celebra el Corpus Christi. (Ib. 33)

Conclusiones

En este artículo hemos hecho en un intento por hallar una interpretación válida al estado actual del hecho religioso en los indígenas y mestizos de Chimborazo, hecho que los intentos y estrategias que los misioneros durante la Colonia y en lo que va de la República trataron de introducir para cambiar o aniquilar lo que ellos percibieron como supersticiones y obras

del diablo, no tuvieron el efecto deseado. Hemos visto cómo continúan hasta hoy esas prácticas equivocadamente entendidas como idolátricas o producto del paganismo y propias de mentalidades primitivas.

Lo que hemos podido ver es una diversidad rica en experiencias, ritos, símbolos y signos que buscan y logran, la mayoría de las veces, celebrar alegremente la vida a través de ceremonias, demostrando que no son, ni de lejos, seres-para-la muerte.

Esa diversidad, esa riqueza de experiencias hace poco posible que podamos asirla en unos cuantos conceptos abstractos a los que estamos tan acostumbrados según nuestra manera occidental de pensar. Se nos escapan de las manos y de las teorías que manejamos esas virtualidades que están en las entrañas del hecho religioso de tantas sociedades y culturas. La etnografía nos habla cada día de esa exuberancia de pensamientos, creencias y prácticas que cotidianamente se expresan en todo el mundo dándole sentido a la vida y derrotando, de esta manera, el absurdo y la fatalidad (Eliade, 1973).

Ahora bien, la manera de pensar, la mentalidad que da origen a esas permanencias a pesar de, no lo dudamos, las transformaciones que históricamente se han dado, tiene que ver con ese modo de razonar dependiente del ciclo de vida estacional agrícola que se caracteriza por ser repetitivo y se manifiesta a través de un sinnúmero de fiestas y celebraciones con muy pocas variantes.³⁸ Parte de esa mentalidad tiene su origen en las épocas precolombina y colonial, y se mantiene hasta nuestros días resistiéndose a aceptar y adoptar, sin más, nuevas creencias y prácticas religiosas. La cultura del grupo, en este sentido, regula lo que puede asumirse y de qué manera. A través de la institucionalización centenaria de las hermandades y del priostazgo y, mediante las complejas configuraciones sociales que se dan alrededor de imágenes, ideas, creencias y prácticas sacrales, esa mentalidad se contrapone a un razonamiento histórico y a una ética individual y colectiva.

³⁸ Esto lo encontramos en los llamados calendarios agro-festivos o agro-rituales.

La ciclicidad del tiempo anidado en una cosmovisión agro-céntrica es todo lo contrario al devenir histórico; además, más allá del cumplimiento de las normas y rúbricas que la tradición impone para fiestas, celebraciones y ritos, no hay una exigencia clara y perentoria que obligue a un determinado comportamiento ético como se debería esperar de fiestas que tienen como referente a Dios, la Virgen o los santos. Pero, y aquí podría hallarse el sentido de todo esto, es que el fin último no es obtener, mediante el ritual, una vida moral o ética, una conversión moral, más bien, el beneficio que se busca es tener una buena cosecha o un importante incremento en el número de animales mediante los ritos de intensificación (Botero Villegas, 1990). Si las cosas se hacen bien, si se realiza el ritual de acuerdo a una tradición que ha demostrado ser efectiva, entonces el ser sagrado o sobrenatural no puede hacer otra cosa que responder positivamente, está obligado a ello. Para decirlo de otra forma, los priostes y priostas, los romeriantes, los que participan en las procesiones y en las fiestas, los miembros de las hermandades, todas las personas que de una u otra manera celebran cada año y en la misma época alguna fiesta religiosa, lo hacen de manera utilitarista y pragmática, es decir, buscan que el ser sagrado al cual se encomiendan se sienta agradado por lo que se le ofrece, y, en contraprestación, deba retribuir generosa y oportunamente de la manera que los oferentes esperan. Sin embargo, si bien es cierto, entonces, que esas celebraciones de los llamados ritos de intensificación son actos interesados que buscan la benevolencia y respuesta deseada del ser sobrenatural al cual están dirigidos, también es cierto que se practican numerosos ritos de acción de gracias u otros medios, como son los exvotos.

