

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen VII • Número 11 • Enero–Junio 2016

❖ EDITORIAL

Pensar la paz en un mundo violento

❖ DIALÓGICA

Teresa Santiago Oropeza

Kant: la guerra y el progreso moral

María Guadalupe Martínez Fisher

La guerra ante el tribunal de la razón.

Comentario a “Kant: la guerra y el progreso moral”

Teresa Santiago Oropeza

Respuesta a “La guerra ante el tribunal de la razón”

❖ ESTUDIOS

Luis Alberto Canela Morales

Ulises Alberto Rincón Zárata

Sobre los conceptos de inmigrante y frontera: aproximaciones desde un planteamiento socio-fenomenológico

Rocío Cázares Blanco

Las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica. Crítica a un argumento de Warren Quinn

Catalina Elena Dobre

La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher en la concepción de la subjetividad

Miriam Jerade Dana

Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

De la fenomenología trascendental a la estética trascendental: originalidad y primordialidad en el mundo de la vida

❖ COLOQUIO

Juan Manuel Escamilla

Diego I. Rosales

La proporción, la Encarnación e Iván, el terrible. Conversación con Jean Robert

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN VII • NÚMERO 11 • ENERO-JUNIO 2016



D.R. © Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2016.

Open Insight, vol. VII, no. 11, enero-junio de 2016, es una publicación periódica, electrónica, semestral, editada y publicada por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2014-071510515800-203. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable de la versión electrónica: Sistemas y Diseño Web CISAV, con domicilio en Fray Luis de León 1000, Centro Sur, CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Responsable informático: Ricardo Sánchez. Fecha de última modificación: 1ero. de enero de 2014. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales. Para solicitar un ejemplar impreso, favor de contactar al Comité Editorial vía correo-e a: openinsight.org. El costo de cada ejemplar es de \$200.00 pesos en México y de 20 USD en el extranjero, más gastos de envío. Suscripciones, donativos y ventas: a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista *Open Insight* forma parte del Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del CONACyT y todo el contenido publicado es registrado y recogido sistemáticamente por los siguientes índices y bases de datos: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Institute for Scientific Information Web of Science (<http://webofknowledge.com>), Latindex (<http://www.latindex.unam.mx>), Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (<http://www.redalyc.org>), Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (<https://www.redib.org>) y SciELO (<http://www.scielo.org.mx>).

DIRECTORIO

Centro de Investigación Social Avanzada

Aarón Castillo Fernández
Director

Diego I. Rosales Meana
Coordinador División de Filosofía

Francisco Calderón Márquez
Director Administrativo

Claudia Aguirre Sánchez
Coordinadora de Relaciones Públicas

Francisco Porras Sánchez
Director Académico

Revista de filosofía Open Insight

Diego I. Rosales Meana
Director

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Juan Manuel Escamilla
Editor Responsable

Formas e Imágenes, S.A. de C.V.
Formación y Diseño

Tania Guadalupe Yáñez Flores
Editora Asociada

Ricardo Sánchez Chávez
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro. *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*
Marilú Martínez Fisher. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Olga Belmonte García. *Universidad Pontificia Comillas, España*
Pablo Castellanos López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Rodrigo Guerra López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Consejo Editorial

Alejandro Vigo. *Universidad de Navarra, España*
Angela Ales Bello. *Pontificia Università Lateranense, Italia*
Anibal Fornari. *Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*
Antonio Calcagno. *The University of Western Ontario, Canada*
Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México*
Diana Ibarra. *Instituto Nacional de las Mujeres, México*
Jorge Navarro. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Juan Carlos Mansur. *Instituto Tecnológico Autónomo de México*
Juan Carlos Moreno. *Universidad Autónoma de Querétaro, México*
Juan Manuel Burgos. *Universidad CEU-San Pablo, España*
Mariano Crespo. *Universidad de Navarra, España*
Miguel García-Baró. *Universidad Pontificia Comillas, España*
Paulette Dieterlen. *Universidad Nacional Autónoma de México*
Ricardo Gibu. *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*
Rogelio Rovira. *Universidad Complutense de Madrid, España*
Valeria López. *Universidad Anáhuac, México*

■ CONTENIDO

EDITORIAL	3
<i>Pensar la paz en un mundo violento</i>	
DIALÓGICA	
Teresa Santiago Oropeza	11
<i>Kant: la guerra y el progreso moral</i>	
<i>Kant: War and Moral Progress</i>	
María Guadalupe Martínez Fisher	35
<i>La guerra ante el tribunal de la razón.</i>	
<i>Comentario a “Kant: la guerra y el progreso moral”</i>	
<i>War Before The Tribunal of Reason. Commentary</i>	
<i>to “Kant: War and Moral Progress”, by Teresa Santiago</i>	
Teresa Santiago Oropeza	47
<i>Respuesta a “La guerra ante el tribunal de la razón”</i>	
<i>Response to “War Before The Tribunal of Reason”</i>	
ESTUDIOS	
Luis Alberto Canela Morales	57
Ulises Alberto Rincón Zárate	
<i>Sobre los conceptos de inmigrante y frontera: aproximaciones</i>	
<i>desde un planteamiento socio-fenomenológico</i>	
<i>On the Concepts of Immigrant and Border: An Approach</i>	
<i>from a Socio-Phenomenological Perspective</i>	
Rocío Cázares Blanco	75
<i>Las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica.</i>	
<i>Crítica a un argumento de Warren Quinn</i>	
<i>The Neo-Humean Conceptions of Practical Rationality.</i>	
<i>A Critique of Warren Quinn’s Argument</i>	
Catalina Elena Dobre	93
<i>La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher en la concepción de la subjetividad</i>	
<i>Kierkegaard’s Debt with Schleiermacher in the Conception of Subjectivity</i>	
Miriam Jerade Dana	119
<i>Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler</i>	
<i>Ontology of Vulnerability and Politics of Mourning in Judith Butler</i>	
Ramsés Leonardo Sánchez Soberano	139
<i>De la fenomenología trascendental a la estética trascendental: originalidad</i>	
<i>y primordialidad en el mundo de la vida</i>	
<i>From Transcendental Phenomenology to Transcendental Aesthetics: Originality</i>	
<i>and Primordiality in Lifeworld</i>	

COLOQUIO

- Juan Manuel Escamilla y Diego I. Rosales 167
La proporción, la Encarnación e Iván, el terrible.
Conversación con Jean Robert
Proportion, Incarnation and Iván the Terrible.
Conversation with Jean Robert

RESEÑAS

- Luis Villoro. *Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años,* 209
de Mario Teodoro Ramírez
por Eduardo González Di Pierro
- La fenomenología de Ortega y Gasset,* 217
de Javier San Martín
por Cintia C. Robles Luján
- Una metafísica para tiempos posmetafísicos.* 223
La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología,
de Francisco Galán Vélez
por José Alfonso Villa Sánchez

Pensar la paz en un mundo violento

El libro del Génesis narra la caída de la primera pareja y sus consecuencias. Dios creó el mundo armónico y, por la ambición de la primera pareja, entró el pecado al Paraíso. La guerra se nos presenta como una constante de la libertad caída. El primer homicidio lo cometió un hombre contra su hermano, y fue instalada la guerra entre los hombres desde entonces.

En la *Iliada*, la musa de Homero le cantó a la guerra, las armas y las bellas acciones de los héroes. Se trata de un relato sobre la utilidad y la gloria de la guerra; si bien, también narra sus incomodidades y sus desventuras, la visión integral parece corresponderse con la del género épico y, finalmente, valora positivamente la guerra. No es el único monumento a la violencia que nos legó la Antigüedad ni el que más se ensaña en el triunfo de los vencedores, pues aunque más queda, otra voz que expresa anhelos de paz también se deja oír en la *Iliada*: una voz frecuentemente femenina hace contrapunto a la de los héroes.

No es extraño que la filosofía, desde sus albores, se haya ocupado de la reflexión sobre la violencia y la paz. La teoría política moderna no corre el riesgo del pacifismo, ya sea ingenuo o pactado a vil coste. Cuando ha querido contener los afanes belicosos ha pensado en los términos de la guerra digna de ser llamada justa, si no la ha exaltado de plano como privilegio de los fuertes o como razón de Estado. Sin embargo, el antiguo entusiasmo por la guerra se encuentra en franca tensión con la convicción, hoy tan extendida, de que es preferible la paz. En el mundo moderno, aparejada a la amenaza de la aniquilación humana, ha venido ganando terreno la máxima: “No debe haber guerra entre los hombres”, pues la guerra, hoy, sería total y no cabría llamarla ni

justa ni proporcionada. Como al inicio, flota la pregunta: ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?

Después de los terribles ataques en París, Beirut y otras ciudades, que dejaron más de cien víctimas, parece que nuevas formas de la guerra nos acechan, guerras inasibles, inmanejables, posmodernas, no declaradas, guerras instaladas en aparatos económicos y políticos que siguen generando miles de víctimas invisibilizadas, personas que pareciera no merecen ser lloradas. No sabemos ya si habrá una tercera guerra mundial o más bien es que ella se ha colado ya como de incógnito y sin previo aviso. Nuevas coordenadas geopolíticas se están trazando y es imposible ya comprender al mundo como un partido de dos bandos. América Latina, en particular, se cuele como por la puerta de atrás —para utilizar la expresión de Paz—, en el escenario sobre las nuevas formas de la guerra, manteniendo regímenes violentos institucionalizados y aceptando como normalidad innumerables muertos en las calles y en los diarios. Múltiples villas, pueblos y ciudades pueden vivir gracias al *status quo* que la violencia y la guerra entre sus pares les otorga. ¿Es la guerra, hoy, contra la ley? ¿Se combate a un solo enemigo? ¿Quiénes son los malos y quiénes son los buenos?

En las sesiones más recientes del Seminario de Filosofía Social del CISAV, de donde se alimenta nuestra sección Dialógica, hemos querido abordar la grave amenaza que representa la violencia intestina para México y América Latina, así como pensar en posibles sendas de paz. Con tales miras, hemos invitando a Teresa Santiago y a Marilú Martínez Fisher a pensar estas cosas. Dialógica reproduce su conversación en torno a la filosofía de Kant sobre la paz perpetua. Parece más pertinente que nunca.

No lejos de estas coordenadas, en otra tensión entre lo ético y lo político, la sección Estudios comienza replanteando los conceptos de *inmigrante* y *frontera*. Siguiendo a Alfred Schutz, Canela y Rincón critican las convenciones alrededor

de estas nociones, recordando que, antes que una masa estadística anónima, los inmigrantes son personas.

A continuación, Rocío Cázares expone la recreación que hace Quinn de las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica y rechaza el argumento con el cual él cree oponérselos. Según él, los neo-humeanos afirman que ésta puede ser descrita como racionalidad instrumental y de ello se seguiría que el uso eficiente de la racionalidad práctica sería consecuente con la elección de fines viles. Por un lado, Cázares discute el carácter solamente instrumental de la racionalidad práctica. Por otro, llama la atención sobre las cuestiones, más amplias, de los fines y de cuál sea el bien del agente moral.

Más adelante, Dobre puntualiza la recepción, en la obra de Kierkegaard, tanto del Romanticismo como de la obra de Schleiermacher. Dobre argumenta que la filosofía de la subjetividad, tan característica del danés, le debe más a Schleiermacher que, como defienden los comentaristas, a Hegel. A continuación, Jerade expone la ontología de la vulnerabilidad, concebida por Judith Butler en diálogo con Lévinas y ante los atentados del 11S o los crímenes de Estado, como los cometidos en Guantánamo o los que aún permanecen sin esclarecer, de los 43 de Ayotzinapa. Butler se mide con la cuestión de Antígona al hablar sobre las políticas del duelo y su tensión con la ética: considera las vidas incómodas, rechazadas, ¿mas acaso no dignas de duelo? Finalmente, Sánchez Soberano argumenta el mundo de la vida natural como principio de la reflexión filosófica en la fenomenología de Husserl.

Nuestro amigo Jean Robert, marcando el rumbo de la conversión ecológica, se adelantó algunas décadas a la Cumbre de París que se reunió en 2015 para pactar la transición a energías alternativas como medida de urgencia para detener el calentamiento global. En la sección Coloquio, reproducimos una conversación con Jean Robert. En ella, nos cuenta sobre su encuentro con Iván Illich, de quien sería

gran amigo y muy cercano colaborador, y de las inquietudes que compartió con él. Primero, nos habla sobre la proporción y sobre su rompimiento, en el concurso de los sentidos para la percepción del mundo. A continuación, pasa revista de la desmesura de los sueños industriales del progreso infinito y de cómo rompen con los dominios convivenciales.

A su juicio, es importante contener las ambiciones fáusticas de la ciencia, la tecnología y las instituciones contemporáneas y repensar el mundo. Nos invita a hacerlo parados sobre nuestro propios pies y mirándonos a los ojos. Nos invita a imaginar las ciudades como atmósferas propicias de las relaciones solidarias entre los hijos de una misma matriz, a los ciudadanos como correponsables los unos de los otros. Acaso construyéramos otras ciudades si consideráramos que somos guardianes de nuestros hermanos. En ese sentido, rastrea la peculiar *hybris* moderna en la desencarnación de la caridad y discute el *mysterium iniquitatis*, haciendo un repaso de la obra de Illich.

En las reseñas, José Alfonso Villa Sánchez nos habla de la tarea metafísica en la construcción del cosmopolitismo. Es la invitación a un estudio monográfico de la obra de Bernard Lonergan en el que se señalan los límites y los alcances de la Modernidad, vistos desde la particularización de la razón y la realidad que representa el abandono de la metafísica. Eduardo González Di Pierro reseña una compilación de textos, fruto de un homenaje a la obra y el pensamiento de Luis Villoro. Queda manifiesto el influjo de la obra del filósofo mexicano en las investigaciones de la Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo. Finalmente, Cintia Luján sostiene que leer la obra de Ortega y Gasset en clave fenomenológica, tal como se hace en el texto del filósofo español Javier San Martín que reseña, es indispensable para comprender el pensamiento del filósofo de la generación del 98, pues esto permite lanzar luz sobre la recepción de las ideas del filósofo en la filosofía española de la segunda mitad del siglo XX.

En un mundo colmado de amenazas, armas y violencia en la vida privada como en la pública, es fácil caer en la tentación de pensar que la mejor manera de enfrentar la violencia es con una violencia mayor. El peligro de caer como en un tobogán en la espiral de la violencia es, entonces, inquietante; en esta lógica es inevitable la guerra y, al final, una paz impuesta por el argumento disuasivo de una amenaza mayor, que sería sólo un breve paréntesis antes de otro episodio de guerra.

Desde antiguo sabemos que la paz es fruto de la justicia (*opus iustitiae pax*), y que la sola justicia no se sostiene sin perdón y misericordia (*summum ius summa iniuria*). La paz es difícil y exige magnanimidad, generosidad, es decir: amor. La razón abstracta sólo exige que se pague el daño, que se restituya la igualdad, es decir: que el otro pague lo que debe. Pero, para lograr la paz, no basta que el otro pague. Se requiere el perdón. Pagar por el otro lo que él ya no puede resarcir. Tal vez porque su deuda sea impagable. El perdón supera al don inicial, destruido por la violencia. Sin caer en sentimentalismos ingenuos, es más razonable reconstruir la paz con la lógica del corazón que con la pura lógica de la razón. ¿O hay otra vía?

Centro de Investigación Social Avanzada, México

Enero de 2016

Dialógica

KANT: LA GUERRA Y EL PROGRESO MORAL

Teresa Santiago Oropeza

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México

santiagooropeza@hotmail.com

Resumen

La concepción kantiana de la guerra ha sido objeto de muchos debates porque, en principio, podría resultar contradictoria con su idea del progreso moral de la especie, dado el mandato de la razón que establece que “no debe haber guerra”. Mi argumento aquí es que una manera de entender correctamente a Kant es incorporar sus juicios sobre la guerra en su filosofía de la historia, con el fin de hacer patente cómo la guerra es un vehículo de progreso, si bien, conforme a la razón práctica, no hay manera de justificarla moralmente, a menos que vayamos en contra de nuestra propia condición de agentes morales.

Palabras clave: guerra, historia, progreso, paz perpetua.

KANT: WAR AND MORAL PROGRESS

Abstract

Kant's conception of war has been the object of many debates because, in theory, it could contradict his idea of moral progress of the species, due to the reason, that commands "there should be no war". My claim is that an accurate way of understanding Kant is to incorporate his judgment about war into his Philosophy of History, in order to explain how war is a vehicle for progress, even though, according to practical reasoning, there is not any moral way to justify it, unless we go against our own nature as moral agents.

Keywords: War, History, Progress, Perpetual Peace.

Entre los filósofos de la modernidad ilustrada, Kant le dedicó una atención especial al tema de la guerra, a pesar de no haber escrito grandes obras en torno a ésta, salvo el opúsculo *Zum ewigen Fireden*. Oriundo de una región de Europa nororiental siempre sometida a los abusos de las potencias más fuertes, para el modesto profesor de filosofía no era inusual el hecho de la guerra. Y aunque no sufrió las consecuencias de invasiones violentas —pues la ocupación rusa de Prusia propiciada por la derrota en el frente de las tropas de Federico el Grande se dio de manera bastante “pacífica”— durante su larga vida fue testigo interesado e informado de un buen número de guerras que habrían de cambiar definitivamente el rostro de Europa. Sin duda, Kant vivió el inicio de la disolución de los grandes imperios que daría lugar a las naciones modernas, por no mencionar la Revolución Francesa y la Independencia de las colonias inglesas en Norteamérica, movimientos por los que confesaba sentir gran entusiasmo.

Las diversas consideraciones de Kant en torno a la guerra han sido objeto de múltiples estudios porque, en principio, parece difícil conciliarlas.¹ En primer término, Kant concibe la guerra como la expresión más clara del estado de naturaleza en que se encuentran los Estados. Y, siguiendo de cerca a Hobbes, afirma que no sólo son las batallas efectivas, los ejercicios militares, sino la ausencia de normas que regulen el comportamiento de los Estados lo que define a la guerra. Por otra parte, al igual que sucede en el nivel de los individuos en donde el conflicto actúa como principio dinámico para construir reglas de convivencia; así, la guerra es el recurso que ha dispuesto la naturaleza para obligar a los pueblos a construir una base normativa de coexistencia. Hasta aquí, las tesis parecen conciliables. Sin embargo, es bien sabido que Kant siempre se manifestó contrario a la guerra y aunque no se le puede considerar un pacifista ingenuo, tanto en *Para la paz perpetua* como en los apartados dedicados al derecho de gentes en la *Doctrina del Derecho* de la *Metafísica de las costumbres* (1797), expresa claramente el veto de la razón práctica:

1 Para dar cuenta de esta cuestión se sugieren los siguientes textos y artículos: Bohman, J; M. Lutz-Bachman, eds. 1997; Lazos, E. 2009; “Sobre la consigna ‘Hacia la paz perpetua’”, en Muguerza, J. *et al.*, 1996, pp. 77-100; Roldán, C. 1998; Contreras-Peláez, F. J. 2007; Theis, R. 2004; Santiago, T. 2004.

“No debe haber guerra...”. Tenemos entonces, de un lado, que la guerra cumple la función de conducir a los hombres —incluso contra su voluntad— a la creación de instituciones mediante las cuales prevalezca la armonía y la paz y, por el otro, el mandato moral de no hacer la guerra. ¿Se contradice Kant?

Intentaré mostrar que no existe tal contradicción en el pensamiento kantiano, pues estamos frente a tesis que operan en diferentes niveles. De la guerra, como hecho histórico, no puede decirse que sea buena o mala desde un punto de vista moral; estas valoraciones sólo tienen sentido para las máximas de conducta. Sin duda, las guerras provocan mucho sufrimiento y destrucción, pero sólo una mente ingenua y fantasiosa podría imaginar un mundo en donde las grandes conquistas fueran el producto del consenso y la armonía. La diversidad de culturas, lenguaje y religiones llevan al enfrentamiento, pero al mismo tiempo *de ahí* surgen los posibles acuerdos y la superación racional de la violencia y el conflicto. Así pues, Kant concibe la guerra como algo *natural* en el nivel de la experiencia histórica de los pueblos, pero, desde otro ángulo, muestra cómo la razón práctica nos lleva a formular, necesariamente, la máxima que la prohíbe, porque, de no hacerlo, estaríamos yendo en contra de nuestra propia condición de seres racionales con un destino moral que cumplir. La humanidad no puede dejarse llevar únicamente por su naturaleza conflictiva; puesto que tiene la capacidad para darse principios y normas de conducta, tiene la obligación de actuar en concordancia con éstos.

Para mostrar la solidez de este argumento —el que sustenta la conclusión de que no hay inconsistencia en Kant—, debemos entonces volver nuestra atención a los principios de la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784),² para mostrar la función que cumple la guerra en el desarrollo de las instituciones, y de ahí pasar a su texto clave, el opúsculo *Para la paz perpetua* (1795),³ para abordar los argumentos a favor de la superación del estado de guerra y el fin de la paz. Esto es, tenemos que empezar por su *filosofía de la*

2 En adelante: *Idea*.

3 En adelante: *Para la paz*.

historia, en la medida en que es la historia “el vehículo del progreso” (Yovel, 1989: p. 125).

La *Idea* es una obra en la cual Kant se propone formular una ‘idea’, esto es, un concepto de razón por medio del cual podamos pensar la historia y darle un sentido al aparentemente caótico panorama de las “manifestaciones *fenoménicas*” de nuestra libertad. Se trata de pensar la historia a través de un “como si”, es decir, Kant no intenta formular una hipótesis de tipo científico ni, desde luego, formular predicciones sobre el futuro de la especie; tan sólo formular una hipótesis filosófica que, al ser puesta a funcionar, nos puede revelar cuáles serían las condiciones a ser cumplidas para que podamos vislumbrar un progreso de la especie hacia los fines más altos.

Expresado en nueve principios, el hilo conductor de la *Idea* sería el siguiente: partiendo de las capacidades que la naturaleza ha puesto en los seres humanos (principios 1 al 3), que no siempre operan en el sentido correcto, éstos deben sobreponerse al conflicto al que son arrastrados por la “insociable sociabilidad” (principio 4) y construir instituciones que gradualmente los lleven a alejarse del estado de naturaleza —del cual la guerra es una clara manifestación (principio 7)— para regirse conforme a una constitución civil (principios 5 y 6) y, eventualmente, una sociedad cosmopolita (principios 8-9).

Detengámonos por lo pronto en el principio 4 porque tiene enorme trascendencia para nuestros propósitos. En él, Kant acuña el término “insociable sociabilidad” intentando dar cuenta de la inclinación de los hombres “a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla” (Kant, 1985: p. 46). Es decir, por una parte, tenemos una inclinación natural a unirnos y cooperar porque sólo de esa manera podemos aprovechar al máximo nuestras capacidades; pero, por otro lado, hay en nosotros una fuerte tendencia al aislamiento, esto es, a querer imponer nuestra voluntad a los otros. Ahora bien, la *insociable sociabilidad* funciona como una “resistencia” a la pereza y es la fuerza que nos impulsa y obliga a hacer cosas, así sea buscar honores y riquezas, pero en esa búsqueda iremos construyendo, mediante más fracasos que éxitos, cultura, y, “de este modo, también la

coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un tono *moral*” (1985: p. 47).

Dicha coincidencia a formar sociedad cuyo resultado es, primeramente, una constitución civil es, según el principio 6 de la *Idea*, el problema más difícil y al que más tardíamente se le encontrará solución, pues se trata de conciliar la más amplia libertad, con la estricta observancia de los límites que impone la ley. Es en la explicación de este principio donde Kant manifiesta su poco halagadora opinión del ser humano: “en una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho” (1985: p. 51) y su idea de que siempre necesita de un “señor”, es decir, de un amo, porque de otra manera tiende a abusar y a burlar cualquier límite por conseguir lo que su capricho le demanda.

Más allá de la semejanza con Hobbes, es importante resaltar la novedad del planteamiento kantiano, un *gradualismo* que ya no habrá de abandonar en sus obras tardías. Puesto que la tarea ya descrita es la más difícil y su solución perfecta (esto es, la república ideal) es imposible; sólo podemos aspirar a alcanzar “la aproximación a esa idea” y esto está indicado también por las condiciones que tendrían que darse en el logro de esa meta: *conceptos correctos*, una *experiencia muy grande* y “sobre todo *buena voluntad* dispuesta a aceptarla”; estos factores “pueden muy difícilmente juntarse... y luego de muchos intentos en vano” (1985: p. 51). En efecto, Kant estaba muy consciente de que la instauración de un Estado u orden civil republicano es el producto de un largo y penoso proceso y no el resultado de un “voluntarismo” iluminado. Se pueden tener los conceptos claros de qué es a lo que se aspira; pero éstos no sirven si no hay la suficiente experiencia para llevarlos a la práctica; y, además, se requiere de la voluntad para aceptar las condiciones de un orden en el cual se impondrán límites a la libertad natural. Conciliar estos tres factores es, como bien dice Kant, muy difícil, y si se consigue, será sólo después de muchos fracasos.

El principio 7 de la *Idea* es, a mi juicio, el primer paso dado por Kant para solucionar la “paradoja” de Hobbes,⁴ a saber: la solución al

4 Ver: SANTIAGO, T, 2010.

problema del conflicto y la violencia en el nivel de los individuos se traslada al ámbito de los Estados (los poderosos leviatanes). Dice a la letra: “El problema de la instauración de una constitución civil perfecta depende del problema de una relación exterior legal entre los Estados, y no se puede resolver sin éste último”. Y en seguida agrega: “¿De qué sirve trabajar por una constitución civil legal para los hombres como individuos, es decir por el ordenamiento de una república?” (1985: p. 52). Recordemos que el autor del *Leviatán* no abordó el tema de cómo resolver el estado de guerra entre los leviatanes. Para él, esta situación “natural” no representaba un peligro tan grande como el de la anarquía interna o doméstica. Es el equilibrio de fuerzas, finalmente, el que se impone en el ámbito internacional, algunas veces roto por las guerras activas. Pero Kant no es de la misma opinión, considera que los dos ámbitos de competencia política están irremediabilmente ligados. No se puede pensar en solucionar el problema del orden interno, sin pensar también en la manera de conseguir el orden interestatal. De ahí que el ginebrino recomendara preservar el tamaño de las repúblicas y resistir las inclinaciones imperialistas. Una república pequeña, independiente y virtuosa (*i.e.*, es decir, surgida de un contrato social en el cual la soberanía descansa en la voluntad general), no tiene ninguna razón para hacer la guerra. La guerra es una forma de posicionarse de los Estados, pero esto puede cambiar, si se cambian las condiciones que la hacen posible:

Aunque esta idea parece una divagación calenturienta y haya sido tomada a broma por el abate de Saint-Pierre o Rousseau (quizás porque creyeron en su ejecución inminente), no por eso deja de ser la única salida ineludible de la necesidad en que se colocan mutuamente los hombres y que forzará a los Estados a tomar la resolución... que también el individuo adopta tan a desgana, a saber: renunciar a su libertad brutal y buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal (1985: p. 53).

En efecto, las distintas guerras son vistas por el autor de *Para la paz perpetua* como los “intentos” por conseguir una salida al estado de naturaleza; son los efectos negativos de la guerra los que actúan

como principal motivación e impulso para erradicarla, con el fin de construir una sociedad pacífica.

Como mero ejercicio para apuntalar su propuesta de una unión de pueblos (*Foedus amphictyonum*), Kant ensaya otras posibilidades: podríamos esperar que por “confluencia epicúrea” de causas eficientes, los Estados, al igual que las partículas de la materia, terminen, mediante sus choques accidentales, formando ese ordenamiento. Podríamos también pensar que nos dirigimos ascendentemente “desde el grado inferior de la animalidad hasta el grado supremo de humanidad” por nuestro propio “arte”; o bien, lo contrario, que nada podemos hacer contra un “fatalismo” consistente en que todas las acciones realizadas no pueden impedir nuestro destino: “un infierno de males en que sean aniquilados por una bárbara devastación... todos los progresos de la cultura logrados hasta el momento” (1985: pp. 54-55).

Entre el determinismo (optimista/fatalista) y la hipótesis “casualista”, Kant opta por una salida que combina la necesidad de la agencia humana para cambiar el estado de cosas, con rasgos de un providencialismo naturalista (que podría tener origen religioso): nada puede conseguirse sin la acción propositiva de los seres humanos, pero aun si sus intenciones difieren de esos fines, o bien, si equivoca las rutas, la naturaleza se encargará de forzarlos a lograr las metas. Y agrega una reflexión más: la naturaleza no pudo haber proyectado fines sólo para una parte y no para el conjunto de la actividad humana. Si hemos aceptado que el estado de naturaleza, en el cual prevalece la insociable sociabilidad, lleva a la creación del orden civil, aplicando la misma lógica, el estado de barbarie que priva entre los Estados debe conducir a un orden que ahora abarque a esos entes políticos. Pero esta meta está aún muy lejana. “Antes de avanzar este último paso (es decir, la unión de Estados), casi a la mitad de la construcción, soporta la naturaleza humana los males más duros, bajo la apariencia del bienestar exterior” (1985: p. 56). Como antes Rousseau,⁵ Kant piensa que el progreso de la humanidad ha sido

⁵ Véase la crítica de Rousseau a las costumbres y vanaglorias de su tiempo en el “Discurso sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres” (1750).

meramente exterior, no ha venido acompañado de un progreso en el aspecto moral:

Nos hemos *cultivado* en alto grado mediante el arte y la ciencia. Nos hemos civilizado hasta el extremo en toda clase de decoros sociales. Pero falta todavía mucho para tenernos por *moralizados* (1985: p. 56).

En este mismo tono, Kant asegura que mientras los Estados estén más ocupados en sus afanes expansionistas, obstaculizando con ello el perfeccionamiento interior de los individuos, no puede esperarse ningún cambio en el panorama de las relaciones interestatales.

Llegados a este punto, podemos constatar que la concepción de la guerra de Kant posee cierta complejidad, mayor quizás que la de Hobbes o el mismo Rousseau. Al igual que el primero, considera natural la guerra entre los entes políticos, así lo afirma en *Para la paz perpetua*: “Los pueblos, en cuanto Estados, pueden considerarse como individuos que, en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas), se perjudican por su coexistencia...” (1999: 319), pero le confiere un papel “relevante” en la historia, el mismo que le concede a la *insociable sociabilidad*. Para Kant, las instituciones jurídicas son la salida racional frente a la ineficacia *per se* de la violencia y la guerra. Por más que los hombres se empeñen en seguir ese camino, ésta, por sí misma, es impotente. Su capacidad es meramente combativa. Son los efectos de esa recurrencia al combate y sus posibles efectos los que llevan al hombre a buscar caminos distintos para resolver las pugnas. No es entonces la lucidez del género humano, sino el agotamiento, la desesperanza, el ingente costo en vidas y recursos lo que llevará, en todo caso, a la construcción de la paz.

Por otra parte, Kant aprovecha las enseñanzas de Rousseau en el sentido de no confiar en los supuestos avances de la humanidad y su técnica. No es con mejores armas que se llegará al fin de las guerras, se requiere de un progreso sustancial en el aspecto moral del ser humano, si bien, primero, tendrán que darse pasos en el sentido de crear instituciones políticas, tales como una constitución republicana

que garantice la paz. Al adoptar esta visión de las cosas, lo que Kant nos propone es lo siguiente: lo que hay es el conflicto, la violencia, la guerra. Podemos seguir alimentando el militarismo de los Estados, pero tarde o temprano el hombre tendrá que salir de “este caótico atolladero de las actuales relaciones estatales” (1985: p. 57). En el ensayo “Contra Moses Mendelssohn”,⁶ encontramos la siguiente afirmación que reafirma los conceptos expresados en la *Idea*:

Así como la general violencia, y la necesidad resultante de ella, terminaron haciendo que un pueblo decidiese someterse a la coacción... someterse a leyes públicas e ingresar en una constitución *civil*, también la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan una y otra vez de menguarse o sojuzgarse entre sí ha de llevarlos finalmente incluso contra su voluntad, a ingresar a una constitución *cosmopolita*... (2000: p. 56).

Es importante notar que aquí el ideal kantiano tiene la forma de una *constitución cosmopolita* que no constituye una comunidad bajo el mando de un jefe, “sino un estado jurídico de *federación* conforme a un *derecho de gentes* concertado en común” (2000: p. 56). De manera que el ideal cosmopolita admite varias lecturas: puede verse como un “estado cosmopolita universal” (en la *Idea*) que sugiere un fin último quizás inalcanzable y, en otras ocasiones, está ligado a la constitución de un derecho de gentes, siendo parte de un derecho internacional (que no incluya un derecho de guerra o *ius ad bellum*) que, a su vez, sería tan sólo una aproximación a un ideal más alto. Incluso en *La religión dentro de los meros límites de la razón*,⁷ sin mencionar la palabra “cosmopolita”, Kant habla de una república mundial

6 En: “Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría pero no sirve para la práctica”, de 1793, disponible en *Teoría y práctica* (Kant, 2000).

7 “...de modo que el *qualismo filosófico*, que espera en un estado de paz perpetua fundada en una liga de pueblos como república mundial, tanto como el teológico, que espera el completo mejoramiento moral de todo el género humano, es universalmente objeto de burla como fanatismo” (1995: pp. 43-44).

como la base o condición de una paz perpetua y del progreso moral, pero sin adelantar cuál sería su forma específica y sus atribuciones.

La idea de república de pueblos fundada en el derecho de gentes, así como la constitución cosmopolita de *Sobre el tópico...*, son temas nuevamente en *Para la paz perpetua*. Además, Kant se detiene por primera vez en ofrecer las condiciones previas que habrían de darse para pensar en un proyecto de paz posible. Veamos.

Quizás habría que empezar por decir que para el filósofo prusiano, los Estados son personas morales, *conditio sine qua non* para que puedan hacerse responsables de sus actos y decisiones. Esto es indispensable para que pueda darse cualquier intento de construir un derecho interestatal. Pero, además, se requiere de un esfuerzo conjunto de los pueblos para abandonar el estado de naturaleza. Aunque definible en términos de la libertad salvaje que ahí impera, el estado de naturaleza no es un estado vacío porque en él se ejerce un “derecho” a usar la fuerza en caso de amenaza o provocación abierta. De lo que carece, en todo caso, es de un árbitro imparcial o un juez que pueda decidir acerca de la justicia de los actos. Esto es importante porque, de acuerdo con Kant, algunos filósofos, como Grocio y Vattel, cuando hablan de “derecho de guerra”, lo que pretenden es convertir en derecho público el derecho de fuerza, propio del estado de naturaleza. En contraste, lo que Kant presenta, tanto en *Para la paz...*, como en la Doctrina del derecho de *La Metafísica de las costumbres*, es una propuesta de derecho de gentes que gradualmente lleve a la eliminación del recurso bélico.

En este sentido, el objetivo de los *artículos preliminares* de *Para la paz...* es ir cerrando el espacio a la ley natural que legitima la guerra y, al mismo tiempo, instaurar la confianza entre los Estados que, de origen, se ven como enemigos potenciales. Son “preliminares” justamente porque sirven de antesala a las condiciones de la paz perpetua: el primero refiere a que ningún tratado de paz debe ir acompañado de una “reserva secreta” sobre motivos para emprender una guerra futura; el segundo prohíbe la anexión, compra, herencia o cambio de un Estado independiente por otro; en el tercero se plantea la proyección futura de eliminar paulatinamente los ejércitos; el cuarto prohíbe la emisión de deuda pública en relación con

la política; el quinto es el principio de no intervención en los asuntos internos de los Estados; el sexto contiene algunos de los principios del *ius in bellum* o reglas de la guerra; por ejemplo, prohíbe el uso de espías y envenenadores por considerarlas “estrategias deshonorosas” (1999: pp. 308-11). Estos principios están pensados como condiciones indispensables para construir una base de confianza entre los Estados que permita avanzar en el camino de la paz. Debe quedar claro entonces que, aun cumpliéndose esos principios, no se alcanza la paz, sino tan sólo un primer intento genuino por dirigirse hacia ese objetivo.

Vayamos a los *artículos definitivos*. En el primero, Kant se ocupa de formular cuáles son las condiciones de la paz perpetua, reafirma la tesis ya planteada en la *Idea* de que los pueblos tienen que pactar para constituirse en Estados republicanos, pues considera mucho más difícil que los Estados ordenados conforme a una constitución que garantice la mayor libertad con el mejor cumplimiento de las leyes se hagan mutuamente la guerra.

El segundo artículo es quizá el que mayor complejidad presenta para una interpretación correcta y, por ende, el que más controversia filosófica plantea. Su tema es *el cómo* de la *construcción* de la paz, y es ahí en donde Kant parece dudar entre dos modelos:⁸ por una parte se da cuenta de que el derecho de gentes tiene que estar fundado en una confederación de Estados libres, pero cuando llega el momento de definir las características que, consecuentes con la lógica del modelo, debería poseer dicha confederación, parece imponerse la visión realista del filósofo, a saber: que el estado natural entre los Estados no es el de la paz, sino el de la guerra, que éstos se comportan como salvajes sin contención alguna, a pesar de decirse pueblos civilizados. Que los príncipes hacen la guerra casi por deporte y que

8 La bibliografía sobre este segundo principio es muy extensa, pero sin duda son imprescindibles los estudios contenidos en la compilación de BOHMAN, 1997, de la que destaca el texto “Kant’s *Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years’ Hindsight*”, en donde Jürgen Habermas plantea la dificultad teórica a la que Kant se enfrentó para decidir cuál era el modelo ideal para construir la paz. Otra compilación con motivo de los 200 años de *Para la paz perpetua* es la de Laberge, Pierre *et al.*, 1997. Un texto reciente es el de Louis-Philippe Hogson: “Realizing external freedom: the kantian argument for a world state” en Ellis, Elizabeth, ed. 2012.

en las conquistas no toman en cuenta el daño que hacen a los pueblos así sometidos, etcétera, de aquí que:

...los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) tendrían que apresurarse a salir cuanto antes de este estado infame: sin embargo, cada *Estado* sitúa más bien su majestad... precisamente en no estar sometido a ninguna fuerza legal externa y el lustre del jefe de Estado consiste en que, sin exponerse él a peligro alguno, hay varios miles a sus órdenes, dispuestos a sacrificarse por un asunto que no les afecta... (1999: p. 320).

Así, ante la dificultad que plantea la realidad misma y, por otro lado, el imperativo de la razón que manda a construir la paz, la propuesta tendría que ser la formación de un *Estado* de sociedades o pueblos (*Völkerstaat*), un *civitas gentium*, que creciera sin cesar hasta incorporar a todos los pueblos del planeta. “Pero esto que es justo la tesis, es rechazada por hipótesis, y parece inevitable contentarse con el sucedáneo (*ersatz*), sin contenido positivo, una alianza donde el único propósito será poner fin a la guerra, alianza permanente sin cesar de crecer, pero que se muestra frágil...” (Ferrari: 1997). En efecto, a final de cuentas, el segundo artículo definitivo queda reducido a un pacto de no agresión (similar a la alianza por la paz que propone en el derecho de gentes de *La Metafísica de las Costumbres*). Nuevamente una prohibición, más que un artículo con contenido positivo. ¿Cómo explicar este retraimiento de la propuesta kantiana?

Kant no quiere caer en la ingenuidad de un Saint-Pierre, ni tampoco en el realismo cínico de quienes se conforman con un derecho de guerra pero, al mismo tiempo, se consuelan pensando en que algún día se hará la paz (Grocio, Vatell y Puffendorf):

Considerado el derecho de gentes como un derecho *para* la guerra, no se puede pensar, a decir verdad, nada en absoluto... debería entenderse pues, que a los hombres que así opinan les sucede lo justo si se aniquilan entre sí y hallan la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia con sus causantes (1999: p. 323).

Kant sabe de la renuencia de los soberanos a cualquier intento de sujetarse a los constreñimientos externos impuestos por una posible legislación interestatal. No obstante, para él sí existe la posibilidad de construir una normatividad, si no en la forma de una constitución, sí en la de una confederación, pues tampoco podía renunciar al ideal de la paz. Ahora bien, si los Estados se niegan a entregar su libertad salvaje para formar un *Estado de pueblos*, la única manera de detener la “corriente de odios e injusticias” es a través de una federación de Estados libres a la cual tendrían que irse agregando voluntariamente las naciones. El derecho internacional, como derecho de gentes público que no sólo vigile, sino también sancione, tendrá que surgir una vez que los Estados hayan interiorizado las reglas de convivencia entre ellos y sólo para consolidar la paz, esto es, cuando podamos decir que vivimos en tiempos de una verdadera ilustración:

¿Estaban a las puertas de la confederación que asegurase la paz perpetua? No necesariamente, pero esa no era la preocupación de quien advierte que el estado de guerra es la destrucción y la paz debe ser instaurada. La confederación de Estados de los pueblos era un horizonte necesario (Piqueras, 2014: p. 99).

Si el modelo de la confederación de pueblos libres de Kant nos deja insatisfechos, no puede decirse lo mismo de la idea que desarrolla en el tercer artículo definitivo que, si bien restringe la ley cosmopolita a condiciones de hospitalidad universal y no a una *ley universal*, ésta pretende, y de aquí su novedad y vigencia,⁹ garantizar un marco de justicia que responda a la concepción de la persona humana como poseedora de dignidad y de autonomía y, por ende, establecer la necesidad del respeto a los derechos fundamentales que pertenecen universalmente a todo ser racional.

En efecto, Kant se refiere en primer término al derecho de hospitalidad, a través del cual intenta mostrar, más que los alcances

9 Son innumerables las formas en las que el cosmopolitismo kantiano ha inspirado a filósofos y juristas desde que se dio a conocer el opúsculo *Zum ewigen Frieden*, pero más aún en las últimas décadas, en gran medida debido a las cada vez más frecuentes violaciones a los derechos elementales de las personas. Véase: Benhabib, S. 2004.

de ese derecho, sus limitaciones: se trata de un derecho de extranjeros cuyas fronteras no deben extenderse más allá de “intentar” un tráfico comercial y humano. El argumento está apoyado, curiosamente, en consideraciones de orden empírico acerca de las características geográficas y climatológicas del planeta, las que obligan a los hombres a concentrarse sólo en algunas regiones y, por ello, a competir para ganar zonas más apropiadas para el cultivo y el comercio. Con estas observaciones, Kant pretende hacernos ver que, en principio, cualquiera podría reclamar su derecho a establecerse y beneficiarse de esas “regiones sin dueño”, se trata de un derecho a la superficie “que pertenece conjuntamente a la especie humana” (1999: p. 325). No obstante, ese derecho tiene límites cuando esas regiones han sido previamente ocupadas, como en el caso de los territorios americanos conquistados por los europeos. Esas regiones, con sus habitantes,

...eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada... introdujeron tropas extranjeras... y con las tropas extranjeras la opresión a los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambruna, rebelión, perfidia y cuanto figure en la letanía de todos los males que afligen al género humano (1999: p. 325).