Pese a los esfuerzos por purificar esa “religiosidad popular” y de “elevar” al indio para que se aleje de esas formas idolátricas y paganas de entrar en contacto interesado con Dios, esta es la manera de pensar que se ha establecido a través de experiencias centenarias y ninguna idea nueva, por muy buena o interesante que sea y aunque venga de la oficialidad de la Iglesia, va a poder remover, a no ser que, como se dijo, sea adoptada y adaptada por el grupo al panteón conocido, como veíamos antes con respecto al Señor de Cobshe que puede ser visto como “señor de la lluvia”, o

la Virgen María, como *mama killa* o *mama luna*.³⁹ Para quienes discurren de este modo, no se puede correr el riesgo de poner en duda lo que tradicionalmente se ha considerado y se ha hecho para regenerar la vida de individuos y comunidades aceptando algo nuevo o distinto cuya eficacia no se ha comprobado todavía. Rogativas, procesiones, fiestas, pases, novenas... seguirán realizándose año tras año porque “así ha sido todo un siempre” y es la fe de los mayores, de los antepasados que, en ningún momento y por ninguna razón, puede ser puesta en duda, y menos aún, cambiada.

Según esto, aunque un componente de ese hecho religioso prehispánico u original permanezca o se conserve invariable, como es el concepto de “muerte-vida”, “desaparición-regeneración” que se da en el ciclo agrario y pecuario propio de esas culturas, por cuanto la *Pachamama*⁴⁰ es fundamental, y se depende en todo momento de fuerzas “genésicas” para una buena cosecha o el incremento de los animales para la vida, esas fuerzas o virtualidades son que han sido atribuidas a dioses o divinidades de la naturaleza, han tenido cambios por cuanto ha habido incorporaciones o adopciones, adaptaciones y re-significaciones, y que, pese a ellas, el sentido original de los ritos, en este caso de intensificación, se mantiene.

Veamos un ejemplo que nos puede ayudar a comprender lo que estamos argumentando.

³⁹ En el mes de septiembre se celebra la fiesta de *Koya raymi* que para ofrecer los granos que van a sembrarse. (EA).

“La fiesta de la fecundidad y la belleza femenina, es el Koya-Killa Raymi que, de acuerdo a las creencias andinas comprende que cada 21 de septiembre es el fin de la preparación de los suelos y el inicio de los cultivos. La cosmovisión indígena coincide que es el tiempo de escoger las mejores semillas para la nueva siembra en la Pachamama o madre tierra.” Recuperado de <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/varios-eventos-en-cuenca-para-celebrar-la-fiesta-de-la-feminidad-o-koya-kill-raymi/>

“El calendario andino está dividido en dos solsticios y dos equinoccios, todos estos relacionados con el Sol y la Luna vinculados estrechamente con la Tierra para la productividad, los beneficios y la provisión de alimentos. Estas celebraciones forman parte de un ciclo que avanza en espiral y son: el *Pawkar Raymi* (equinoccio, corresponde al Carnaval andino), el florecimiento; el *Inti Raymi* (solsticio, fiesta del sol), tiempo de cosecha; el *Coya Raymi* (equinoccio), la fecundidad; y el *Capak Raymi* (solsticio), la fiesta de la germinación.” Recuperado de <https://www.lahora.com.ec/secciones/el-coya-raymi-es-la-fiesta-de-la-fecundidad/>

⁴⁰ Naturaleza.

El día Domingo⁴¹ todas las personas elegidas se trasladan hacia el pueblo, al llegar oyen la misa celebrada por el cura párroco esta misa es celebrada cobrando a los capitanes para que sean anunciados sus nombres, al terminar la misa inicia la procesión con la Virgen a la cual lo llevan los capitanes y a San Resurrección, luego de esta procesión los capitanes realizan los capillos ya sea de bebida, dinero o algunas frutas (Cepeday Cunduri, 1984: 20-21.26) (FD)⁴²

Antes de sembrar hacían oraciones, después hacían una cruz sobre la tierra con la mano, del centro de la cruz cogía la tierra y la besaba echando después en el huacho.⁴³ Se nombraban algunos santos: San José, el Niño, el Señor de la Resurrección para que ayuden a producir. La comida para siembras y cosechas era preparada con cuy y conejo. Se recogían los huesos del cuy y conejo en los huachos para que produzca bien. (EA)⁴⁴

Para este tipo de fiesta se ponen de acuerdo tanto el Capitán y el paje. Es la fiesta en honor al Santo Resurrección, ésta se realiza al finalizar la Semana Santa (Chicaiza, 1985: 9-22) (FD)

Especial atención, entonces, debe merecernos el hecho de que una de las invocaciones o ensalmos se dirige al “Señor de la Resurrección.”