Es claro entonces que, para Kant, el derecho cosmopolita va dirigido a evitar el abuso de las potencias sobre pueblos menos desarrollados pero en posesión de riquezas naturales y, con ello, marca distancia respecto de otros teóricos que, como Grocio y Gentili, defendieron el derecho de posesión de tierras “ociosas”. El filósofo prusiano entendió muy bien que es imposible frenar el tránsito e intercambio humano en el planeta y que, por lo tanto, un derecho cosmopolita debe establecer leyes universales mediante las cuales el comercio entre los pueblos no sea pretexto para someter a otros. El ideal que Kant proyecta del cosmopolitismo no tiene que ver con suprimir las fronteras nacionales, sino hacer del mundo una sola comunidad en términos del respeto y la justicia. Si el comercio y la cultura

pueden extenderse a todos los rincones del planeta, es posible pensar que en los principios básicos de justicia tampoco hubiese barreras:

...la idea de un derecho cosmopolita no es un modo fantástico ni extravagante, de representación del derecho, sino una compleción necesaria del código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, y que favorece la paz perpetua, al constituirse en condición para la continua aproximación a ella (1999: p. 327).

El ideal cosmopolita se convierte así en el ideal en el cual tendrían que cumplirse y garantizarse, por lo menos, dos cuestiones fundamentales: la condición de *ciudadano* para cualquier persona, en cualquier lugar del planeta y, por lo tanto, el ser sujeto de los llamados ahora “derechos fundamentales”. Ligado al anterior, la idea kantiana de que la dignidad humana es un valor inapelable e irreductible a condiciones geográficas. Si bien, este logro es tan sólo el fundamento y no la normatividad misma, sería suficiente para garantizar condiciones de justicia y equidad para los habitantes del planeta más allá de su nacionalidad, condición económica, creencia religiosa, filiación política, etc. En pocas palabras, el ideal de igualdad por el que tanto abogara el propio Rousseau. En Kant, el ideal cosmopolita, como el del reino de fines o la comunidad ética, son las ideas regulativas que la propia razón práctica concibe con el propósito de dar sentido a las acciones que tienen como finalidad la transformación de una realidad que nos parece insatisfactoria y su cumplimiento es una exigencia de la razón pura, al igual que lo es la formación de sociedades civiles que administren el derecho.

Una vez que Kant ha expuesto los artículos definitivos para la paz, se ocupa de investigar qué garantía puede darse para la consecución de ésta como un fin político y moral de la especie. Encontramos la respuesta en el *Suplemento primero*. Si bien es cierto que sin los artículos preliminares y los definitivos la paz no puede alcanzarse, se requiere de condiciones favorables que lleven a ese fin no por mera voluntad de los hombres, sino porque hacia allá los encamina la *providencia* (naturaleza o destino) a través de ciertos mecanismos

dispuestos por ella, y aclara: “Cuando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo... sino que ella misma lo hace querámoslo nosotros o no...” (1999: pp. 332-33). Así, la naturaleza se sirve de los siguientes mecanismos para lograr sus fines: I) nuevamente la guerra aparece como una fuerza que obliga a los hombres a pactar y a construir instituciones, en suma, a buscar una salida racional al conflicto (de aquí el famoso *dictum* kantiano según el cual el reto de construir un Estado es resoluble hasta para un pueblo de demonios, “mientras estos sean racionales”; II) las diferencias en los lenguajes y la religión de los pueblos llevan a éstos a enemistarse pero, una vez más, el incremento de la cultura hará posible el equilibrio y la coincidencia en la paz (si no se encuentra tal coincidencia el único camino a seguir es el de la paz de los sepulcros); III) el espíritu comercial, esto es, la posibilidad de potenciar esa disposición de las comunidades de intercambiar productos. Opuesto a la guerra, el espíritu comercial lleva a construir otro tipo de relaciones entre los hombres pues los obliga a negociar, a resolver diferencias y discrepancias.

Acerca de la primera condición, esto es, la construcción de una constitución republicana, es importante recordar que Kant ha advertido en la *Idea* que éste es el problema más difícil “y el que más tardíamente resolverá la especie humana”, porque la naturaleza egoísta del hombre le lleva en primer lugar a “abusar de su libertad” (1985: p. 50) y, por ende, requiere de una voluntad ajena que lo obligue a someterse a la búsqueda de un fin común, a saber, la construcción de un orden civil bajo una constitución republicana que, para Kant, es la mejor, porque es esencialmente pacífica. ¿Cómo entender entonces la alusión a un “pueblo de demonios (racionales)”?. Sostengo que Kant emplea esta figura porque se refiere a la creación de una *comunidad jurídica*, misma que no es el producto de un pueblo “virtuoso”, sino de seres racionales (razón práctica) que ven provecho en darse un ordenamiento con base en reglas a las que deben someterse todos. Así pues, consolidar una república y, por ende, una base sólida para la paz, es un proceso largo y tortuoso que puede verse interrumpido en cualquier momento. Para la creación de una comunidad ética, de la cual habla Kant en *La religión*

dentro de los límites de la mera razón, si se requiere del progreso, no únicamente la racionalidad:

Pues en una comunidad tal todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la *moralidad* de las acciones (que es algo *interior*...) en tanto que, por el contrario, las leyes humanas públicas –lo que constituiría una comunidad jurídica– están ordenadas sólo a la *legalidad* de las acciones... y no a la moralidad (interior)... (Kant, 2009: p. 124).

La comunidad ética será, en todo caso, el último fin a ser alcanzado, incluso apunta a un fin posterior al de la paz perpetua. Pero ninguna de estas etapas puede ser suplantada o pasada por alto. Los fines morales siempre vienen después de los fines jurídicos. Así, aunque un orden civil pueda ser conquistado por el pueblo de demonios, aún queda mucho trayecto para alcanzar el fin de la paz, y mucho más para el último fin que es la comunidad ética.

Hasta aquí, Kant ha logrado desarrollar un argumento a favor de la paz perpetua que consta de un conjunto de leyes de contención, una base jurídica mínima de un derecho público internacional, condiciones normativas en distintos niveles: una constitución republicana, una federación de Estados libres y soberanos y un derecho cosmopolita; y, finalmente, una garantía que consiste en la acción de la naturaleza que dispone de los incentivos para que libremente los pueblos elijan la paz. Sin embargo, el tratado no sería completo sin la consideración de los impedimentos u obstáculos para lograr la paz. De ello se ocupa el filósofo de Königsberg en el *Suplemento segundo* y en los dos *Apéndices*. Como antesala a éstos encontramos el “Artículo secreto” dirigido a quienes pueden ejercer censura a la libertad de expresión del filósofo, y es que el contenido del suplemento y los apéndices tiene que ver con la incapacidad de los políticos de ver más allá de sus propios intereses y de guiarse por máximas que supuestamente concentran toda la sabiduría que requiere un político eficaz. También se va a ocupar Kant en estas últimas páginas de refutar la tesis (también de los políticos pragmáticos) según la cual moral y política (teoría y práctica) son incompatibles.

Ciertamente moral y política no son fácilmente compatibles. En la práctica política no es sencillo guiarse por el respeto a la ley y el derecho. Kant no intenta negar este hecho de la experiencia. Su crítica va dirigida a la pretensión de hacer de la práctica, y no de la razón, la piedra de toque para la aplicación de las normas, ignorando lo que ya ha sido juzgado por la propia razón. Se trata de un “error” que, en realidad, es mala fe.

En el segundo anexo del tratado, Kant propone la manera de resolver la discrepancia entre moral y política a través del *principio de publicidad*, el cual se contrapone a la tesis según la cual el derecho es el poder, pues gran parte del éxito del poder descansa en la *no* publicidad de sus propósitos. La fórmula trascendental del principio es la siguiente: “Son injustas todas las acciones referidas al derecho de otros hombres, cuyas máximas no soportan ser publicadas” (1999: p. 352). Se trata, así formulado, de un principio negativo porque sólo nos muestra lo injusto en relación con los otros, pero es trascendental porque toda acción conforme a derecho presupone su validez. Kant lo pone a prueba en dos casos paradigmáticos: el derecho a la rebelión y el derecho de gentes (que incluya un derecho a la guerra). Claramente, en ambos se mostraría la injusticia de las acciones: en el primero se disuelve el pacto original; en el segundo, la humanidad sería consumida por las interminables guerras.

Debemos volver ahora al ensayo *Sobre el tópico...* porque en ese texto hallamos una muestra muy clara de la defensa kantiana en contra del escepticismo moral y/o político que se puede vincular con los apéndices de *Para la paz perpetua*.

Toma como punto de partida la tesis de Mendelssohn de que no hay manera de medir si la humanidad progresa; más aún, que existen elementos, tomados de la experiencia, para sospechar que el progreso moral es una quimera, pues en algunas épocas en que parece que se ha avanzado, se constatan más tarde retrocesos en el terreno ganado. Kant defiende, contra esta forma de realismo, una postura que puede calificarse de esperanzadora y optimista, misma que encuentra respaldo en el resto de su sistema filosófico.

Recordemos que para Kant, si bien es cierto que la experiencia es una fuente indispensable de conocimiento, la razón (tanto en su

uso teórico, como práctico) no se agota en él. Entendimiento y razonamiento práctico son facultades distintas y, por ende, aunque el hombre no pueda conocer el futuro, puede, sin embargo, proyectarse hacia metas de largo alcance en las que quedan superados los impedimentos del presente, lo que tiene implicaciones fundamentales para la moralidad. La capacidad de proyectarse hacia el futuro, aunque no podamos conocerlo, resulta indispensable para modificar la realidad presente. No sabemos qué nos pueda deparar el futuro, pero éste también depende de nuestra acción como causa eficiente para modificarlo. La crítica de Kant a Mendelssohn estriba en que éste no ve que los datos de experiencia son, sin duda, una base indispensable para cualquier intento de decir algo acerca del mundo, tanto el de la naturaleza, como el humano. Pero que éste es únicamente el punto de partida. Para poder avanzar es necesario desprenderse de esa base empírica y proseguir mediante el uso de nuestra capacidad de juzgar. La experiencia no es el único dato para orientarnos en el pensamiento, como reza uno de los textos de Kant.¹⁰ Si así fuese, ni siquiera la ciencia natural sería posible. ¿Cómo explicar, por ejemplo, el razonamiento inductivo que lleva a formular leyes generales? En el caso de cómo se dan las relaciones entre los Estados, Kant —como ya hemos podido constatar— jamás adopta un punto de vista complaciente o fugado de la realidad, son innumerables sus referencias al estado anómico y de libertad salvaje en que éstos se encuentran; asimismo, hay otras tantas referencias a los horrores de la guerra y sus consecuencias. En esto es tan realista como cualquier otro teórico de esa tradición. El punto a defender es que, a pesar de los datos que arroja la experiencia, no podemos cancelar la perspectiva de un futuro mejor:

Los argumentos empíricos contra el éxito de estas resoluciones tomadas por esperanza son aquí inoperantes. Que lo que hasta ahora no se ha logrado no se ha de lograr jamás, no autoriza a desistir de un propósito técnico o pragmático (como, por ejemplo, la aviación de globos aerostáticos); menos aún de un

¹⁰ Me refiero a *¿Qué significa orientarnos en el pensamiento?*, de 1786.

propósito moral, el cual, si no se ha demostrado que su realización es imposible, constituye un deber (2000: p. 55).

Un argumento más, ahora referido al caso de la guerra y la posibilidad de una paz perpetua, lo encontramos en *La Metafísica de las costumbres*, en donde Kant avanza el siguiente razonamiento: dada una idea, hipótesis o conjetura, primero acudimos a la experiencia (o a otro tipo de contrastación) sea para probarla, sea para rechazarla pues no podemos aceptarla dogmáticamente. Ahora bien, en muchas ocasiones puede no existir la prueba, ni tampoco la refutación. En esos casos, podemos reconsiderar *no abandonar* la conjetura (evitando con ello un escepticismo infértil) y mantenerla con fines de tipo práctico (como es el caso de conjeturas que tienen que ver con el progreso de la humanidad o la posibilidad de una paz perpetua). En este caso, el resultado de mantener la hipótesis (idea), es el deber de actuar en consonancia con ella. El deber no consiste en creer en ella, sino en actuar en conformidad con ella, *como si* fuese a cumplirse. Su conclusión es el siguiente imperativo: “No debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo, ni guerra entre nosotros como Estados” (2008: p. 195).

Por nuestra parte, podemos concluir que hay un Kant realista que conoce bien la distancia existente entre esa meta intangible y la realidad siempre resistente, por lo que hay que empezar por dar tan solo pequeños pasos hacia una mejor organización del mundo. Hay también un Kant utopista que se da la libertad de concebir una serie de fines políticos y morales para la especie humana. El proyecto de paz kantiano debe inscribirse en su filosofía de la historia porque es ahí en donde, a través de la idea, adquiere sentido el discurrir de los eventos humanos que gradualmente y en distintas etapas se aproximan a fines más altos. No es pues una utopía vacua, sin aporte práctico alguno; introduce un elemento que fortalece la confianza en la posibilidad de construir un derecho cosmopolita: la naturaleza conspira disponiendo ciertas características como la redondez de la tierra y los recursos naturales que no están repartidos homogéneamente en las regiones de la misma. A los seres humanos no les queda más remedio que convivir y comerciar, por lo que tendrán

que buscar las formas de hacerlo en armonía si es que quieren prevalecer, no sólo como especie biológica, sino como la única especie capaz de desarrollar un carácter moral. Es por exigencias de la razón práctica que tenemos la obligación de comprobar, en la práctica, si esos ideales y los fines intermedios pueden ser cumplidos. Esa exigencia debe ir entonces acompañada de una esperanza sin la cual perdería toda significación. A diferencia de los “sueños” de la razón teórica, cuyos resultados son meras aporías, los de la razón práctica constituyen el motor y la directriz de nuestras acciones como sociedad y como especie.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENHABIB, S. 2004. *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa.
- BOHMAN, James, Matthias Lutz-Bachmann, eds. 1997. *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- CONTRERAS-PELÁEZ, F. J. 2007. *Kant y la guerra. Una revisión de La paz perpetua desde las preguntas actuales*. Madrid: Tirant Lo Blanch.
- ELLIS, Elizabeth, ed. 2012. *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- FERRARI, Jean. 1997. “L'Abbé de Saint Pierre, Rousseau et Kant”, en *L'Année 1975. Kant: sur la paix*, Laberge, Pierre, Guy LaFrance y Denis Dumas, eds. Paris: Vrin.
- HABERMAS, Jürgen. 1997. “Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight” en Laberge, *et al.*
- HOGSON, Louis Philippe. 2012. “Realizing External Freedom: the Kantian Argument for a World State” en Elizabeth Ellis, ed. *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, pp. 101-134.
- KANT, Immanuel. 1985. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en el texto: *Filosofía de la historia*, prólogo y trad. de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1999. *Para la paz perpetua*, incluido aquí: *En defensa de la ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, introducción de José Luis Villacañas. Barcelona: Alba.
- . 2000. *Teoría y práctica*, trad. M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, estudio preliminar Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.

- . 2008. *Metafísica de las costumbres*, trad. y notas Adela Cortina, estudio preliminar Adela Cortina. Madrid: Tecnos.
- . 2009. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad., prólogo y notas Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Tecnos.
- LABERGE, Pierre, Guy Lafrance y Denis Dumas, eds. 1997. *L'Année 1975. Kant: sur la paix*. Paris: Vrin.
- LAZOS, E. 2009. "Demonios con entendimiento. Moral y política en la filosofía práctica de Kant" en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 41. Madrid: Instituto de Filosofía, pp. 115-135.
- MUGUERZA, J; R. Aramayo, R. Roldán C., eds. 1996. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos.
- PIQUERAS, José Antonio. 2014. *El federalismo. La libertad protegida. La convivencia pactada*. Madrid: Cátedra.
- ROLDÁN, C. 1998. "Los antecedentes del proyecto kantiano sobre la paz perpetua y el escollo de la filosofía de la historia" en *Laguna. Revista de Filosofía*, núm. 5. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife: Universidad de Laguna, pp. 11-35
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2006. *Discursos*. Buenos Aires: Claridad.
- . 1982. *Escritos sobre la paz y la guerra*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- SANTIAGO, Teresa. 2004. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Barcelona: Anthropos.
- . 2010. *La paradoja de Hobbes. La construcción de la idea moderna de la guerra*. México: Conaculta.
- THEIS, R. 2004. "Kant y la esperanza en los límites de la mera razón" en *Éndoxa. Series Filosóficas*, núm. 18. Madrid: UNED, pp. 227-249.
- YOVEL, Yirmiyahu. 1989. *Kant and the Philosophy of History*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

LA GUERRA ANTE EL TRIBUNAL DE LA RAZÓN. COMENTARIO A “KANT: LA GUERRA Y EL PROGRESO MORAL”

María Guadalupe Martínez Fisher

Centro de Investigación Social Avanzada, México

marilu.martinez@cisav.org

Resumen

En este comentario al artículo de Teresa Santiago, “Kant: la guerra y el progreso moral”, defenderé que existen dos tipos de cuestiones en el discurso de Kant sobre la guerra. Por un lado, se encuentran las que refieren a la coherencia interna, es decir, sobre cuál es la función y la crítica de la guerra en su sistema de pensamiento y cómo ésta puede ser compatible con su pensamiento moral; por el otro, se encuentran las cuestiones que se refieren a los alcances de su propuesta en nuestros días y en qué medida ésta podría ayudarnos a generar nuevos marcos de normatividad para la promoción de la paz.

Palabras clave: paz, guerra, moralidad, derecho cosmopolita, Providencia, humanidad.

Recibido: 5/05/15 • Aceptado: 16/08/15

WAR BEFORE THE TRIBUNAL OF REASON.
COMMENTARY TO “KANT: WAR AND MORAL
PROGRESS”, BY TERESA SANTIAGO

Abstract

In this commentary to the article “Kant: War and Moral Progress”, by Teresa Santiago, I defend that Kant’s thought on war presents two types of issues. On one hand, there are those questions that address the internal coherence of war, that is to say, what is the role and critique of war in Kant’s thought and how it could be compatible with his Moral Philosophy. On the other hand, there are the issues that refer to the scope of the proposal in present day and to what extent it could help to generate new regulation frames for the advocacy of peace.

Keywords: Peace, War, Morality, Cosmopolitan Law, Providence, Humanity.

Si bien tengo poco o nada que replicar al artículo de Teresa Santiago, debo confesar que la lectura de su trabajo ha suscitado en mí la reflexión filosófica sobre la guerra, y esto, creo, es infinitamente más valioso que pretender resolver los problemas, de manera simplista, desde la enunciación de un listado de principios unívocos. Bien sentenció Charles Peguy en su *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana* que una gran filosofía no es la que instala la verdad definitiva, sino la que produce inquietud.

En el ámbito de lo que excede a nuestro entendimiento, por tratarse de una realidad compleja, nos enfrentamos a perplejidades ante las cuales podemos reaccionar de la manera más cómoda, es decir, *resignarnos* a una tarea sin éxito y a abandonarnos al vértigo argumentativo o más bien, a *resistirnos*, señalando los límites, sin dejar de plantear una propuesta que siempre estará en construcción a lo largo del tiempo. Me parece que los que nos encontramos aquí somos quienes nos *resistimos*; acudimos a reflexionar sobre la paz porque encontramos una realidad que nos parece insatisfactoria pero, al mismo tiempo, tenemos la esperanza de que “algo podemos hacer”. Decía Aristóteles, en su *Ética Nicomaquea*, que no se delibera sobre lo imposible (III 3, 1112 a 32-34); si hoy reflexionamos y deliberamos sobre los mejores caminos para la paz es porque, de alguna manera, los creemos posibles.

Tomo como punto de partida que me encuentro con una experta en el tema y, por ende, más que asumir el rol de quien replica, quisiera asumirme como una alumna que se considera afortunada por la oportunidad de entablar un diálogo con una maestra. Aclarado lo anterior, procederé a enlistarlas preguntas que me suscitó la lectura del texto y de las cuales me gustaría conocer la respuesta de la autora:

1. ¿En qué ámbito de racionalidad nos encontramos cuando nos referimos a los artículos preliminares y definitivos de la doctrina de la paz?
2. ¿Cuál sería el papel del juicio reflexivo en las consideraciones de la guerra y la promoción de la paz?

3. Tomando en cuenta la alusión a la acción de la Providencia en la historia como garantía de la paz, ¿cómo es ésta compatible con el principio de autonomía de la segunda crítica?
4. ¿Es posible encontrar una argumentación iusnaturalista en la fundamentación de un derecho cosmopolita?
5. ¿Es legítimo utilizar la traducción del imperativo categórico al terreno jurídico con la finalidad de generar marcos de normatividad que nos permitan alcanzar la paz?

Como se puede observar, tenemos dos tipos de cuestiones. Por un lado, se encuentran las cuestiones 1, 2 y 3 que se refieren a la función y la crítica de la guerra en el sistema de pensamiento de Kant y cómo ésta es compatible con su pensamiento moral. En un orden distinto, se encuentran las cuestiones 4 y 5 que se refieren a la actualidad de la doctrina kantiana de la paz y a en qué medida ésta nos permite generar marcos de normatividad en la presente problemática de la guerra.

Con el objetivo de fundamentar las premisas de las cuales derivan las cuestiones enlistadas anteriormente, profundizaré sobre cada una de éstas. En lo que refiere al primer tipo de inquietudes, surge la primera pregunta: ¿en qué ámbito de racionalidad nos encontramos cuando nos referimos a los artículos preliminares y definitivos de la doctrina de la paz? o, para decirlo de una manera más sencilla, ¿qué tipo de verdad se esboza en la pretensión de una doctrina de la paz?, ¿es prudencial, moral o legal?

Si analizamos los distintos lugares en los que encontramos referencia a la guerra, hallamos pasajes en los que tal parece que ésta se fundamenta en un razonamiento prudente, aunque hay otros en los que Kant parecería inclinarse más bien por una deliberación de lo que es conveniente según el tiempo propicio; como es el caso de su postura sobre la paulatina desaparición de los ejércitos permanentes y la inclusión de ciertas leyes permisivas que autorizan aplazar la ejecución de la norma sin perder de vista el fin último (Kant, 2012: p. 45). Esto era de esperarse, si tomamos en cuenta el carácter regulativo de la idea de paz perpetua; sin embargo, lo anterior también podría suponer aconsejar el retraso de la ejecución de las reformas

hasta que se dé una mejor ocasión. Esta temporalización del derecho, como dice Pereda, podría interpretarse como una invitación a convivir con la paz inmoral, opresiva y endeudada mientras que no se den las condiciones históricas adecuadas (Pereda, 1996: pp. 543-565).

Considerando lo anterior, podríamos preguntarnos si esto no supone que la noción de persona como fin último de toda naturaleza se puede diluir en el concepto de una humanidad universal y si en pro de ésta un número de personas debe instrumentalizarse o resignarse a que lleguen mejores épocas en donde las condiciones sean propicias para instaurar la verdadera paz.

Por otro lado, también es cierto que es impropio ubicar la doctrina de la paz y la guerra desde una racionalidad meramente prudencial. Si hay algo sobre lo cual podemos estar seguros dentro del pensamiento kantiano, es su interés por la moralidad. Son muchos los pasajes en los que encontramos su preocupación moral en los asuntos de la guerra y la consecución de la paz. Aquí, destacaré el Apartado sobre la discrepancia entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua (Kant, 2012: p. 95). Refiere el filósofo de Königsberg: “Si la política dice ‘Sed listos como serpientes’, la moral —añade, como condición restrictiva— ‘y sinceros como las palomas’” (2012: p. 96). Asimismo, en el contexto de la paulatina desaparición de los ejércitos, es explícito en que debe permear el criterio moral: “el ser tomados (los soldados) para matar o ser matados a cambio de sueldo parece conllevar la utilización de los hombres como meras máquinas e instrumentos en manos de otro (el Estado); este hecho no conjuga bien el derecho de la humanidad de nuestra propia persona” (2012: p. 45).

Ahora bien, pretender que es suficiente un cálculo prudente o la buena voluntad para instaurar la paz perpetua y “terminar con la guerra” es, de alguna manera, una pretensión ingenua. Ebbinghaus (1958) comenta que la paz en la tierra, por su naturaleza, no es tanto un problema ético como un problema jurídico. El filósofo de Königsberg le otorga una gran importancia al derecho y a su facultad de coacción y así establece que debe mantenerse como lo divino, cueste lo que le cueste al poder del gobernante (2012: p. 111). El estado natural del hombre es la guerra, a pesar de no comprender siempre un estallido de las hostilidades. La paz sólo es posible en un

contexto legal, es decir, requiere una constitución; a lo anterior hay que añadir que, para Kant, no se puede solucionar el orden interno del Estado sin pensar la manera de conseguir el orden interestatal.

Una lectura atenta, no fragmentaria, del sistema de pensamiento kantiano nos impide reducir la perspectiva de este filósofo a un solo aspecto. No es preciso interpretarlo como un ingenuo pacifista o como un promotor del absoluto moral de la no violencia, ni tampoco como un pragmático realista que tan sólo recurre a la prudencia para el cálculo de lo conveniente. Sin embargo, por más que no queramos hacer “una reducción arbitraria”, es importante buscar una respuesta para hacerle justicia al pensamiento de uno de los más grandes filósofos de la historia y develar los matices que se encuentran en su concepción de la guerra y la paz.

Podemos decir que lo que hizo que Kant promoviera la paz como ideal regulativo y que, al mismo tiempo, profesara entusiasmo por algunas guerras como la Independencia de las colonias inglesas en Norteamérica y la Revolución Francesa, fue que, a su juicio, éstas favorecieron el progreso moral del género humano. En el caso específico de la Revolución Francesa, Kant la describe como un acontecimiento que prueba la tendencia moral del género humano:

La revolución de un pueblo plétórico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano (2003: p. 160).

El tipo de causa que Kant admira en la Revolución Francesa, es de índole moral, en ésta confluyen dos aspectos: en primer lugar, el del

derecho: un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para otorgarse a sí mismo la constitución civil que le parezca conveniente. En segundo lugar, el del fin (que, al mismo tiempo, es deber): la constitución de un pueblo únicamente será en sí conforme al derecho y moralmente buena si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, que es fuente de todo mal y de toda corrupción de costumbres.

Teresa Santiago recomienda tomar en cuenta el texto *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. La *Idea* es una obra en la cual Kant se propone formular una 'idea', esto es, un concepto de razón, por medio del cual podamos pensar la historia y darle un sentido al aparentemente caótico panorama de las "manifestaciones fenoménicas" de nuestra libertad. Nos pide que nos detengamos a reflexionar en el principio cuarto, que es en el que Kant alude al antagonismo o "insociable sociabilidad" como medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones.

El filósofo de Königsberg acuña el término "insociable sociabilidad" intentando dar cuenta de la inclinación de los hombres "a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla" (2006: p. 78). Es decir, por una parte, tenemos una inclinación natural a unirnos y cooperar porque solamente de esa manera podemos aprovechar al máximo nuestras capacidades; pero, por otro lado, hay en nosotros una fuerte tendencia al aislamiento, esto es, a querer imponer nuestra voluntad a los otros. Ahora bien, la "insociable sociabilidad" funciona como una "resistencia" a la pereza y es al mismo tiempo, la fuerza que nos impulsa y obliga a realizar acciones, así sea buscar honores y riquezas, pero en esa búsqueda iremos construyendo, mediante más fracasos que éxitos, cultura y "de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un tono moral" (2006: p. 79).

Expone Teresa Santiago que, aunque parezca contradictorio, las distintas guerras son vistas por el autor de *Para la paz perpetua*, como los "intentos" por conseguir una salida del estado de naturaleza; son los efectos negativos de la guerra los que actúan como principal motivación e impulso para erradicarla con el fin de construir una

sociedad pacífica. Si esto es así, podríamos decir que algunas guerras pueden tener una función dentro del progreso de la humanidad, sin embargo, no es del todo claro cuáles serían las que sí contribuyen a ello.

Algunos autores han señalado que para resolver las dificultades referentes a la aplicación de normas, reglas o leyes a casos individuales, como sería en el caso de la guerra y la promoción de la paz, es necesario leer la ética kantiana enfatizando las máximas más que en los comportamientos, y entender el juicio moral como juicio reflexivo. De esta forma, se ofrece un camino viable para ayudar a solucionar conflictos referentes a situaciones concretas de acción, o bien, a tipos concretos de acción (Granja, 2008: pp. 107-144).

Tomando en cuenta la interpretación anterior, surge la siguiente pregunta: ¿podríamos decir que la cuestión sobre cuáles son las guerras que sí pueden contribuir al progreso de la humanidad supone un juicio reflexivo?, si es así ¿cuál sería el papel de éste? Me parece que incluir la alusión al juicio reflexivo podría ayudarnos a comprender que lo que condena Kant no es la guerra en sí misma, sino las máximas por la que se llega a ésta.¹

Debemos señalar que la “insociable sociabilidad” no es producto del ser humano; más bien, es la descripción de lo que es, y es por esta característica que podemos decir que la guerra y el conflicto ocupan un lugar protagónico como un mecanismo que impulsa el sentido de la historia hacia ciertos fines, uno de los cuales es la paz definitiva. Este mecanismo del progreso de la humanidad no es ciego, sino que incluye la acción de la Providencia, como lo expone Kant en el apartado *De la garantía de la paz perpetua*. Ésta, a través de distintos mecanismos, como lo comenta Teresa Santiago, es la que garantiza la consecución de la paz como un fin político y moral de la especie. De estas consideraciones, surge la tercera pregunta: ¿cómo es compatible la acción de la Providencia con el principio de autonomía de la segunda crítica? Aun si respondiéramos que la

¹ Esto también le daría sentido a algunos párrafos de la *Crítica del juicio*, en los que Kant describe algunas guerras no sólo como necesarias, sino incluso, como sublimes (2007: p. 183).

Providencia actúa en la especie y no en el individuo, ¿cómo sería posible que ésta actuara en la consecución de los fines de la especie, sin determinar de manera heterónoma al individuo?

Respecto al segundo tipo de cuestiones, me refiero a las que me invitaron a reflexionar sobre la actualidad de la doctrina kantiana de la paz; me gustaría proponer la cuestión sobre lo que podemos llamar la “renovada concepción de ley natural” que encontramos en la postura del filósofo. En específico, me refiero a su idea de que de la naturaleza racional del ser persona se infiere la posibilidad de una sociedad cosmopolita. A partir de estas consideraciones, surge la cuarta pregunta: ¿es posible encontrar una argumentación iusnaturalista en la fundamentación de un derecho cosmopolita?

La idea de convertir el derecho de la paz universal, aludiendo al derecho de gentes, en el derecho de una relación directa de los individuos con la humanidad, supone de alguna manera un argumento iusnaturalista que nos permite pensar en la creación de un derecho cosmopolita en el que se globalice la justicia. Teresa Santiago señala que una de las novedades del planteamiento kantiano se encuentra en el tercer artículo definitivo que si bien restringe la ley cosmopolita a condiciones de hospitalidad universal y no a una ley universal, ésta pretende garantizar un marco de justicia que responda a la concepción de la persona humana como poseedora de dignidad y de autonomía y, por ende, establecer la necesidad del respeto a los derechos fundamentales que pertenecen universalmente a todo ser racional.

Atendiendo al argumento de que se debe garantizar un marco de justicia que responda a la concepción de persona humana, surge la quinta pregunta: ¿es legítimo utilizar la traducción del imperativo categórico al terreno jurídico con la finalidad de generar marcos de normatividad que nos permitan alcanzar la paz? El ideal cosmopolita está relacionado con lo que Korsgaard llamaría “la fórmula de la humanidad del imperativo categórico” (2011: pp. 221-266). Cuando Kant subraya que respetemos la humanidad del otro como fin en sí mismo, está enfatizando que las personas somos fuentes auto originantes de lo que en justicia nos es debido.

La obligación hacia la humanidad requiere un compromiso a favor de la paz y de los derechos humanos, y exige que las instituciones promuevan y generen la condición cívica, es decir, que tengan un horizonte global. Se trata de defender lo que Arendt señala como el “derecho a tener derechos” (1998: p. 247) que denota una cualidad moral, en virtud de la cual nos podemos identificar como humanos y que forma el núcleo básico para la atribución de derechos. De este modo, la humanidad es entendida en términos de una propiedad moral y puede quedar definida como una comunidad política absolutamente incluyente (Granja, 2009).

Quisiera concluir sugiriendo que el surgimiento histórico de lo que hoy defendemos como derechos humanos, tiene una estrecha relación con el pensamiento jurídico y moral del filósofo de Königberg. Asumirnos como ciudadanos del mundo supone pertenecer a una comunidad política incluyente que no obedece exclusivamente a los criterios de legitimidad de un país en específico. El logro del reconocimiento de los derechos humanos existe junto con el poder o derecho normativo de tener derechos. Este es el sentido que guarda la Declaración Universal de los Derechos Humanos, al afirmar que: “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y obligaciones proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. 1998. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- ARISTÓTELES. 1985. *Ética Nicomaquea*, trad. Julio Palli Bonet. Madrid: Gredos.
- EBBINGHAUS, Julius. 1958. “La doctrina de la Paz Perpetua” en *Diánoia*, IV, 261-276.
- GRANJA, Dulce María. 2010. “La ética de Kant como una ética de máximas. Una respuesta a las críticas de Hegel y Bernard Wiliams” en *Lecciones de Kant para hoy*. España: Anthropos Editorial-UAM.
- . 2009. “El principio de publicidad en la teoría kantiana de la acción”. *Estudios*, VII, 51-112.
- KANT, Immanuel. 2003. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.

- . 2006. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En defensa de la ilustración*. España: Alba Editorial.
- . 2007. *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.
- . 2012. *Sobre la Paz Perpetua*. Madrid: Akal.
- KORSGAARD, Christine. 2011. “La fórmula de la humanidad” en *La creación del reino de los fines*. México: UNAM.
- PEREDA, Carlos. 1996. “Sobre la consigna ‘Hacia la Paz Perpetua’” en *Filosofía moral, educación e historia*. Homenaje a Fernando Salmerón. México: UNAM.

RESPUESTA A “LA GUERRA ANTE EL TRIBUNAL DE LA RAZÓN”

Teresa Santiago Oropeza

En primer lugar, quiero agradecer a Marilú Martínez Fisher (MMF) sus pertinentes comentarios a mi texto, pues me han llevado a repensar algunas de las tesis de Kant en torno de la guerra, la posibilidad de la paz y el progreso moral de la especie. En segundo lugar, debo confesar que no tengo una respuesta definitiva para todas las dudas y objeciones expresadas en dichos comentarios y esto se debe, en primer lugar, a mi incapacidad para ahondar más en el pensamiento kantiano, pero también a la propia complejidad del mismo. Tendemos a pensar en Kant (y en los demás clásicos) como si fuera nuestro contemporáneo, una falacia advertida por Giambattista Vico cuando enumera los prejuicios que debe evitar la “ciencia nueva”, esto es, la historia. Esto vale también para la historia de la filosofía. De manera que a la densidad filosófica del sistema kantiano debemos agregar la distancia que nos separa de su tiempo, sus problemas e intentos de solución. Por otra parte, debemos considerar que el propio Kant fue construyendo paso a paso su sistema, de manera que no todas las piezas deben encajar a la perfección. Habrá algunas que muestren desajustes, esto es, ciertas paradojas, aparentes contradicciones o simples ambigüedades en el uso de términos y conceptos. Nada de esto impide, sin embargo, que hagamos nuestra propia lectura de Kant y con ello, mantengamos vivo su pensamiento.

Inicio entonces con las respuestas a los comentarios de MMF. Ella elabora cinco preguntas ordenadas en dos grupos conforme a los contenidos: el primero (A) se refiere “a la función y la crítica de la guerra en el sistema de pensamiento de Kant y cómo ésta es compatible con

su pensamiento moral” (p. 38). El segundo (B) se refiere “a la actualidad de la doctrina kantiana de la paz y en qué medida nos permite generar marcos de normatividad en la problemática presente de la guerra” (p. 38). Me ocuparé de las cuestiones en ese orden.

Las principales inquietudes en el grupo (A) giran en torno del tipo de racionalidad propia de los Artículos (preliminares y definitivos) del opúsculo *Para la paz perpetua* (¿moral, prudencial, jurídica?); del papel que juega el juicio reflexivo en el tema de la guerra y la paz; de si es posible conciliar la idea de providencia o naturaleza en la filosofía de la historia de Kant con la noción de autonomía de su filosofía moral. Intentaré responder ligando unas con otras y no de forma separada porque creo que de esa manera se logra un mayor esclarecimiento de los puntos ahí implícitos.

Empiezo anotando que los artículos preliminares (AP) y los definitivos (AD) del opúsculo *Para la paz perpetua*, tratan de asuntos muy diferentes. En los primeros, Kant postula cuáles tendrían que ser las *condiciones mínimas* para lograr dos cosas fundamentales (en el sentido *real* de éste término, a saber, establecer un fundamento o base): 1) un intercambio sincero y razonable entre potencias que se han hecho la guerra y 2) establecer una base de confianza sin la cual no es posible llevar a cabo ningún tipo de acuerdo. Hay, en efecto, entre los AP artículos “permissivos” que instan a ser cumplidos no de manera inmediata e irrestricta, sino en el tiempo que se juzgue más oportuno, tales como la desaparición de los ejércitos, la prohibición del cobro de deuda pública o de adquisición de un Estado.

Podría juzgarse, como acertadamente apunta MMF, que la racionalidad empleada en estos principios es de carácter “prudencial”, algo que no encaja bien con la ética kantiana que descarta ese razonamiento por ser no-moral.¹ Ahora bien, el razonamiento general de los AP es, sin duda, moral y encaminado a construir las bases de una *legalidad jurídica*. Sabemos que el fin es la paz y, para conseguirlo, la ley moral indica que las potencias *deben* ponerse de acuerdo y no dar motivo de desconfianza. Para ello tienen que

¹ Véase, por ejemplo, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Ak. 402).

darse ciertos pasos como el mencionado del paulatino desarme. La ley moral indica que eso “debe hacerse”; en ese sentido no hay manera de ignorar el carácter obligatorio, pero no puede mandar que se haga de una sola vez porque ello arruinaría al principio mismo y a la máxima correspondiente: ninguna potencia querría hacerlo (so pena de quedar inerme) a menos que las demás también se desarmaran al mismo tiempo, lo que fácticamente se antoja imposible; sólo concibiéndolo así podría cumplirse. De esta forma el necesario aplazamiento del mandato no lo convierte en un principio prudencial de “si conviene o no”, sino en la *obligación* de cumplirlo en un plazo perentorio.

En cuanto a las inquietudes que surgen sobre la incompatibilidad entre la filosofía de la historia de Kant y su filosofía moral, así como el papel del juicio reflexivo, intentaré responder procurando ligar ambas cuestiones más otras vinculadas con el tema del progreso moral y político de la especie.

Empezaré preguntando qué tan consistente resulta la noción *autonomía de la voluntad* con relación al papel que juega la naturaleza o la providencia en la búsqueda de la paz y el fin de la guerra como recurso “natural” de las naciones. En la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, principios 1-3, Kant afirma que la naturaleza ha dispuesto para el hombre las capacidades que requiere para desarrollarse y cumplir sólo los fines que se proponga por encima de los mecanismos que lo atan a la satisfacción de sus inclinaciones. Sin embargo, la naturaleza no ha sido indulgente y no ha facilitado el camino para que el hombre pueda, en efecto, desarrollarse a plenitud. Por el contrario, todos los logros tienen que ser obra suya. En otras palabras, el hombre debe realizarse como hombre libre, lo que implica que debe proyectarse como agente libre, porque así lo dispone la naturaleza.

Esta aparente paradoja no tiene una única salida (si es que la tiene). En nuestra ayuda pueden venir el juicio teleológico y el juicio reflexivo de la *Crítica del juicio*.² En dicha obra se encuentra una

2 También se puede consultar la *Primera Introducción a la Crítica del juicio*, texto independiente de la tercera Crítica, en donde Kant afirma que el juicio reflexionante (o

posible salida a la incompatibilidad entre la naturaleza (necesidad) y la libertad (moralidad), a través del principio teleológico por medio del cual pensamos a la naturaleza como el terreno adecuado para la proyección de nuestros fines, el ámbito en el cual las acciones humanas operan transformando la realidad. También aquí interviene el juicio reflexivo que, a diferencia del determinante, no aplica a los particulares las reglas generales, sino que de lo particular intenta construir las reglas que doten de sentido a las acciones conforme a ciertos fines. La razón pura práctica (moralidad) opera así en conjunción con el juicio teleológico (proyectando los fines) y con el juicio reflexivo (juzgando las acciones encaminadas a realizar los fines). Así, se construye un puente que liga las dos orillas, de una parte la naturaleza con su carga de necesidad y del otro la libertad, por medio de nuestra facultad de juzgar teleológica y reflexivamente.

Un segundo problema que está esbozado en las observaciones de MMF del grupo (A) es el siguiente: si la especie humana aspira a alcanzar la perfección moral ¿cómo ignorar el sacrificio de las generaciones que sufren todo tipo de males —principalmente la guerra— a favor de los fines que no verán cumplidos? ¿No va en contra de la fórmula de la humanidad de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que nos conmina a tomar la humanidad propia y la de los otros nunca sólo como medios y siempre y al mismo tiempo como fines? (Ak. 429-10).

Al plantear esta paradoja, Van der Linden, resalta que la historia “siendo una fuente de esperanza lo es también de desesperanza” (1988: pp. 91-92) por el sufrimiento de las incontables víctimas. Pero este desasosiego podría ir en contra de nuestro compromiso de seguir en pos del perfeccionamiento moral y político. Más grave aún, la desesperanza opera en contra de la libertad y la voluntad porque nos ata en el pasado y, al mismo tiempo, supone un cierto determinismo en el sentido de que nada podemos hacer para corregir el camino, lo que, a su vez, implica que tenemos conocimiento de

reflexivo) puede verse “como la mera facultad de reflexionar sobre la representación dada según un cierto principio para llegar a un concepto hecho posible... (o bien)... es lo que llamamos también facultad de dictaminar (*facultas djudicanti*)” (p. 49).

lo que el futuro nos depara. Contra esto, Kant argumenta en la *Metafísica de las costumbres*, lo siguiente, cito *in extenso*:

Si alguien no puede probar que algo es, puede intentar probar que algo no es. Pero si no lo consigue de ninguna de ambas formas (cosa que sucede a menudo), puede todavía preguntar si le interesa aceptar (como hipótesis) una u otra cosa, y esto con un propósito teórico o práctico, es decir, bien para explicarse simplemente un cierto fenómeno... o bien para alcanzar un determinado fin, que puede a su vez ser pragmático... o moral, es decir, un fin tal que la máxima de proponérselo es un deber... (Ak. 354)

Kant no ignora la perplejidad que puede causarnos el sacrificio de generaciones enteras que no alcanzarán a ver las metas de la paz ni de la sociedad cosmopolita, pero sostiene, en la *Idea*, que si bien “es muy enigmático, no hay más remedio que reconocerlo una vez aceptado que, si una especie está dotada de razón... tiene que llegar a la perfección del desarrollo de sus capacidades” (1985: pp. 45-46). En este accidentado trayecto son muchas las generaciones que se sacrificarán a favor de otras, pero esto es así porque de otra manera la naturaleza o la providencia divina actuaría desde fuera para “salvarnos” acercándonos a las metas, lo que restaría todo mérito a la empresa humana en su desarrollo moral y político.