Las actividades agrarias cuentan con ese principio que pudiéramos denominar o presentar con los opuestos

Muerte/vida muerte/resurrección⁴⁵

⁴¹ De Pascua.

⁴² Material escrito que se conserva en el Fondo Documental Diocesano de la diócesis de Riobamba

⁴³ Surco.

⁴⁴ Entrevista realizada por el autor.

⁴⁵ El drama de la vegetación se integra en el simbolismo de la regeneración periódica de la naturaleza y del hombre. La agricultura no es sino uno de los planos en que se aplica el simbolismo de la regeneración periódica (...) lo primordial y esencial es la idea de regeneración, es decir, la repetición de la creación (Eliade 1985: 64-65). En todas las sociedades primitivas y algunas históricas existe una concepción del tiempo como repetición de ciclos. Al final de cada ciclo y al comienzo del nuevo, dependiendo de cada sociedad, se realizan una serie de rituales de finalización y de recomienzo. Estos rituales aseguran la regeneración periódica del tiempo (...) Este simbolismo de la regeneración periódica del tiempo está extremadamente difundido. Encuentra sus fundamentos la mística lunar de las sociedades pre-agrarias (Risoto 2014: 42.43).

El invocar al “Señor de la Resurrección” deja entrever la preocupación de que, así como en él se operó el cambio de la muerte a la vida, en el grano sembrado, en la vegetación entera, se desarrolla el mismo proceso, la misma transformación, transformación que provocará algo fundamental: la vida, la permanencia y continuidad del grupo en el tiempo. Se asocia, entonces, las posibilidades del grano sembrado y enterrado con lo ocurrido al Señor que resucitó después de la muerte. Con el grano ocurrirá igual y, precisamente por eso, se le invoca el Señor, para que él haga posible tal transformación de la misma manera como se dio en él.

Referencias

- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.
- Arditi, B. (1988). El circuito norma diferencia y los micropoderes, *Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, Año XVIII, (53), 56-62.
- Botero Villegas, L. (1990). *Chimborazo de los indios*, Abya-Yala, Quito.
- Botero Villegas, L. (2001) *Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Abya-Yala, Quito.
- Botero Villegas, L. (2011). *Para no ser una carga. Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*, dos tomos, Editorial Pedagógica Freire, Riobamba.
- Botero Villegas, L. (2016). *Runas. Sociedad, religión y cultura en los indígenas de Chimborazo*, Área de investigaciones, Vicaría de Pastoral Indígena-Diócesis de Riobamba, Riobamba.
- Broda, J. (2009). Religiosidad popular y fiestas patronales. Introducción a la parte IV, *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*. Johanna Broda y Gámez, A. (Coordinadoras), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.
- Cepeda, J. y Cunduri, M. (1984). *La cultura indígena en la Parroquia de Colombe*, Instituto Normal Superior Bilingüe “Jaime Roldós Aguilera”, Colta, Chimborazo.
- Chicaiza, M. (1985). *Estudio de la Comunidad de “Calancha”*, Instituto Normal Superior Bilingüe “Jaime Roldós Aguilera”, Colta, Chimborazo.
- Eliade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid.