Me ocupo ahora de las cuestiones del grupo (B), que se refieren “a la actualidad de la doctrina kantiana de la paz y en qué medida nos permite generar marcos de normatividad en la problemática presente de la guerra” (p. 38).

El auge del cosmopolitismo contemporáneo da cuenta de la vigencia del pensamiento kantiano en el orden de las relaciones internacionales, la justicia y los derechos humanos. Desde luego sería un anacronismo pretender que las propuestas de Kant pueden ser aplicadas sin más a los problemas que hoy se viven en el mundo: carencia y violación de los derechos fundamentales, ingentes migraciones, guerras internas y de baja intensidad en muchas regiones del planeta y un largo y penoso etcétera. Sin embargo, basta leer las condiciones

expresadas en los Artículos preliminares y definitivos de *Para la paz perpetua* para constatar que si éstos se cumplieran se daría un gran paso en favor de la pacificación y el estado de derecho. Porque, en efecto, a pesar de que a Kant se le tilda, en muchas ocasiones, de ser idealista, e incluso utopista, el oriundo de Königsberg tenía muy claro que alcanzar las metas morales más altas, pasa primero por construir una legislación que vaya alejando la guerra del panorama humano y, al mismo tiempo, finque las bases de una justicia que hoy llamamos “global”.

Más que un fin inalcanzable, la paz perpetua es una idea regulativa que sirve de guía a nuestras acciones y debe servir como ideal propiciatorio de los cambios necesarios. Son éstos los que, en realidad, perfeccionan a la especie y no la paz perpetua misma, porque ésta podría nunca cumplirse, como lo reconoce el propio Kant. Así, al convertirse en un ideal, tenemos del deber de cumplirlo. Esto es esencial para diferenciarlo de un concepto meramente utópico. Queda la inquietud de cuál sería el modelo más adecuado para avanzar en el camino de la pacificación y el estado de derecho. Kant mismo tuvo una actitud ambigua respecto de este punto. En un inicio (Segundo Artículo definitivo) parece decantarse por una República mundial, pero pronto reconoce que esto iría en contra de la autonomía de los Estados a los que considera entes morales, lo que lo lleva a formular la idea de una *Federación de estados libres* que tendría, en su etapa original, sólo a unos pocos, pero a esta primera agrupación irían sumándose otros Estados, de manera que ninguno querría quedarse fuera. Este modelo tiene sus propias fallas y debilidades, pero tendría la ventaja de unir a los diversos Estados sin mermar su autonomía y, de otra parte, evitaría una posible “dictadura mundial”, peligro al que se verían enfrentadas las naciones en el caso del primer modelo de la República mundial.

Otro tema, hoy imprescindible, en el ámbito de las relaciones internacionales y su normatividad, es el que Kant plantea en el Artículo preliminar relativo a la no intervención de los Estados en los asuntos y constitución de otros Estados. Si bien, al mismo tiempo, propugna que se respeten los derechos de las personas en todas las regiones del planeta (Tercer artículo definitivo: *derecho cosmopolita*),

con lo cual sienta las bases para pensar en una posible normatividad que, sin ignorar el principio de no intervención de los Estados, reglamentara el derecho de las personas a ser protegidas y respetadas.

Éstas son sólo algunas de las cuestiones que hoy se debaten sobre la posible normatividad internacional para propiciar la paz, en lugar de la guerra y la construcción de instituciones y mecanismos que garanticen el respeto a los derechos fundamentales. No es el pensamiento de Kant el único que ha inspirado a quienes trabajan en este sentido, pero sí uno de los más brillantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, Immanuel, 1987. *Primera introducción a la "Crítica del Juicio"*, trad. de José Luis Zalabardo. Madrid: La balsa de la medusa.

———. 1985. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 2008. *Metafísica de las costumbres*, trad., estudio preliminar y notas de Adela Cortina. Madrid: Tecnos.

———. 1999. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. ed. bilingüe y trad. de José Mardomingo. Barcelona: Ariel.

VAN DER LINDEN, Harry. 1988. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett.

Estudios



SOBRE LOS CONCEPTOS DE INMIGRANTE Y FRONTERA: APROXIMACIONES DESDE UN PLANTEAMIENTO SOCIO-FENOMENOLÓGICO

Luis Alberto Canela Morales
Universidad Nacional Autónoma de México
luiscanela25@gmail.com

Ulises Alberto Rincón Zárate
Universidad Autónoma de Chiapas, México / Universidad del Valle de México
uarz@hotmail.com

Resumen

La finalidad de nuestro ensayo es aproximarnos al fenómeno de la inmigración desde un planteamiento socio-fenomenológico, con el fin de tematizar los conceptos de “frontera”, “hogar” e “inmigrante”. Para ello, nos serviremos de algunas tesis y pronunciamientos de Alfred Schutz donde se abordan los conceptos de “inmigrante” y “frontera”, pues su comprensión sobre la geografía humana parte de ciertas premisas donde las subjetividades construyen los mapas simbólicos y no los trazos cartográficos.

Palabras clave: inmigrante, frontera, fenomenología, Alfred Schutz, nación.

ON THE CONCEPTS OF IMMIGRANT AND BORDER: AN APPROACH FROM A SOCIO-PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

Abstract

The aim of our paper is to address the problem of immigration from a socio-phenomenological approach, in order to criticize the concepts of *border*, *home* and *immigrant*. Therefore, we shall consider the notions of immigrant and border as argued by Alfred Schutz, taking advantage of such concepts as *immigrant* and *border* from a different perspective, where the subjectivities are interpreted as symbolic maps not based in cartographic information.

Keywords: Immigrant, Frontier, Phenomenology, Alfred Schutz, Nation.

Introducción

El presente ensayo tiene por objetivo examinar un posible acercamiento a los conceptos de “inmigrante” y “frontera” desde una perspectiva socio-fenomenológica. La tesis a defender es que tanto el concepto de “inmigrante” como “frontera” son construcciones simbólicas, pues se fundan en una subjetividad que circunscribe al mundo de lo “uno” a lo “Otro”, dando por resultado que la caracterización de inmigrante y frontera no sean conceptos fijos o austeros.¹ En buena medida, esto responde a que las delimitaciones sociopolíticas de los Estados-nación no demarcan el mundo del “uno y el Otro”, tarea que le corresponde a las prácticas culturales, económicas, sociales, lingüísticas, políticas, jurídicas, militares, geopolíticas, religiosas, raciales y sociales.

También pretendemos un acercamiento a los conceptos de inmigrante y frontera desarrollados por la teoría política y el Derecho, cuya investigación tiene como finalidad describir normativa y legalmente los procesos transfronterizos en actos jurídicos pactados por el Derecho Internacional Público entre dos Estados-nación. Sin embargo, esta manera de abordar el problema no forma parte del trasfondo de nuestra investigación, pues de lo que se trata aquí es de profundizar en los estratos y niveles del mundo-familiar y mundo-extraño que vivencia el inmigrante en su paso por la frontera.

Lo que sí forma parte de este ensayo son las investigaciones de Alfred Schutz a propósito de los conceptos de inmigrante y frontera, pues su comprensión sobre la geografía humana parte de premisas distintas, donde las subjetividades construyen los mapas simbólicos y no los trazos cartográficos. Lo primero responde a cuestiones filosóficas y lo segundo a cuestiones jurídicas.

1 El concepto austero es una inmunización de las creencias en tanto que son criterios precisos, fijos y generales o en tanto fundamento, siendo así conceptos mecánicos que se basan en una secuencia predeterminedada, existiendo puntos terminales, los cuales no se pueden justificar ni argumentar. Este modelo conlleva un uso elemental de la razón empleando el esquema “medio-fin” y “regla-caso” para sostener una lógica cerrada de realidad, donde cada concepto tiene un uso y sentido único (Pereda, 1994, pp. 66, 70).

Así pues, por inmigrante se habrá de entender aquel individuo que se ha movido de su sociedad natal (y de origen) y se ha insertado en una sociedad ajena a él, y que además ha realizado un desplazamiento “espacial” buscando satisfacción a sus necesidades e inquietudes vitales.² Por frontera se habrá de entender —y siguiendo los postulados de la geografía humana donde se pueden encontrar dos posturas epistemológicas: la frontera como ‘espacio absoluto’ y la frontera como ‘espacio socialmente construido’—,³ a la delimitación fronteriza como una limitación “socio-espacial” de lo “uno” y lo “Otro”, convirtiéndose así en una delimitación espacial socialmente construida por las prácticas sociales de los pobladores de una territorialidad donde intervienen los agentes económicos, sociales, lingüísticos, políticos, jurídicos, militares, religiosos, raciales, culturales y sociales, que desarrollan dos poblaciones que se diferencian por sus prácticas en la vida cotidiana.

2 Además de lo anterior, hay que destacar que el inmigrante ha decidido desplazarse voluntariamente, es un individuo que tomó la libre resolución de marcharse. Dicho en otras palabras, es un sujeto que “conscientemente” ha elegido ser inmigrante. Esta última idea se irá precisando aún más conforme se vaya avanzando en el texto.

3 El concepto de frontera como espacio absoluto surgió en el siglo XIX y tuvo vigencia hasta 1960, los teóricos de esta postura utilizan la categoría de ‘territorio’ que separa política y administrativamente dos zonas o regiones, esto da por resultado el concepto de frontera misma que permite hacer una separación entre dos comunidades humanas diferenciadas. La frontera determina y define la naturaleza humana de los habitantes de un pueblo nación (una población homogénea). Por el contrario, la frontera como espacio socialmente construido surgió a mediados del siglo XX, en 1960s, enarbolado por los movimientos académicos dentro del estudio de la Geografía, conocidos como la *geografía radical* y la *geografía humanista*. Los autores de este posicionamiento conciben a la frontera como un espacio cambiante, una construcción permanentemente delimitada por las prácticas sociales y culturales y no por las delimitaciones cartográficas trazadas desde los mapas. Desde esta perspectiva, no se da prioridad a los fenómenos jurídicos-políticos, militares y geopolíticos en la delimitación fronteriza sino que se considera que las limitaciones espaciales son también constructos de las prácticas económicas, lingüísticas, epistémicas, simbólicas, religiosas, raciales, culturales y sociales que desarrollan las poblaciones. Por último, la frontera como espacio socialmente construido rechaza la idea que exista un Estado que tenga una correspondencia unívoca con un pueblo nacional, por el contrario, los Estados no son unívocos con su población, negándose la existencia de un pueblo nacional, sino que la población de un país es pluricultural (heterogénea) en cuya raíz común convergen múltiples actores sociales que intervienen en la definición de la existencia de una frontera (ver Lefebvre, 1974; Raffestin, 1986; Anderson, 1997; Rodríguez, 2012).

Schutz dedicó buena parte de su vida académica al análisis de las relaciones sociales, sus conflictos, sus modos de conectarse entre sí y los diferentes estratos donde pueden insertarse los sujetos, todo esto desde un punto de vista filosófico y político (Belvedere, 2011: p. 75-86).⁴ Para nuestro estudio, nos remitiremos a algunos de sus ensayos entre los que destacan *El extranjero* y *La vuelta al hogar*.

El análisis que presenta Schutz en *El extranjero*, asume que el inmigrante es aquel individuo que busca ser aceptado en alguna sociedad o cultura (1974a: p. 95). Si bien esta idea es cierta, pues hay que admitir que el inmigrante guarda un carácter de desplazamiento (de su tierra natal) para insertarse en otra sociedad, quizá el ser aceptado dentro de los roles de la sociedad que lo recibe no sea su único objetivo. La matización que proponemos es que los conceptos *integración* y *aceptación* aunque parecen ser términos correlativos, en realidad son distintos: el segundo supone al primero pero no al revés, pues el inmigrante puede ser *aceptado* dentro de la sociedad que lo recibe, pero esto no implica su completa *integración*.

Schutz explícita, en *El extranjero*, la noción de ‘pauta cultural de la vida grupal o alcances de conocimiento’, esto quiere decir que las pautas culturales son todas aquellas valoraciones, instituciones, usos y costumbres que caracterizan a un determinado grupo social. El propio Schutz sugiere, en *Las estructuras del mundo de la vida*, llamarlas “acervos de conocimientos” (1977: p. 109). Estos acervos pretenden ser adquiridos por parte del inmigrante, pero para ello requiere de la *observación* y después de esto de su “*apropiación*”, de tal forma que una vez adquiridos haga suyas, también, conductas *típicas* que le permitan desenvolverse mejor dentro de la sociedad receptora. Tales conductas forman un nuevo *catálogo* que el inmigrante debe aprender de forma rápida para manejarse en las actividades cotidianas de

4 Hay que precisar que la esfera de lo político en Schutz no tiene un status propio sino más bien subordinado, en la epistemología a la aplicación de la teoría social, en la ontología a los procesos de estructuración social.

la sociedad que lo recibe, de aquí se desprende, a juicio de Schutz y Luckmann (1977), que el inmigrante es un hombre sin historia:

El forastero aborda al otro grupo como un recién llegado, en el verdadero sentido del término. A lo sumo puede estar dispuesto a (y en condiciones de) compartir el presente y el futuro con el grupo al que se incorpora, en experiencias vividas e inmediatas; pero en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia (p. 100).

Esto lo dice porque el inmigrante, al ser un recién llegado, no comparte nada de los acervos culturales que son, a su vez, acervos históricos y tradicionales de la nueva sociedad en la que se halla inmerso. Vistas así las cosas, la afirmación es muy cierta, justo porque el inmigrante no forma parte de la misma historicidad del pueblo que lo recibe. Su historia no es la misma. Pese a ello, el inmigrante tampoco es un sujeto sin historia, tiene, y esto es más que evidente, una historicidad originaria. Lleva consigo tradiciones, legados y generaciones históricas que permanecen en él en forma de habitualidades, en una suerte de intrahistoria.

En *La vuelta al hogar* el concepto que más llama la atención aquí es justamente el de hogar.⁵ Para Schutz el hogar es aquello que nos

5 Todas estas consideraciones también fueron objeto de estudio por parte de Husserl, principalmente en el tomo xv de *Husserliana*, ahí se describen dos conceptos fundamentales: *mundo familiar* y *mundo extraño*. Husserl los tematiza del siguiente modo: el mundo familiares el entorno más cercano que tengo, es un mundo de cercanía en el que nosotros tenemos una experiencia originaria, propia e instituyente de aquello que me rodea. En el mundo familiar se da una cierta comprensión y orientación, pues conocemos las reglas bajo las cuales nos valemos, este conocimiento ha sido resultado de una educación obtenida a lo largo del proceso de crecimiento dentro de mi propia comunidad. Mundo-extraño, dice Husserl, será aquel entorno en el que no nos sentimos reconocidos, este mundo extraño se me da de un modo indirecto, ya que sólo podemos inducirlo a partir de ciertas vivencias con sentidos semejantes, esto es, que han ocurrido en mi mundo-familiar y que ahora se exponen frente a nosotros de un modo impropio. Así pues, el mundo familiar es *co-constituido* y es *co-relativo* al mundo extraño, pues ambos se delimitan mutuamente. Hay que precisar que tanto el mundo-familiar como el mundo-extraño no están sujetos necesariamente a condiciones espaciales ni territoriales; lo mismo ocurre con el concepto de "terreno" o "territorio" que no se

determina y que nos representa, es el lugar de donde vengo y de donde soy. En mi hogar me encuentro cómodo, sé manejarme en él, nada o casi nada se me hace ajeno, es como coloquialmente decimos “sentirnos en casa”. No obstante, a este sentirse en casa le es inherente una cierta problemática. Pongamos un ejemplo: pensemos en un estudiante que después de un viaje largo de estudios vuelve a su casa. Lo problemático surge cuando a su regreso el estudiante se encuentra con que las cosas o actividades que había dejado ya no son las mismas, pero aun así él pretende e insiste en “ver” como normal todo aquello que había dejado tal y como lo había dejado. La decepción al notar que el hogar ha cambiado, de que ha ocurrido en él una interrupción espacio-temporal, provocará que el estudiante sienta cierta “extrañeza” al regresar a casa, es entonces, dice Schutz, cuando surge la “añoranza” o “melancolía” (*sehnsucht*) por restablecer ese contacto íntimo con el mundo familiar. Esta añoranza o melancolía aparece por la dificultad –si no es que la imposibilidad– de volver todo a la “normalidad”, a ese momento antes de abandonar nuestro hogar.

En la edición que realiza Maurice Natanson de *El problema de la realidad social*, y siguiendo esta misma línea, señala que “nacer en el mundo significa, ante todo; nacer de progenitores que nos son exclusivos, ser criado por adultos que constituyen los elementos conductores de nuestro fragmento de experiencia (Schutz, 1974b, p. 17). Schutz menciona en este mismo tenor que, al estar en contacto con los padres, ya tenemos la primera interacción social, refiriéndose con ello a la comprensión del Otro en su contexto y acción general, pues, al estar en contacto con nuestros progenitores, ya tenemos un hogar. El mundo cotidiano es el mundo intersubjetivo, donde la realidad social existe antes de nuestro nacimiento y determina nuestras experiencias e interpretaciones, lo que implica la imposibilidad de

encasilla en un concepto que denote un área preestablecida desde aspectos “terrestres”, sino más bien desde la constitución del entorno típicamente familiar y afectivo, en todo caso la fenomenología trascendental tematiza ambos términos como un mundo-horizonte o fundamento-tierra, que justo conlleva el entendimiento de una condición histórico-geográfica para la experiencia intersubjetiva (ver Husserl, 1973: p. 214 en adelante y Steinbock 1995a, 1995b).

los individuos de aislarse del resto de la realidad, ya que al ser parte de un mundo intersubjetivo observamos que el mundo de la vida cotidiana es producto de nuestras acciones e interacciones con nuestros semejantes (p. 201).

El sentido de la acción determina nuestro proceder en el mundo, ya que toda experiencia en el marco de la realidad social necesita de la existencia de un actor social, de la acción participe en la interacción, un observador del que parte la relación, así como el conjunto de significaciones y propósitos (p. 52). Derivado del ser parte del mundo intersubjetivo, nuestra construcción de hogar se va modificando con el ejecutar acciones de pensamiento dentro de las realidades que vamos aprehendiendo en los sub-mundos cognoscentes.

En *The phenomenology of the Social World*, Schutz reafirma que toda motivación está sujeta a un contexto en el sentido de que nuestras acciones están ligadas desde el presente a la acción futura: vemos así cómo surge la nostalgia que es, en parte, la esencia del motivo de un inmigrante trabajando en otro país, ganando suficiente dinero para luego tener la intención de regresar algún día al suyo, donde el mundo presente es una mediación para cumplir los objetivos en el futuro (Schutz, 1972, pp. 25-27). Recordemos que la teoría de los motivos de Schutz no dice nada sobre el sustrato de concreto del orden con el que se estructuran ciertas conductas, sino que quiere comprender la estructura material de éstos y la significación subjetiva e intersubjetiva que se le da a los valores y normas para el actor social (Grathoff, 1978, p. 12).

La forma de ser del extranjero, al estar en un exilio del lugar que lo vio nacer, está confrontado por la naturaleza del nativo y contexto del lugar al que llega. El nativo es el alter-ego del inmigrante, ya que los sentidos que se le da a la espacialidad difieren. Aunque ambos estén situados en el mismo contexto, la historia que lleva consigo el inmigrante le permite configurar el mundo intersubjetivo con otras cargas simbólicas diferentes a aquellas con las que lo hace el nativo.

Un último punto que sugiere Schutz está vinculado al Otro en su corporalidad pues, para el inmigrante, el cuerpo del Otro le es ajeno a su corporalidad, ya que la proximidad de intersubjetividad está configurada con los seres que le vieron nacer, lo diferente es

para él otro posicionamiento ante el mundo, totalmente diferente al que él cuenta. La aprehensión simbólica del Otro se configura al ponerlo bajo nuestro contexto (espacio-tiempo) donde el pensamiento es intermediario de lo que se produce en el cuerpo del Otro. Así, para Schutz, sólo el pensamiento nos permite hacer el cuerpo del Otro (alter-ego) parte de nuestra subjetividad, interiorizándolo gracias a las experiencias mundanizadas que tenemos del mundo. Sin el pensamiento el nativo no podría hacer una comprensión de la realidad que vive el inmigrante y viceversa (Schutz, 1973, pp. 166, 184-185).

En todo caso, el *modus vivendi* del migrante está determinado por lo que está pensando cada día de ese nuevo lugar que habita. Recordemos que, al no tener una historia en ese lugar nuevo al que ha llegado, tiene que construirla diariamente (Endress, Psathas y Nasu, 2005, pp. 6, 98, 108-109). Para el forastero, el mundo de la cultura de los lugares que visita le resulta históricamente ajeno, por lo que su conexión con la cultura se da desde su personalidad. Eso implica que sus relaciones intersubjetivas se dan desde un plano interhumano (empatía, acción social, otras personalidades más elevadas) que pueda presentar la conciencia individual al estar en contacto con otros (López Sáenz, 1994: pp. 55, 59; Endress, Psathas y Nasu, 2005: pp. 105-106).

Fenomenología de la frontera simbólica

Entendamos como óntico, partiendo de la jerga filosófica de *Sein und Zeit*, aquel adjetivo de ente en su inmediatez (que tiene una existencia en sí en las cosas) y donde su existencia no amerita el conocimiento que el hombre pueda saber de él, pues el pensamiento humano no modifica la existencia del ente. Contrario a esto, lo ontológico, al ser “adjetivo del ser” en su propia constitución, consiste en la interpretación humana que se le da a las cosas en su afán de descubrir su esencia o su espíritu.

Si a esto le agregamos las determinaciones culturales de un hombre concreto, el ente al ser descubierto adquiere un sentido, signo o significante y, al ser comprensión del mundo, se le ve como

formando parte del *Zeitgeist* de una sociedad, de su proyecto de ser. El ente en su descubrimiento es copartícipe del proyecto en el mundo, de ese pueblo que le da un sentido en tanto una mediación determinada por una espacialidad de lejanía y cercanía en el mundo con las cosas que el ser humano aprehende.

Aparte de tener un sentido para los seres humanos, los entes están dotados de un valor al estar en el mundo. “El valor es el hecho mismo por el que la posibilidad posibilita, la mediación media, el proyecto se implementa. La posibilidad qua posibilidad es el valor fenómeno del ente” (Dussel, 2011, p. 71). Ese valor se naturaliza por la sociedad (ya como algo fetichizado) y se utiliza indiscriminadamente para explicar de manera superflua la naturaleza y el significado de un fenómeno, asumiendo que el sentido de ese ente es algo innato y descartando que su construcción simbólica no se haya ido modificando a lo largo de la historia (*Geschichte*).

A partir de lo anterior, las fronteras⁶ tienen tres ejes principales que actúan en su función cambiante en la geopolítica y la economía. Estos son lo real, lo simbólico y lo imaginario (Castillo, 2006: p. 17). Lo real remite a las delimitaciones geográficas que se elaboran sobre los territorios, lo simbólico son construcciones políticas y culturales que se hacen entorno a la otredad y lo imaginario son prejuicios, potenciales y reales, que se elaboran en referencia a la diferencia. Asimismo, resulta ser que las fronteras geopolíticas no se pueden entender como estructuras espaciales de forma lineal, sino como

6 En el sentido antropológico, Fabregas Puig definió la frontera como “un espacio y ámbitos de imbricación social y cultural, de formación de sociedades y culturas particulares, y de generación del cambio social” (Basail Rodríguez, 2005: p. 27). Partiendo de esta definición, la frontera es el espacio que permite la inflexión de una sociedad de distinguirse de otra, donde los capitales culturales y sociales se muestran con una identidad que la diferencia de otro grupo humano, esto nos arroja a pensar a la frontera como espacio simbólico en movimiento donde se permite estructurar las redes de significantes al interior de una nación, como: el localismo, regionalismo y construcciones de macro-regionales desde la intersubjetividad.

En una definición sociológica, para Basail Rodríguez, la frontera no se puede reducir a un límite geográfico entre territorios, sino que es límite del espacio social y del soporte cultural de las interacciones humanas representadas en la política y la economía que construye un juego de alteridades (2005 p. 27). La frontera tiene la función de diferenciar al mundo, objetivando lo uno y lo otro, así se da una separación ontológica, donde prevalece una oposición entre el yo y lo Otro.

construcciones simbólicas a lo largo del proceso histórico de construcción de los Estados nacionales. En ese proceso, la dimensión fronteriza abarca una significación múltiple dependiendo de las regiones que hacen límite, estableciendo así los grados que permiten integrarlas a los Estados-nacionales.

El problema de la construcción de las fronteras es que utilizan trazos cartográficos para separar ontológicamente territorios, separaciones que no responden a las características geográficas, climáticas ni históricas de los lugares. Al trazar, niegan el plano óptico de los territorios para nombrarlos de forma que no respondan a la intersubjetividad de los pobladores de esas regiones. Los territorios fronterizos se construyen por medio de imaginarios, representaciones, esquemas cognitivos almacenados en la memoria y cargados de emotividad donde se pretende arraigar una misma identidad utilizando representaciones simbólicas y afectivas (Rajchenberg y Héau-Lambert, 2007: p. 39). Enrique Rajchenber y Catherine Héau Lambert, refieren que la frontera es un lugar peligroso donde los enemigos se confrontan, es decir, el espacio donde la alteridad se encuentra cara-a-cara (2007: pp. 42, 51) buscando trascender la voluntad de la mismidad sobre la otredad de ese límite, región, franja o zona fronteriza, bajo la premisa de que todo lo que se encuentra fuera del territorio propio se pretende ordenar y civilizar desde la lógica de la mismidad. Ante lo expuesto, “la frontera es móvil y de dimensiones variables” (p. 43); las fronteras no son objetos estables e inmutables y, por tanto, el territorio fronterizo no es algo dado, sino que es una construcción sociohistórica estructurada por una fuerza simbólica capaz de unificar al espacio geográfico habitado y económicamente ocupado desde una dimensión material y cultural (pp. 39, 41).

En una versión simplista, la frontera es la línea divisoria que hace límite con los vecinos. Sin embargo, es más compleja esa línea imaginaria cuando queremos ver la intersubjetividad de los quehaceres de las poblaciones en el ámbito cultural, social y económico, ya que las fronteras permiten materializar esas diferenciaciones simbolizando el territorio habitado por una cierta población. Es entonces cuando la frontera surge, ideológicamente, como el punto de

defensa de la soberanía y de los valores que conforman —en el supuesto— la identidad nacional.

En una franja fronteriza las subjetividades que componen los territorios separados nombran de diferente forma a ese mismo espacio. Cada grupo humano nombra al “Otro” y a la frontera empleando una propia genealogía, dándole un sentido desde sus respectivos códigos discursivos al espacio separado, de tal forma que prevalecen dos formas de “verlo” o dos modos de simbolizarlo (Rajchenberg & Héau-Lambert, 2009: p. 15). No obstante, esa simbolización no es homogénea, al existir diversas subjetividades que componen la territorialidad de un Estado-nación.

La región fronteriza es aquella que se caracteriza por ser ámbito de ocurrencias de procesos fronterizos. Dicha región tiene una naturaleza dinámica, relacionada con su ubicación territorial y su condición de límite, manifestando así una dimensión que se desarrolla por los vínculos que se establecen en razón de la función de vecindad que cumple (Castillo, 2006: p. 18). Los procesos de construcción de las regiones fronterizas se forman a partir de lo que ocurre en “ambos lados”, esta dimensión fronteriza se segmenta en las similitudes del “yo o el nosotros”, y “el Otro o los Otros” (p. 20).⁷

Hay dos procesos subsecuentes que se formulan al naturalizar las fronteras políticas: el olvido (el deber olvidar) y el olvido del olvido (el haber olvidado). En el primero, “el olvido implica una decisión colectiva de formar uno de muchos” (Palti, 2006: p. 78), en el

7 Un ejemplo de esto fue el nacimiento de los Estados-nación americanos con la independencia de la metrópoli española en el siglo XIX trayendo consigo el problema de construir una identidad nacional. Para lograr ese cometido se propusieron establecer limitaciones geopolíticas que respondieran a los intereses de las naciones creadas. Para edificar la soberanía de estos Estados se utilizaron los viejos límites cartográficos y los dominios imaginarios que se habían heredado en la Colonia y con un añejo déficit en cuanto a la ocupación real del territorio, pues las fronteras se trazaron desde los desiertos demográficos entre Estados-nación (ver Rajchenberg y Héau-Lambert, 2008). Únicamente se calculó la división colonial existente, basadas en divisiones eclesiásticas y administrativas y se dejaron de lado las prácticas culturales y económicas para delimitar las fronteras políticas. En el caso de México, todavía prevalece las divisiones coloniales en muchas partes del país y en algunos lugares los pobladores han aprehendido las fronteras constituidas desde los mapas llegando a naturalizarlas de facto, y en otros lugares persiste el conflicto pues las divisiones jurisdiccionales del Estado no responden a los imaginarios colectivos (O’Gorman, 2007, pp. 169-170, 174).

segundo proceso “los festejos (fiestas patrias que enervan un nacionalismo) conforman un mecanismo espontáneo por el cual se constituye un sentido de identidad” (p. 78). Bajo estos mecanismos de reproducción del olvido, se edifica la construcción del sujeto nacional, sumándole la naturalización del discurso oficial sobre lo uno y su diferenciación con la Otridad.

La construcción de las subjetividades, en relación con la frontera, no se edifica en referencia a una frontera real geopolítica, sino en fronteras imaginarias. Si asumimos que existe una tensión en las fronteras simbólicas y las reales, vemos que la línea de demarcación entre naciones es difusa, ya que la realidad social conlleva a hablar de varias realidades alternas que se anteponen, en los ámbitos del lenguaje, lo epistemológico y lo ontológico, cuyo campo de acción es lo simbólico. Todo lo anterior deriva en la comprensión de lo que es propio y lo ajeno en una división territorial.

Entendido de ese modo, el límite es una línea que se traza para marcar una situación diferenciadora: de “este lado”, “el otro lado”, “antes” o “después” (Basail Rodríguez, 2005: p. 14). El límite surge como una expresión del ejercicio del poder o significa un territorio político en términos de grupos de poder, demarcando así un límite político, étnico o cultural, señalando hasta dónde llega la legitimidad de los discursos políticos para configurar el territorio de la otredad para la sociedad. Este límite hace una diferenciación de “mi propio territorio” *versus* “el territorio de otros” (Basail Rodríguez, 2005: p. 28).

La representación intersubjetiva de la otredad en las ciudades fronterizas se hace por medio de prácticas culturales. Entendiendo “la cultura como condicionante de la construcción social del riesgo, dado que la percepción que tengamos del riesgo se define de acuerdo con el horizonte temporal y éste se encuentra culturalmente determinado” (García Acosta, 2005: p. 16). A pesar de existir condiciones de vulnerabilidad detrás del circuito fronterizo, por ejemplo de México-Estados Unidos, las condiciones de vulnerabilidad no se construyen únicamente por las condiciones económicas y sociales de las ciudades fronterizas, sino en la difusión de un cierto discurso político que es legitimado culturalmente. “La percepción del riesgo es en

sí una construcción social, culturalmente determinada, que no es lo mismo que construir socialmente riesgos. No son los riesgos los que se construyen culturalmente, sino su percepción” (García Acosta, 2005: p. 23).

¿Quiénes nombran a las fronteras? Las fronteras geopolíticas se construyen de acuerdo a los intereses económicos del capital que controlan las estructuras de poder de los Estados. Los discursos políticos sobre las fronteras de los gobernantes de los Estados tienen el objetivo de expandir o restringir espacios simbólicos de dominio del Otro.⁸ Bajo la oficialización y repetición continua de esos discursos políticos se conforma el ideario de que la frontera real es la política, pero las prácticas culturales, económicas, sociales y simbólicas de los habitantes de las fronteras son las que deciden realmente hasta dónde termina el espacio comprensión de “uno” y empieza la territorialidad de la otredad.

Conclusiones

Los discursos políticos reproducen un diagrama de control para referirse a la masa anónima de inmigrantes que traspasan las fronteras sociopolíticas de los Estados-nación. De acuerdo con el modo como las leyes van haciendo las delimitaciones sociopolíticas entre los Estados-nación desde los planos cartográficos, la línea fronteriza es empleada como una máquina de homogenización donde las diferencias quedan controladas, catalogadas y puestas al servicio de la representación global y unitaria de la otredad. Todo lo que esté del otro lado de la línea fronteriza es clasificado como sujeto del Derecho

⁸ El uso de los drones teledirigidos por Estados Unidos y la OTAN en zonas de conflicto en el Medio Oriente, África y Asia, y ahora por el crimen organizado en México para transportar droga entre la frontera de México-Estados Unidos, es un reto nuevo de cómo comprender las fronteras de los Estados-nación. Entendiendo que un objeto no tripulado por humanos –aunque sí maniobrado por ellos– sirve como mecanismo para expandir los márgenes de dominio de nuevos territorios: hasta donde le sea posible llegar al dron, ese sería el espacio donde es determinada la frontera simbólica. La práctica de drones ejemplifica que la soberanía no termina hasta donde estén prescritas las divisiones políticas, sino hasta donde sea limitado el acceso utilizando la tecnología.

Internacional Público indiscriminadamente como el Otro, adjetivando a las subjetividades que traspasan las fronteras a partir de las siguientes categorías: inmigrantes, extranjeros, exiliados, etnias, grupos nacionales, minorías, refugiados de guerra, terroristas, piratas, traficantes, invasores o ilegales. Por consiguiente, el individuo tiene una subjetividad jurídica muy limitada. Tanto es así que se ha caracterizado al inmigrante y a la frontera como conceptos fijos y austeros.

La descripción normativa y legal de los procesos transfronterizos provoca una homogenización de la diferencia, silenciando las subjetividades de la otredad al totalizar el imaginario del inmigrante. Por el contrario, desde un planteamiento socio-fenomenológico es necesario ampliar la diferencia de la Otredad, así como el estudio de la subjetividad del inmigrante, entendiendo que las fronteras se construyen continuamente en las prácticas culturales, económicas, sociales, lingüísticas, políticas, jurídicas, militares, geopolíticas, religiosas, raciales y sociales, que emplean las subjetividades que habitan en ambos lados de la espacialidad separada por la línea fronteriza entre lo uno y lo Otro.

Para finalizar, resulta que esta problemática tiene impacto o, mejor dicho, conduce a problemas de interculturalidad y las formas de relación personal que derivan en el uso y desarrollo de modelos de convivencia y/o integración entre los ciudadanos y/o habitantes que son a su vez constructores de un Estado. De todos los modelos posibles de convivencia, el *pluralismo cultural* ha sido el que mejor expresa los principios de convivencia generales entre diversas culturas, pero mantiene su peculiaridad, su historia y sus tradiciones.

En el fondo, es decir, en su núcleo teórico, estas nociones —y otras más que no enunciaremos, pero que se hayan implícitas aquí— tienen como subsuelo un debate (actual) que gira en torno a la problemática de la adquisición, por parte del inmigrante, de derechos y obligaciones como las de cualquier ciudadano pero sin perder su identidad cultural, esto es, que puede interactuar con lo demás sin perder por ello su arraigo cultural. Además de lo anterior, pudiendo ser incluso objeto de análisis fenomenológico, se encuentran los problemas geopolíticos que subyacen al fenómeno de interculturalidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, M. 1997. "Les frontièrs: un débat contemporain" *Cultures & Conflicts*, vol. 26, núm. 26. París: Universidad de Paris-Ouest-Nanterre, pp. 2-12.
- BASAIL RODRÍGUEZ, Alain, coord. 2005. *Fronteras des-bordadas. Ensayos sobre la Frontera Sur de México*. México: Ediciones Casa Juan Pablos.
- BELVEDERE, Carlos. 2011. "La constitución de lo político a partir del mundo de la vida en la obra de Alfred Schütz" en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico III: Fenomenología y política. Madrid: Sociedad Española de Fenomenología, pp. 75-86.
- CASTILLO, Ángel. et. al. 2006. *Espacios diversos, historia en común. México, Guatemala y Belice: La construcción de una frontera*, México, SRE-AHD.
- DUSSEL, Enrique. 2011. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ENDRESS, Martin, George Psathas y Hisashi Nasu, eds. 2005. *Explorations of the Life World: Continuing Dialogues with Alfred Schütz*, vol. 53. Holanda: Springer.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia. 2005. "El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos", en *Desacatos. Revista de antropología social*, Núm. 19, septiembre-diciembre. México: CIESAS, pp. 11-24.
- GRATHOFF, Richard, ed. 1978. *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parson*. Boston: Indiana University Press.
- RAJCHENBERG, Enrique y Catherine Héau-Lambert. 2007. "La frontera en la comunidad imaginada del siglo XIX", en *Frontera Norte*, vol. 19, julio-diciembre. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte, pp. 37-61.
- . 2008. "La identidad nacional. Entre la patria y la nación: México, siglo XIX", *Cultura y representaciones sociales*, año 2, núm. 4. México: ISS-UNAM, pp. 42-71.
- . 2009. "¿Wilderness vs. desierto? Representaciones del septentrión mexicano en el siglo XIX" en *Norteamérica. Revista Académica del CISAN-UNAM*, vol. 4, núm. 2, julio-diciembre. México: Centro de Investigaciones sobre América del Norte, pp. 15-36.
- HUSSERL, Edmund. 1985. *Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México/Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil: 1929-1935 (*Hua XV*), The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. Hrgs von Iso Kern.
- LEFEBVRE, Henri. 2007. *The production of Space*, trad. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
- LÓPEZ SÁENZ, María Carmen. 1994. "Intersubjetividad trascendental y mundo social" en *Enrahonar. quaderns de filosofia*, núm. 22. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 31-61.

- O'GORMAN, Edmundo. 2007. *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Porrúa.
- PALTI, Elias. 2006. *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, tomo 634, 2da reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- PEREDA, Carlos. 1994. *Razón e incertidumbre*. México: Siglo XXI.
- RAFFESTIN, Claude. 1986. "Elements for a theory of the frontier" en *Diogenè*, vol. 34, núm. 134. Ginebra: Universidad de Ginebra, pp. 1-18.
- RODRÍGUEZ ARRIAGA, Juan Carlos. 2012. "El concepto frontera en la geografía humana", *Perspectiva geográfica*, vol. 17. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, pp. 71-96.
- SCHUTZ, Alfred. 1972. *The Phenomenology of the Social World*, John Wild, ed., trads. George Walsh y Frederick. Estados Unidos: Northwester University Press.
- . 1973. *On Phenomenology and Social Relations*, Helmut R. Wagner, ed. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1974a. *Estudios sobre teoría social*, Trad. Néstor Míguez. Argentina: Amorrortu.
- . 1974b. *El problema de la realidad social*, Trad. Néstor Míguez, Maurice Natanson, comp., ed. Argentina: Amorrortu.
- . 1977. *Las estructuras del mundo de la vida*, trad. Néstor Míguez. Argentina: Amorrortu.
- . 2011. *Collected Papers V. Phenomenology and Social Sciences*, Lester Embree, Ed. Londres-NuevaYork: Springer.
- STEINBOCK, Anthony J. 1995a. "Generativity and Generative Phenomenology" en *Husserl Studies* 12. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 55-79.
- . 1995b. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.



LAS CONCEPCIONES NEO-HUMEANAS DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA. CRÍTICA A UN ARGUMENTO DE WARREN QUINN

Rocío Cázares Blanco
Universidad Autónoma de Zacatecas, México
rocio_caz@uaz.edu.mx

Resumen

Warren Quinn ha propuesto un argumento para rechazar las concepciones de la racionalidad práctica que suelen calificarse como “neo-humeanas”; sin embargo, su argumento es defectuoso. En este artículo reconstruyo el argumento de Quinn y muestro por qué es inaceptable.

Palabras clave: racionalidad práctica, motivación, moralidad, neo-humeanos, Warren Quinn.

THE NEO-HUMEAN CONCEPTIONS OF PRACTICAL RATIONALITY. A CRITIQUE OF WARREN QUINN'S ARGUMENT

Abstract

Warren Quinn has proposed an argument to reject the conceptions of practical rationality often referred as “Neo-Humean”; however, his argument is defective. In this paper I reconstruct Quinn’s argument and I present reasons to demonstrate why it is unacceptable.

Key words: Practical Rationality, Motivation, Morality, Neo-Humean, Warren Quinn.

Introducción

Suelen calificarse como “neo-humeanas” las concepciones de la razón práctica que le reconocen a ésta un papel instrumental, y sólo instrumental, en relación con las acciones del agente, esto es, aquellas concepciones para las que el uso de la razón concierne exclusivamente a la identificación de los medios más eficaces para conseguir los fines que el agente se propone.¹ Ahora bien, si se asume que el razonamiento práctico sólo tiene un papel instrumental, no parece problemático sostener que proponerse fines inmorales puede ser compatible con la excelencia o buen uso de la razón práctica y que, en determinadas situaciones, puede ser racional –lo más racional quehacer– realizar una acción inmoral, pues ésta puede ser el medio más eficaz para que el agente logre sus propósitos.

En “Rationality and the Human Good” (1993), Warren Quinn propuso un argumento contra las concepciones neo-humeanas de la *racionalidad* práctica, entendida ésta como la excelencia o virtud de la facultad de la *razón* práctica (p. 210), que forma parte de un argumento más general para rechazar lo que él caracteriza como una concepción neo-humeana de *el bien para un agente*, cuya nota característica es su indiferencia moral.² El argumento de Quinn contra las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica ha sido utilizado por otros filósofos en sus intentos por mostrar que, contra lo que suponen los neo-humeanos, hay una relación estrecha entre moralidad y racionalidad. Por ejemplo, en el contexto de su defensa de

1 Para la caracterización de las concepciones neo-humeanas de la razón práctica ver McDowell, 1995: pp. 157-158; Quinn, 1993: pp. 210-211; Thompson, 2003: pp. 3-4. La conexión entre Hume y las concepciones instrumentales de la razón práctica se establece apelando al famoso pasaje del *Tratado de la naturaleza humana* que dice: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (TNH: p. 415).