- Eliade, M. (1985). *El mito del eterno retorno*, Alianza-Emecé, Madrid.
- Freile, C. (2003). *La Iglesia ante la situación colonial*, Abya-Yala, Quito.
- Gareis, I. (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII), *Boletín de Antropología*, 18 (35), 262-282. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Giménez, G. (1978). *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- Gómez Arzapalo, R. (2011). Aportes teóricos a la reflexión sobre la Religiosidad popular. Enfoque interpretativo desde la antropología y la historia, *Libro anual*, N° 13, 313-330. Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos-ISEE, Arquidiócesis de México, Ciudad de México.
- Gómez Hoyos, R. (1945). *Las Leyes de Indias y el Derecho Eclesiástico, en América Española e Islas Filipinas*, Universidad Católica Bolivariana, Medellín.
- Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*, Virus Editorial, Barcelona.
- Grillo, E. (1991). La Religiosidad en las culturas andina y occidental moderna, *Cultura andina agrocentrica*, PRATEC-Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima.
- Guerrero, A. (1991). *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*, Libri Mundi, Quito.
- Guilcamaigua, D. y Chancusig, E. (2011). *El Calendario Agrofestivo y la Cartilla del saber*, Proyecto Educativo Kawsay, Diócesis de Riobamba-Dirección de Educación Bilingüe Intercultural de Chimborazo-Manos Unidas de España, Editorial Pedagógica Freire, Riobamba.
- Gutiérrez, A. (2003). El dios de las tormentas y divinidades de la lluvia, *Anales del Museo de América*, (11), 103-118.
- Juárez, A. y Gómez Arzapalo, R. (2016). Un análisis de exvotos: vinculaciones humano- divinas en las dinámicas religiosas populares. En M. Padrón y R. Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, pp. 279-301.
- Kingman, E. (1992). Andrés Guerrero, La semántica de la dominación: el concertaje de indios, *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, (2), 149-152.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Luque, E. et al., (2000). Imágenes poderosas: exvotos mexicanos, *Retablos y exvotos*. Museo Franz Mayer/Artes de México, México, pp. 32-53.
- Matrone, D. (2019). *Cómo la pedagogía crítica de P. Freire fue interpretada por parte del Monseñor Leónidas Proaño durante la implementación de la radiofó-*

- nica del Chimborazo en términos educativos*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Mencías, J. (1962). *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, Bogotá.
- Moreno Yáñez, Segundo, 1989. “Ecuador, una nación de nacionalidades”, *Ecuador Multinacional. Conciencia y cultura*, Abya-Yala-CEDECO, Quito, 13-32.
- Navarrete, J. (2016). Conflicto y territorio. Notas sobre el catolicismo popular latinoamericano, *Intercambio. Anuario del intercambio cultural alemán- latinoamericano*, Tomo 3, 2011-2014, Liverlag, Berlín.
- Pineda, C. (2013). *Mujeres y Teología de la liberación en Riobamba y Quito: los decenios de 1970 y 1980*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Recalde, C. et al. (2011). *Los tesoros del Qhapaq Ñan*, El Conejo, Quito.
- Risoto, L. (2014). Lo sagrado en Mircea Eliade, *Claridades. Revista de Filosofía*, 6, Universidad de Málaga, pp. 33-48.
- Solo de Zaldívar, V. (2000). El “desarrollo comunitario” como modelo de intervención en el medio rural, Centro Andino de Acción Popular, Quito.
- Vargas, M. (1994). *El chiquita Pichay o las limpias de la mala suerte: trayectorias individuales y referente colectivo de identidad*, FLACSO, Quito.

IV. CARPETA GRÁFICA

Arte y Memoria en el espacio urbano: serie fotográfica sobre Anti-Monumentos en la Ciudad de México

Art and Memory in the urban space: photographic
series on Anti-Monuments in Mexico City

Ricardo Ignacio Prado-Hurtado
Universidad Anáhuac México

La relación entre memoria, resistencia y espacio público es un campo de estudio fundamental para la comprensión de las disputas simbólicas que tienen lugar en la Ciudad de México. En este contexto, los anti-monumentos emergen como una estrategia de resistencia frente al discurso hegemónico impuesto por el Estado a través de sus monumentos oficiales. La presente serie fotográfica busca documentar y analizar la dinámica que estos espacios generan en la memoria colectiva, a pesar de que la ruta de los anti-monumentos ha sido paulatinamente absorbida por el discurso oficial y el turismo, desvirtuando parcialmente sus objetivos iniciales.

La Avenida Reforma es uno de los escenarios urbanos más representativos de la relación entre poder, memoria y protesta en México. Tradicionalmente, ha sido un espacio de legitimación de la historia oficial, como lo evidencian sus numerosos monumentos a héroes nacionales y figuras políticas. Sin embargo, también ha sido el escenario de incontables marchas, manifestaciones y actos de protesta social. En este contexto, los anti-monumentos emergen como intervenciones tácticas que desafían la narrativa dominante del Estado y reivindican acontecimientos que han sido invisibilizados o minimizados.