2 De acuerdo con Quinn, es plausible considerar como neo-humeana la tesis de que una cosa *x* contribuye al bien de un agente en la medida en que contribuye a maximizar la satisfacción de sus deseos y preferencias (o de un determinado subconjunto de ellos), independientemente de cuál sea el valor moral de *x*. Esta indiferencia moral supuestamente sería paralela a la de la racionalidad práctica neo-humeana (Quinn, 1993: pp. 211-212).

una concepción de la vida buena de corte neo-aristotélico, Philippa Foot recurre al argumento propuesto por Quinn como un apoyo, entre otros que ella aduce, para la tesis de que actuar moralmente supone actuar de manera racional (Foot, 2001: pp. 62-65).

Lo que me propongo en este artículo es reconstruir el argumento de Quinn en contra de las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica y mostrar por qué es defectuoso. No está dentro de mis propósitos examinar su argumento más general en contra de lo que caracteriza como una concepción neo-humeana del bien para un agente; sin embargo, cabe señalar que *a*) si él tiene razón en que ésta se sostiene sobre la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica y, por tanto, socavar a la última significa socavar también a la primera (Quinn, 1993: p. 212); entonces, *b*) mostrar que sus críticas a la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica son defectuosas es una manera de socavar, indirectamente, la relevancia de sus críticas a la mencionada concepción del bien.

Moralidad y buen uso de la razón práctica. La perspectiva neo-humeana

Como se ha dicho, de acuerdo con las concepciones neo-humeanas de la razón práctica, la función de ésta es exclusivamente identificar los medios para lograr los fines que se proponen obtener los agentes, siendo la determinación de los fines algo que, en último término, está totalmente fuera del ámbito de la razón y que pertenece a la parte no-cognitiva del ser humano, esto es, a su parte apetitiva.³ Así, para los neo-humeanos, la cuestión de si los fines son racionales no se plantea y no tiene sentido hablar de fines racionales o irracionales; esto, por supuesto, no los compromete con la tesis de que los fines no pueden ser juzgados como morales o inmorales, sino únicamente con la tesis de que proponerse fines morales o inmorales —como cualquier otro fin— no es un asunto de racionalidad, sino más bien de los apetitos o del sentimiento.

3 Entre las teorías de la razón práctica que pueden calificarse como “neo-humeanas” están las de Gauthier, 1986; Savage, 1945; Jeffrey, 1983.

Lo que motiva en último término las acciones, pues, según los neo-humeanos, son los deseos, las preferencias, los intereses u algunos otros estados supuestamente no-cognitivos de los agentes y la razón práctica sólo tiene la función de buscar la manera más efectiva para lograr la satisfacción de tales estados. Distintos autores podrán dar diferentes explicaciones acerca de cuáles son los estados no-cognitivos que constituyen la motivación última de la acción humana (desear el placer y la ausencia de dolor, anhelar sentirnos dichosos y realizados, querer conseguir aquello que despierta nuestro interés, etc.); sin embargo, quienes suscriben una concepción neo-humeana de la razón práctica coincidirán en que la única función de ésta es buscar los medios para maximizar la satisfacción de los estados apetitivos de los agentes.

Ahora bien, a partir de una perspectiva neo-humeana se podría formular el siguiente argumento para sostener que la perfección en el uso de la razón práctica, es decir la excelencia o virtud de la racionalidad práctica, es compatible con la realización de acciones moralmente malas:

- (1) La función de la razón práctica es únicamente buscar la manera más efectiva para lograr los fines de los agentes o, dicho de otro modo, buscar la mejor manera de satisfacer los deseos, las preferencias o los intereses de éstos.
- (2) Los fines de los agentes pueden ser o no ser inmorales. Por ejemplo, buscar el reconocimiento o la realización profesional no es, en principio, un fin inmoral, pero proponernos difamar a un colega del que sentimos envidia sí es inmoral.

Por lo tanto:

- (3) Un agente puede perseguir fines inmorales y, sin embargo, actuar de acuerdo con los dictados de una razón práctica virtuosa o excelente, que le permite identificar cuidadosamente los medios más adecuados para lograr sus fines inmorales.

Para los neo-humeanos, en palabras de Philippa Foot, la racionalidad práctica “sería indiferente a la vileza o incluso a la infamia de los propósitos de un agente” (2001: p. 62).⁴ Pero ¿es aceptable la conclusión (3)? Si la racionalidad práctica fuera realmente compatible con la persecución de cualquier fin, incluso uno vil e infame, ¿no resultaría contra-intuitivo atribuirle el papel central que suele reconocérsele en relación con los asuntos de la vida práctica? En la siguiente sección examinaremos la objeción de Quinn a esta concepción de la racionalidad práctica.

El argumento de Warren Quinn contra la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica

Quinn intenta rechazar la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica, por medio de un argumento que propongo reconstruir en tres pasos. Primero, se identifican algunas tesis fundamentales con las que supuestamente están comprometidas las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica (ver tesis *i*) y *ii*) siguientes). Segundo, se argumenta que el buen uso de la razón práctica, es decir la excelencia o virtud de la racionalidad práctica, puede ser considerado una cualidad del carácter de una persona (ver tesis *iii*), *iv*) y *v*) siguientes). Tercero, se intenta probar que a partir de lo dicho en los pasos anteriores se llega a conclusiones inaceptables y que, por ello, hay que rechazar la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica (ver tesis *vi*) y *vii*) siguientes). Quinn pretende que su argumento, el cual reconstruiré en extenso en lo que resta de esta sección, es una especie de reducción al absurdo. Según él, si se acepta la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica se llega a una suerte de contradicción: que la excelencia de la racionalidad práctica es una virtud vil o infame del carácter; por lo tanto, concluye que la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica es inaceptable. Veamos.

4 La traducciónes mía.

Dos tesis fundamentales de los neo-humeanos son las siguientes, según sostiene Quinn:

- i) Usar bien o con perfección la razón práctica es una virtud o excelencia que consiste única y exclusivamente en elegir los medios más adecuados para lograr la satisfacción de los deseos y las preferencias de los agentes, por lo que dicha excelencia es compatible con la persecución de fines viles o infames y con el uso de medios viles o infames para conseguir fines que, incluso, pueden ser moralmente inobjetales (Quinn, 1993: pp. 210-211 y 217-220).
- ii) Cuando un agente tiene que elegir o decidir qué hacer, las resoluciones a las que llega haciendo un buen uso de su razón práctica tienen autoridad para prevalecer sobre cualquier otra consideración —por ejemplo, las reglas de etiqueta, las costumbres, las normas morales de su sociedad, etc.—. Esto es, el buen uso de la razón práctica es la virtud o excelencia del ser humano, en cuanto agente, con más autoridad en los asuntos relativos a la acción. A este respecto dice Quinn:

[L]a virtud de la racionalidad práctica [es] concebida en términos neo-humeanos como la excelencia práctica de más autoridad [...] Decir que una excelencia tiene autoridad sobre otra excelencia, significa que la primera tiene la aptitud de prevalecer sobre la segunda al determinar qué es lo que un agente debería hacer —en un sentido absoluto y no relativo [...] Cuando David Gauthier, Richard Jeffrey, Leonard J. Savage, y otros instrumentalistas neo-humeanos (parciales o totales) escriben acerca de la racionalidad de la preferencia y la elección, no pensamos que estén escribiendo acerca de lo que consideran una virtud menor, semejante a la pulcritud [...] Así, en todas las exposiciones conocidas se considera, de una u otra forma, que las resoluciones de la razón práctica perfecta

tienen autoridad normativa; y la racionalidad, como esa perfección, es considerada como *la* excelencia de los seres humanos *qua* agentes (1993: pp. 210 y 212-213).⁵

Ahora bien, ya sea que se esté considerando una concepción de la racionalidad práctica neo-humeana o de algún otro tipo (por ejemplo, una concepción aristotélica), las siguientes tres tesis parecen ser, *prima facie*, correctas:

- iii) Hacer un buen uso de la razón práctica (al igual que ser valiente, pulcro, prudente, tener amor por el conocimiento, apreciar el arte, ser honesto, etc.) es una cualidad del carácter, es decir, es uno de esos rasgos que configuran la peculiar manera de ser y de vivir de una persona y que —junto con los demás rasgos relativamente estables de su manera de ser y de vivir— permiten distinguirla de otras personas:

¿Qué *clase* de cosa es la excelencia de la racionalidad práctica, ya sea que adoptemos una versión moralizada o amoralizada de ella? Creo que es primero y ante todo una cualidad del carácter, entendida en un sentido amplio pero reconocible (como cuando decimos: “¿Qué carácter tenía la mujer... cómo era ella?” “Era una esteta” o “Era muy religiosa” o “Era una planificadora meticulosa de su carrera” o “Era una cobarde” y cosas así). La racionalidad, no menos que el esteticismo o la valentía, es una cualidad cuya realización le da forma al carácter personal de nuestras elecciones y de nuestras vidas (Quinn, 1993: p. 215).

- iv) Las cualidades del carácter pueden ser positivas o negativas. La valentía, el aprecio por la literatura o la honestidad,

⁵ Son mías la traducción de ésta cita y las subsiguiente del artículo de Quinn.

por ejemplo, son cualidades positivas del carácter, mientras que la cobardía o la negligencia son cualidades negativas del carácter.

- v) Una cualidad del carácter que sirva para orientar la vida práctica del agente y que sea indiferente al hecho de que los fines y/o los medios de la acción sean viles, pervertidos, ofensivos, vergonzosos, etc., será una cualidad a la que se le pueden atribuir esos mismos defectos (Quinn, 1993: pp. 215 y 219). Quinn defiende esta tesis mediante un argumento por analogía que, a primera vista, resulta convincente.

Supongamos que Pedro desea hacer algo vil, por ejemplo arruinar el prestigio de una persona a la que le tiene envidia, y que, yo, viendo eso, le aconsejo que siga adelante con sus planes y le sugiero estrategias para llevarlos a cabo de la manera más exitosa posible; en un caso así, parece incuestionable que mi indiferencia a la vileza de los deseos de Pedro “me hace partícipe de esa vileza, me hace [...] una persona vil” (Quinn, 1993: p. 215). De igual manera, si le aconsejo a Pedro falsificar los resultados de un experimento como medio para obtener los fondos para realizar una investigación importante y moralmente inobjetable en la que está interesado, no sólo cabe acusarlo a él de vileza y desvergüenza en caso de que siga mi consejo, sino también a mí por hacer tal recomendación; como dice Quinn: “[u]no expresa un aspecto desvergonzado del propio carácter al realizar un acto vergonzoso, y, similarmente, un aspecto desvergonzado al recomendarlo” (1993: p. 219). Ahora bien, ya que el buen uso de la razón práctica es una cualidad del carácter de un agente que le aconseja u orienta respecto de los asuntos de su vida práctica, parece razonable que si queremos evaluarla le apliquemos el mismo criterio que aplicamos en los casos anteriores: si la racionalidad práctica *a*) es indiferente al hecho de que el agente se proponga fines viles, perversos o vergonzosos e, incluso, cuando se los propone se ocupa de proporcionarle la manera

más eficaz de lograrlos; y *b*) puede recomendar medios viles, perversos o vergonzosos, cuando éstos son los más adecuados para lograr propósitos que pueden ser importantes y moralmente inobjetables; entonces, *c*) se le puede considerar a ella misma, es decir a la racionalidad práctica, una cualidad del carácter vil, perversa y vergonzosa.

El argumento de Quinn parecería que pone en un aprieto a los neo-humeanos. Si ellos aceptan las cinco tesis anteriores, también tendrían que aceptar las siguientes conclusiones contra-intuitivas:

- vi*) La virtud o excelencia de la racionalidad práctica es una cualidad vil o infame del carácter [a partir de *v*) y *i*)]. Esto no será evidente en todo momento de la vida de una persona, pero estará latente y se manifestará cuando, o bien el agente tenga un deseo o una preferencia vil o infame —porque en ese momento la racionalidad práctica se limitará a aconsejarle sobre los mejores medios para satisfacerlo—,⁶ o bien cuando el medio más adecuado para satisfacer un deseo o una preferencia moralmente inobjetable sea la realización de una acción vil o infame —porque en ese momento la racionalidad práctica aconsejará su realización.
- vii*) La virtud o excelencia humana que tiene que prevalecer sobre cualquiera otra al determinar qué es lo que un agente debería hacer, es decir el buen uso de la razón práctica, es una cualidad vil o infame del carácter [a partir de *ii*) y *vi*)].

En suma, de acuerdo con Quinn, aceptar la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica nos lleva a sostener que existe algo tan absurdo como *una virtud o excelencia del carácter que es vil o infame* y, por si esto fuera poco, que tal virtud vil o infame *tiene que prevalecer sobre cualquier otra consideración al determinar qué es lo que un agente*

6 Dice Quinn: “Podemos concluir [...] que la racionalidad neo-humeana, en su indiferencia al carácter infame de nuestros fines, es infame ella misma. Este aspecto infame no se manifestará, por supuesto, en alguien que no tenga deseos infames, pero estará latente (1993: p. 216).

debería hacer. Dado lo absurdo de estas afirmaciones, Quinn concluye que hay que rechazar la concepción neo-humana de la racionalidad práctica, es decir, aquella que la hace consistir en una virtud o excelencia ajena a toda consideración concerniente a la bondad o maldad de los fines que persiguen los agentes, e indiferente igualmente a la bondad o maldad de los medios para lograr tales fines (1993: p. 216).

Pero ¿realmente es convincente el argumento de Quinn? Me parece que no, por las consideraciones siguientes.

Objeciones al argumento de Warren Quinn

Quinn sostiene, como se vio en la tesis *v*) de la sección anterior, que si una cualidad del carácter es indiferente al hecho de que el agente se proponga fines viles o infames, entonces, a dicha cualidad pueden atribuírsele estos mismos defectos. Sin embargo, él pasa por alto que esto únicamente es verdad cuando la cualidad del carácter que se está considerando, en este caso la racionalidad práctica, es de tal naturaleza que puede influir sobre los fines del agente, cosa que no aceptan los neo-humanos. Así como la excelencia o virtud de la facultad de la vista consiste en *ver bien u óptimamente*, porque *ver* es la actividad propia de dicha facultad (y no lo es, por ejemplo, elegir los estímulos visuales que afectan al ojo), la excelencia o virtud de la facultad de la razón práctica consiste, para los neo-humanos, en *identificar bien u óptimamente los medios* para lograr los fines de la acción, porque *identificar medios* es la actividad propia de dicha facultad (y no lo es la determinación de los fines mismos, que dependen de la voluntad y las facultades apetitivas de los agentes). Recurramos a un argumento por analogía, tal como hizo Quinn.

Supongamos que Pedro es un empresario voraz que se propone comercializar una medicina cuya fórmula le robó a un laboratorio farmacéutico. Para lograr su propósito hace uso de un programa de computación cuya función es hacer cálculos para identificar estrategias de mercado posibles; siendo éste, además, un *excelente* programa de computación, hace cálculos con un alto nivel de complejidad y precisión que permiten identificar la estrategia de mercado óptima:

basta con que Pedro introduzca los datos que el programa requiere, para que éste identifique las diversas estrategias que puede utilizar y el nivel de efectividad de cada una. En un caso así, es evidente que no cabe sostener que la *excelencia* del programa de computación es una cualidad que comparte los defectos del empresario voraz y ladrón que hace uso de ella, puesto que por su propia naturaleza tal excelencia no puede cuestionar, valorar o modificar los propósitos de quien la utiliza. Pues bien, la racionalidad práctica, tal como la conciben los neo-humeanos, es semejante a la excelencia de este programa de computación, en tanto que consiste exclusivamente en la aptitud para hacer los mejores cálculos y plantear las estrategias óptimas para alcanzar los fines suministrados por una fuente externa a ella. Así, a la racionalidad práctica no se le pueden atribuir los defectos que estos fines pudieran tener, puesto que es una excelencia de una facultad cuyo poder no consiste en cuestionarlos, valorarlos o influir sobre ellos.

Un neo-humeano podría objetarle a Quinn que, cuando él sostiene que las teorías neo-humeanas caen en la contradicción de considerar como una excelencia o como algo *bueno* la racionalidad que nos conduce a fines malos o abyectos, él usa “bueno” en un sentido no instrumental, cosa que los neo-humeanos no aceptarían jamás. Los neo-humeanos conciben a la racionalidad práctica como una excelencia meramente instrumental, y separada de la voluntad y los estados apetitivos de los agentes —los cuales son los únicos que pueden suministrar los fines de la acción—. La racionalidad es “buena” para los neo-humeanos sólo en la medida en que conduce efectivamente a los mejores medios para obtener los fines y, por lo tanto, no hay nada contradictorio en sostener que una buena (instrumentalmente entendida) racionalidad práctica puede conducir a lograr malos (no instrumentalmente entendidos) propósitos. Examinemos ahora otro aspecto de la crítica de Quinn.

En la tesis *ii*) de la sección anterior se dijo que Quinn les atribuye a los neo-humeanos una concepción de la racionalidad práctica como la excelencia de más autoridad que puede poseer el ser humano *qua* agente, esto es, la excelencia que “tiene la aptitud de prevalecer [sobre cualquier otra...] al determinar qué es lo que un agente

debería hacer —en un sentido absoluto y no relativo” (Quinn, 1993: p. 212). Siguiendo esta idea, me parece, es como Quinn trata de hacer compatible su reconocimiento del carácter instrumental que para los neo-humeanos tiene la racionalidad práctica (p. 213), con su pretensión de que ellos tienen que admitir que, al elegir determinados medios para alcanzar un fin, lo que en realidad se elige es un compuesto que incluye las dos cosas: “[se elige] obtener el fin a través de esos medios” (p. 223).⁷ Aceptar esto último significaría, en efecto, aceptar la preeminencia absoluta de la racionalidad en la vida práctica del agente; además, es eso precisamente lo que explica por qué para Quinn la racionalidad práctica neo-humeana se hace acreedora del cargo de vileza, ya no sólo porque es una excelencia compatible con la recomendación de medios viles para alcanzar propósitos incluso moralmente inobjetables —como se establece en la tesis *v*)—, sino también porque, al recomendarlo, en realidad está recomendado, como un todo, obtener ese fin a través de medios viles: “En ese caso [...] recomendar los medios como una forma de obtener el fin y recomendar obtener el fin a través de los medio parece ser equivalente” (Quinn, 1993: p. 224).

Pero ¿realmente se puede atribuir a los neo-humeanos la tesis *ii*) interpretada en los términos anteriores? Me parece que no, porque si hay algo que permite trazar la línea divisoria entre las teorías contemporáneas de la motivación humeanas y las anti-humeanas es precisamente que para las primeras los estados mentales apetitivos o conativos son *la fuente última* de la que provienen todos los fines posibles de la acción, mientras que para las últimas esto no es necesariamente el caso y, al menos respecto de algunos fines, los estados mentales racionales o cognoscitivos puede ser la fuente última. Como refiere Gustavo Ortiz:

Si traducimos los términos que usa Hume a una terminología contemporánea, en lugar de hablar de pasiones, hablaríamos de

7 Esto es central para la caracterización de lo que Quinn llama “una concepción neo-humeana del bien de un agente” (1993: pp. 223-227). Pero, como dije antes, aquí no me ocuparé de este tema.

estados conativos, cuyos ejemplares principales son los deseos, y en lugar de hablar de razón, hablaríamos de estados cognoscitivos, cuyos exponentes principales son las creencias [...] En estos términos, podríamos resumir la tesis humeana diciendo que cualquier descripción completa de la motivación tiene que hacer referencia a creencias y deseos, pero reconociendo que *la fuerza motivadora básica proviene siempre de los deseos*. Las razones motivadoras para la acción son siempre dependientes de los deseos: los deseos no dependen de otras consideraciones racionales, no son conclusiones de ningún proceso de razonamiento práctico, sino siempre su punto de partida (2008: p. 310).⁸

Así, las teorías de corte humeano son incompatibles con la tesis de que al elegir los medios la racionalidad práctica está eligiendo el compuesto fines-medios. Más aún, estrictamente hablando ni siquiera cabe calificar como humeana la afirmación de que la racionalidad práctica puede “elegir”, “escoger”, “aconsejar” o “recomendar” los medios de la acción y, mucho menos, que puede “juzgar que el valor de un fin compensa el costo de un medio vergonzoso y sobre esta base aconsejarlo”, si con ello se quiere dar a entender, como me parece que hace Quinn, que la racionalidad por sí sola y sin la determinación de los estados apetitivos es quien *opta* por un medio en vez de otros disponibles o *decide* que vale más usar un medio inmoral a dar por perdido un fin valioso (1993: pp. 214, 215, 218-219). Para Hume y las teorías de corte humeano la razón es una facultad por sí misma inerte o pasiva, esto es, una facultad que por sí sola no mueve a la voluntad, no motiva a lograr fin alguno y tampoco puede determinar la preferencia de un medio sobre otro (Hume, *TNH*: 413-418; Ortiz, 2008: pp. 307-309 y 318-319). La racionalidad práctica, siendo la excelencia propia de la razón práctica, no puede sino ser también inerte: permite *identificar* de manera óptima los medios posibles y más eficaces para lograr los fines que el agente se propone, pero serán las facultades apetitivas de éste las que determinen, en último término, utilizar uno de los medio en vez de otro (y puede

8 Las cursivas son mías.

darse el caso de que un medio rechazado por el agente lo sea porque –habiéndole *informado* la racionalidad que es igualmente efectivo o, incluso, más efectivo que el medio elegido– tenga, sin embargo, una cualidad moral incompatible con sus sentimientos morales).