La estrategia es el dispositivo del poder para estructurar y controlar el espacio urbano, mientras que la táctica es la acción improvisada de

los actores que resisten dicha estructura. (De Certeau, 1980). Los anti-monumentos son una expresión paradigmática de la táctica: surgen en el espacio delimitado por el poder, pero lo resignifican con nuevos significados y demandas de justicia. A través de esta serie fotográfica, buscamos visibilizar la forma en que estos anti-monumentos dialogan con el espacio urbano y los ciudadanos que transitan por la Avenida Reforma.

El anti-monumento es, en esencia, un acto de resistencia. Se opone a la versión oficial de la historia y reclama justicia por los crímenes del pasado y del presente. No obstante, el mismo espacio que les otorga visibilidad también los expone a la institucionalización. La Avenida Reforma, como arteria de la ciudad, es también un eje del turismo urbano. Con el tiempo, los anti-monumentos han sido incorporados en recorridos oficiales, mencionados en guías de viaje y convertidos en atracciones que pueden ser fotografiadas sin que necesariamente se comprenda su significado político.

En este proceso de institucionalización, surge una pregunta fundamental: ¿Pierde el anti-monumento su capacidad de desafiar el discurso hegemónico al volverse parte del paisaje urbano oficial? Desde la idea de la resignificación cultural, podría argumentarse que, lejos de perder su impacto, su incorporación al imaginario colectivo lo fortalece como herramienta de memoria. Sin embargo, también existe el riesgo de que se trivialice su función de denuncia, transformándose en un mero objeto de consumo cultural.

Esta serie fotográfica explora precisamente esa tensión: la del anti-monumento como herramienta de resistencia y su progresiva absorción por parte del discurso estatal. A través de imágenes capturadas con la metodología etnográfica visual denominada *Walking with Video*, (Pink, 2015), se documentó la interacción de los ciudadanos con estos espacios y su percepción sobre su significado en la actualidad. Esta serie fotográfica es parte fundamental de la planeación de esta técnica.

La metodología utilizada para este proyecto combina la fotodocumentación con la técnica etnográfica de *Walking with Video*. Esta metodología permite capturar, en tiempo real, las reacciones de los transeúntes y visitantes de los anti-monumentos. A través de esta aproximación, se puede

analizar cómo estos espacios son vividos, interpretados y resignificados en la cotidianidad urbana. La fotodocumentación se enfoca en la ubicación y entorno de los anti-monumentos en relación con los monumentos oficiales y los edificios gubernamentales, en la interacción ciudadana con estos espacios y en la transformación y desgaste de los anti-monumentos a lo largo del tiempo.

Desde una perspectiva artística, esta serie fotográfica se inscribe en la tradición de la fotografía documental comprometida. Inspirada en el trabajo de Sebastião Salgado (2013) y Susan Meiselas (2008), busca no solo documentar, sino también generar una reflexión crítica sobre el papel de la memoria en el espacio público. El tratamiento visual se caracterizará por el uso de colores intensos para enfatizar la atemporalidad del conflicto entre memoria y poder, composiciones que jueguen con la escala y la perspectiva, destacando la relación entre los anti-monumentos y la monumentalidad oficial, así como imágenes con profundidad de campo reducida para resaltar detalles y enfatizar el deterioro, intervenciones o resignificaciones espontáneas.

Esta serie fotográfica no busca dar respuestas definitivas, sino abrir el debate sobre el papel de los anti-monumentos en la memoria colectiva y su relación con el poder. Algunas preguntas clave que guían este trabajo son: ¿hasta qué punto un anti-monumento sigue siendo un acto de resistencia cuando es incorporado a las rutas turísticas de la ciudad?, ¿pueden los anti-monumentos mantener su carácter disruptivo, o están condenados a ser absorbidos por la narrativa oficial? ¿De qué manera la interacción ciudadana refuerza o transforma el significado de estos espacios?

A través de esta investigación visual, se espera contribuir al debate sobre las estrategias de memoria en el espacio público y la constante disputa entre el poder y la resistencia en la construcción del paisaje urbano contemporáneo.

Referencias

- De Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien. Tome 1: Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Pink, S. (2015). *Doing sensory ethnography* (2nd ed.). London: SAGE.
- Salgado, S. (2013). *Genesis*. Köln: Taschen.
- Meiselas, S. (2008). *In History*. Göttingen: Steidl/ICP.