Sin duda, la racionalidad práctica tiene un papel imprescindible en la teoría de la acción humeana, pero no porque al elegir los medios esté eligiendo también los fines ni porque tenga el poder de cuestionar y rechazar fines o medios inmorales –como esperaría Quinn– sino porque, así como la acción no puede desencadenarse si el agente no tiene un fin que lo motive, tampoco puede hacerlo si el agente carece por completo de información relativa a los medios que podrían permitirle alcanzar el fin. A esto se refiere Gustavo Ortiz cuando afirma que las teorías contemporáneas de corte humeano retoman, aunque con una terminología distinta, la idea de Hume según la cual:

La combinación de estos dos elementos de nuestra naturaleza psicológica es necesaria para la explicación de la acción. Las pasiones dan la motivación para actuar, pero necesitan algún tipo de información para verse satisfechas –por sí solas no son capaces de producir acciones intencionales– y la razón, por sí sola, no nos da la motivación para actuar, pero sirve a los deseos al proveer la información necesaria para su satisfacción (Ortiz, 2008: p. 318).

Ésta es la forma adecuada, me parece, de dar cuenta de la importancia de la racionalidad práctica neo-humeana y pretender ir más allá de eso, como sugiere la tesis *ii*) de la sección anterior al caracterizar a la racionalidad como la excelencia propia del ser humano *qua* agente, equivale a rebasar el límite para seguir considerando a una teoría como heredera de Hume.⁹

9 Kieran Setiya (2005) también plantea objeciones a la posición que sostiene Quinn en “Rationality and the Human Good” (1993) y, aunque no aduce exactamente las mismas razones que yo, coincidimos en rechazar la tesis (ii) del argumento que he estado discutiendo (Setiya, 2005: p. 334). A pesar de sus críticas al mencionado artículo de Quinn, Setiya dice haberse inspirado en él para elaborar un mejor argumento en contra de la

Conclusión

El desacuerdo fundamental entre las teorías de la racionalidad práctica de corte humeano y las de corte anti-humeano reside en sus respectivas respuestas a la pregunta de si la racionalidad tiene un papel meramente instrumental o, por el contrario, puede también determinar los fines de la acción. Como hemos visto, para las teorías de corte humeano la racionalidad es incapaz de determinar, en último término, los fines de la acción y ni siquiera puede determinar por sí sola la preferencia de un medio sobre otro, sino que su papel consiste únicamente en identificar de manera óptima los medios para lograr los fines propuestos por la voluntad y los estados apetitivos de los agentes.

El fallo en el argumento de Quinn contra las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica depende básicamente de que considera, equivocadamente, que la indiferencia moral de ésta respecto de los fines y los medios es una indiferencia que cabe reprocharle, que la hace cómplice de vileza e infamia, lo que sólo puede ser el caso si se le atribuye a la racionalidad práctica la capacidad para determinar en último término los fines de la acción y la preferencia de un medio sobre otros. Pero, dado que para los neo-humeanos la racionalidad carece por sí misma de tales poderes, no cabe atribuirles, como pretende Quinn, una paradójica concepción de la racionalidad práctica como una *excelencia vil o infame* del carácter. Si se quiere rebatir la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica hay que buscar otra vía distinta de la que él propone.

concepción neo-humeana de la racionalidad práctica. En mi opinión, el argumento de Setiya también es defectuoso porque depende de un supuesto inaceptable: Que para que una concepción de la *racionalidad instrumental* sea plausible, ésta tiene que ser considerada como una disposición con fuerza motivacional (incluso si dicha fuerza es derivada y no original) y no como mera capacidad para conocer los medios que permiten lograr los fines deseados (SETIYA, 2005: p. 335). Pero está fuera del alcance de este artículo examinar el argumento propuesto por Setiya.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOOT, Philippa. 2001. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press.
- GAUTHIER, David. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
- HUME, David. 1988. *Tratado de la naturaleza humana*, tr. Félix Duque. Madrid: Tecnos. [TNH]
- JEFFREY, Richard. 1983. *The Logic of Decision*, 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press.
- MCDOWELL, John. 1995. "Two Sorts of Naturalism", Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y
- ORTIZ MILLÁN, Gustavo. 2008. "Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de la acción de Hume", Gustavo Leyva, comp. *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid: Síntesis y UAM/Iztapalapa, pp. 299-323.
- QUINN, Warren, comp. *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, pp. 149-179.
- . 1993. "Rationality and the Human Good" en *Morality and Action*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 210-227.
- SAVAGE, Leonard. 1945. *The Foundations of Statistics*. N.Y.: John Wiley & Sons.
- SETIYA, Kieran. 2005. "Is Efficiency a Vice?" en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 42, N° 4, pp. 333-339.
- SMITH, Michael. 2004. "Humean Rationality" en MELE, Alfred R. y Piers Rawling, comps. *The Oxford Handbook of Rationality*. NY: Oxford University Press, pp. 75-92.
- THOMPSON, Michael. 2003. "Three Degrees of Natural Goodness", <http://www.pitt.edu/~mthompo/three.pdf> [Última consulta: 22 de Octubre de 2014].

LA DEUDA DE KIERKEGAARD CON SCHLEIERMACHER EN LA CONCEPCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Catalina Elena Dobre

Universidad Anáhuac del Norte, México

katalina.elena@yahoo.com.mx

Resumen

Este artículo tiene como objetivo demostrar la influencia que el filósofo y teólogo Friedrich Schleiermacher tuvo sobre Kierkegaard, particularmente en relación al concepto de subjetividad. En primer lugar, se presentan los nexos de Kierkegaard con el Romanticismo en general y, a partir de ellos, se especifica el encuentro de Kierkegaard con Friedrich Schleiermacher. En segundo lugar, se hace un recorrido por el pensamiento de Schleiermacher en torno al concepto de individualidad, implícito en el de subjetividad, tal como el filósofo alemán lo describe en sus obras *Sobre la religión* y *Monólogos*. En tercero, se presenta la crítica de Kierkegaard hacia la concepción de la subjetividad de Schleiermacher. Este argumento tiene la intención de enfatizar que, aunque el concepto de subjetividad de Kierkegaard suele relacionarse con el de Sócrates o Hegel en los comentarios de su obra, también existe una influencia, y acaso mayor, de Schleiermacher y su planteamiento antropológico.

Palabras clave: Romanticismo, subjetividad, individuo, elección, ética, comunidad, Dios.

Recibido: 11/05/15 • Aceptado: 14/07/15

KIERKEGAARD'S DEBT WITH SCHLEIERMACHER IN THE CONCEPTION OF SUBJECTIVITY

Abstract

The aim of this article is to demonstrate the influence of philosopher and theologian Friedrich Schleiermacher on Kierkegaard's conception of subjectivity. Firstly, it attends the relationship of Kierkegaard towards Romanticism in general and then, it describes Kierkegaard's encounter with Friedrich Schleiermacher. Secondly, it deals with Schleiermacher's thought on the concept of individualism and, implicitly, of subjectivity, as framed in his works *On Religion* and in his *Monologues*. Lastly, Kierkegaard's critique of Schleiermacher's conception of subjectivity will be presented. The intention is to highlight that, Kierkegaard's concept of subjectivity, which is always related to Socrates or Hegel's in the commentaries, is also, and maybe more influenced by Schleiermacher, and his anthropological approach.

Keywords: Romanticism, Subjectivity, Individual, Choice, Ethics, Community, God.

Cuando Kierkegaard termina sus estudios y empieza a interesarse por la Escritura, todavía se sentía la influencia del Romanticismo alemán en la cultura de Europa, transformado en ese momento en lo que se denominó *le mal du siècle*, *Spleen* o *Weltschmerz*, esto es, un tipo de nihilismo, entendido como un terrible sufrimiento por la vivencia del sentimiento de la nada, que se refleja en la escritura de Jean Paul. Aunque, en la cultura escandinava, el Romanticismo entra por medio del pensamiento alemán, al inicio del siglo XIX, más precisamente en 1802, a través del filósofo Henrich Steffens,¹ es apenas en los años 20 del siglo XIX cuando los intelectuales muestran un interés peculiar sobre este movimiento.

En Dinamarca, el Romanticismo se manifiesta más intensamente a partir del desarrollo de un estilo particular expresado a través de la novela, o *roman*, como se llamaba, y que fue abrazado en especial por Blicher y Thomasine Gyllembourg, quienes introducen en la literatura danesa la narración de historias cortas sobre la vida diaria. Otros intelectuales de esta misma nacionalidad, interesados en este movimiento fueron Poul Martin Møller, F. C. Sibbern, J. L. Heiberg, Henrik Hertz y Kierkegaard (Rossel, 1992: p. 175).

Klaus P. Mortensen afirma que

el romanticismo danés se manifiesta en dos etapas, una alrededor de 1825 y se expresa mediante un nuevo tipo de literatura llamado *realismo poético*; y la segunda después de 1825 cuando los temas del pasado son abandonados a favor de temas que tratan historias de la vida diaria, con un interés peculiar hacia dramas individuales y hacia la reflexión interior (1997: p. 444).

1 Henrich Steffens (1773-1854) fue quien presentó el Romanticismo a los intelectuales daneses. Era amigo de Schleiermacher, así como seguidor de sus ideas, y conoció de manera directa a Friedrich Schlegel, a Tieck y a Novalis. En 1802, Steffens ofrece lecciones sobre el Romanticismo al público danés que llamaron la atención de algunos intelectuales del momento, como Grundtvig, Blicher y el joven poeta danés Adam Oehlenschläger.

Esta segunda etapa es la que trae consigo un aire de novedad, porque se empiezan a escribir los *Bildungsroman*, en los cuales se trata de destacar el *Dannelse* (el equivalente a la *Bildung* de los románticos) como un movimiento interior de cada persona, que se manifiesta tras la reflexión y que tiene un efecto en la vida diaria o la social, de tal manera que ayuda al hombre a alcanzar la madurez.

Conforme a la idea de *Dannelse* (*Bildung*), cada persona es como una semilla que debe desarrollar sus potencialidades, debe cultivar su espíritu, para poder crecer, tanto desde un punto de vista personal, como para el bien común, es decir, para la sociedad (Mortensen, 1997: p. 445). Por lo cual, la experiencia interna, que se refleja en el desarrollo de estas potencialidades en el ámbito de la vida diaria es el tema de estas novelas de formación (*Bildungsroman*) famosas durante los años 20-30 del siglo XIX en Dinamarca.

Sin embargo, es a través de P. M. Møller que Kierkegaard se acerca más a la lectura de los románticos. Es la época cuando lee a Goethe, en especial al *Wilhem Meister*; fue también lector de Schiller, a Tieck,² a Solger,³ y de Jean Paul, tomando de ellos el gusto por lo imprevisible, la fantasía y la imaginación, por los sentimientos y las emociones. William McDonald sostiene que si en Jena (Alemania), el Romanticismo se manifestó sobre todo en filosofía, poesía, literatura crítica, política y religión; en Dinamarca, la manera de expresarlo fue: la literatura, la pintura y la música (2013: p. 95). Esto no es de extrañar, tomando en consideración que, aunque el *boom* del Romanticismo se presentó con los románticos alemanes, también se manifestó en otras culturas y en cada una de manera peculiar.

Kierkegaard no pudo quedarse indiferente ante el movimiento romántico. John D. Mullen sostiene que la relación con éste fue directa y, a la vez, biográfica, ya que la persona de este filósofo puede ser vista como un prototipo del héroe romántico y dueño de las

2 En Tieck apreciaba el lirismo con el cual éste escribió sus novelas y un cierto "juego poético" (Kierkegaard, *SKS* 1, 320; *CI*, 2000: p. 324).

3 Solger, aunque apreciaba al filósofo, lo veía como una víctima del sistema hegeliano y también lo caracterizó como el portavoz filosófico del Romanticismo y de la ironía romántica (*SKS* 1, 321; *CI*, 2000: p. 325).

cualidades del caso: la melancolía, la ironía, la crítica social, el amor incumplido, el tormento secreto, etcétera (1997: p. 649).

Cada vez que se ha tratado el tema de la relación de Kierkegaard con el Romanticismo se ha subrayado en especial su lado poético, el *vivir poéticamente*, pero también su desarrollo del tema de la melancolía. De igual manera, se han escrito páginas dedicadas al tratamiento del amor y la seducción desde la perspectiva del autor, en las que siempre se rescata su relación amorosa con Regine Olsen.

Afirma William McDonald que cuando este filósofo empezó a escribir, el Romanticismo, como movimiento cultural, ya había acabado y sus más importantes representantes estaban casi todos muertos (2013: p. 95). Esto no fue un impedimento para que Kierkegaard tuviera conocimiento de los escritos de sus representantes además de que llegó a estar interesado en varios de ellos. El filósofo danés se formó en un ambiente en donde, como afirma Helge Hultberg, el Romanticismo de su país, la Dinamarca de la época de oro, no tuvo mucho impacto, ya que en el ámbito cultural se vivía más una síntesis entre la Ilustración, el cristianismo y un platonismo moderado (Crouter, 2005: pos. 1208).

A pesar de esto, Kierkegaard sí llegó a conocer a los románticos, desde Goethe y Schiller, Schlegel, Novalis, Hamann, Jean Paul, hasta Schleiermacher, y se sabe que los citaba de memoria y también sus poemas. Aunque no llegó a rechazar al movimiento completamente, sí destacó como su crítico y no llegó a aceptar la interpretación romántica de la religión ni de la ironía; ni el esteticismo mediante el cual los románticos trataron los asuntos de la ética y de la religión.⁴

En el año 1833, a los 64 años, cinco meses antes de su muerte, Schleiermacher, que era ya una figura conocida en el ámbito teológico y en el filosófico, visitó Copenhague y fue recibido con muchos honores tanto por la realeza como por los grandes intelectuales del

4 Kierkegaard no está de acuerdo con la idea de que el sentimiento es la condición de la vivencia religiosa, como sostenía Schleiermacher, viendo en esta idea un planteamiento más estético y metafísico que uno religioso, ya que desde su perspectiva lo religioso se debe entender más desde una perspectiva ética que estética. Para Kierkegaard, el Romanticismo, aunque con la virtud de liberar el pensamiento, se ha estancado en un tipo de esteticismo del cual él trata de liberarse.

momento. Como afirma Henning Fenger, “fue el gran evento de aquel otoño” (1976: p. 93). Para ese tiempo, Kierkegaard tenía 20 años de edad, estaba estudiando teología y conocía el pensamiento de Schleiermacher enseñado por Sibbern y Martensen.

En esta visita a la ciudad danesa, Schleiermacher tuvo, entre otras actividades, un encuentro con la asociación de estudiantes donde participaron éstos, además de todos los intelectuales aquel momento. Aunque Fenger sostiene que es inconcebible que Kierkegaard no estuviera presente en estos eventos, Richard Crouter afirma que no hay evidencias claras de que así fuera, ya que: “Su meticuloso *Diario*, donde esperamos encontrar algún dato sobre el evento, empieza más tarde” (2005: pos. 1194). No conocemos las causas que determinaron a Kierkegaard a no participar en un suceso tan importante para la vida cultural de Copenhague; lo que sí sabemos es que conocía el pensamiento de Schleiermacher. Alastair Hannay indica que Sibbern “había viajado a Alemania tras haber defendido su tesis doctoral y allí conoció a Fichte, a Schleiermacher y a Schelling” (2010: p. 76). Se sabe también que el profesor H. L. Martensen conocía el pensamiento de Schleiermacher, ya que en 1834 ofreció una tutoría a Kierkegaard sobre el concepto de fe cristiana. Estas lecciones que el danés recibió revelan que el filósofo quería saber más sobre Schleiermacher. Sin embargo, más tarde, cuando la relación con Martensen acabó, él mismo indagó las ideas de Schleiermacher, como refleja en un apartado de su *Diario*.

Podemos ver que existe una variación en los puntos en común o los desacuerdos de Kierkegaard con el pensamiento de Schleiermacher, aunque no cabe duda que Schleiermacher fue para Kierkegaard una figura muy importante que lo influenció en muchos aspectos.

Cuando Kierkegaard descubre a Schleiermacher se encontraba en su “etapa fáustica”, es decir, en aquellos años de juventud, cuando Fausto fue una para él una figura de mucho interés, ya que “pone en duda la religión y se atreve a levantar el velo de los secretos del mundo” (Hannay, 2010: p. 92). Mediante Fausto, Kierkegaard descubrió la necesidad de saber más sobre la religión. Fue así, entonces, como hizo contacto con el pensamiento del maestro alemán.

Pero los caminos de encuentro entre los dos no terminaron allí. A un año de la muerte de Schleiermacher, el poeta y escritor Karl Gutzkow invitó a Kierkegaard a hacer un homenaje al filósofo (Crouter, 2005: pos. 1330). Para tal cometido, tuvo que leer más de su obra, lo que lo llevó a sus *Cartas confidenciales sobre Lucinde*. Fascinado por este texto, en una entrada de sus *Papirer*, de octubre (1835), nuestro autor manifiesta su interés en las *Cartas*, y escribe sobre el estilo inconfundible, polémico y dialéctico del alemán; encontramos también cómo se siente atraído por la manera en que están escritas y cómo utiliza varios personajes que representan puntos de vista diferentes. Así, afirma:

Se trata probablemente de una gran reseña y así mismo de un ejemplo de cuán efectivo puede llegar a ser algo como esto, en el sentido de que se construye una multitud de personalidades a partir del libro, y a través de éstas, se arroja luz tanto sobre la obra como sobre sus individualidades, de forma que en vez de que la reseña nos confronte con distintas posturas, nos encontramos con un montón de personalidades que representan estos diferentes puntos de vista. Sin embargo, esto lo consiguen como seres completos, de manera que es posible vislumbrar la individualidad del individuo singular y, mediante los numerosos aunque únicamente relativos juicios verdaderos, adquirir nuestro propio ultimátum. Por tanto se trata de una genuina obra de arte (*Papirer* I C 69 en Hannay, 2005: pp. 228-229).

Richard Crouter sostiene que estas *Cartas* inspiraron a Kierkegaard para formar su estilo peculiar de la comunicación indirecta y para el uso de seudónimos (2005: pos. 1335). Aunque es una reseña, la obra de Schleiermacher está escrita en un estilo epistolar cuyos “autores” son en realidad varios personajes que comentan sobre la novela *Lucinde*. Las *Cartas* empiezan con una introducción “ficticia” donde, con un tono irónico, el editor, un tal Friedrich, mantiene una posición

neutral en relación al proyecto.⁵ La estructura de la obra de Schleiermacher, seguramente extraña para el ámbito cultural de la Dinamarca de Kierkegaard, era un recurso literario bastante común dentro de los escritores románticos alemanes, pero fue usado por el filósofo alemán para intentar estar lo más cerca posible de su lector.

La pregunta que surge dentro de ese contexto es: ¿qué es aquello que llamó la atención al joven Kierkegaard en cuanto a la obra? El tema principal de las *Cartas* es la relación hombre-mujer, pero existen otros como: el tema de la individualidad y la peculiaridad; el tema de la comunidad, el fundamento de todo esto, la virtud femenina: el pudor/la modestia. Si tomamos en cuenta que Kierkegaard estaba en su primera etapa de creación, momento en el cual el filósofo danés manifiesta interés por los románticos y en la que no solamente ha descubierto el pensamiento de Schleiermacher, sino también este texto, no es de extrañar, entonces, que encontrara en *Las cartas* una fuente de inspiración.

Si se intenta rescatar el ascendiente de Schleiermacher en nuestro autor, podemos reconocer varios elementos. Por ejemplo, y antes que nada, el género de la obra: el género epistolar que presentan varios personajes, tanto femeninos como masculinos, inspirarían notablemente a Kierkegaard en la redacción, sobre todo, de *El diario de un seductor*, obra en donde también existe un personaje femenino, una autora de cartas, que es Cordelia. Otro punto en la obra de Schleiermacher que despierta el interés de Kierkegaard, puede ser la perspectiva que desarrolla, primero, en relación con la sensualidad y lo divino. Además de este tema, la relación entre lo masculino y lo femenino, que no pasa desapercibida por el danés, pues él mismo desarrolla posteriormente esta relación en *La validez estética del matrimonio*, existe además un aspecto que llama la atención: el concepto de individualidad/peculiaridad, presente en la obra de Schleiermacher, y que Kierkegaard traduce como subjetividad. En nuestro respaldo viene la argumentación de Jamie Ferreira, quien

5 Se mencionan varios personajes, masculinos y femeninos, y se establece mediante cartas, un diálogo entre ellos, al margen de lo que sería propiamente la de trama la novela *Lucinde*.

sostiene que la categoría de individuo en Kierkegaard (*Den Enkelte*) tiene eco en la categoría de *Individualität* de Schleiermacher, y en los dos se refleja la tensión entre lo particular y lo universal (Ferreira, 2006: p. 126).

Ya se ha evidenciado la importancia de Schleiermacher para Kierkegaard, y queda claro el aprecio que le tuvo y la deuda que tiene con él, incluso si llegó a criticar algunos elementos de su obra. A través de Vigilius Haufniensis, en *El concepto de la angustia*, el danés remarca:

En otra ocasión tengamos tiempo de llegar a comprender los méritos imperecederos que en el ámbito de la Dogmática contrajo Schleiermacher. Claro que este pensador, ya hace mucho tiempo que quedó arrinconado para dar paso al entusiasmo hacia Hegel. Sin embargo, Schleiermacher era todo un pensador en el bello sentido griego de la palabra, un pensador que sólo hablaba de lo que sabía, mientras que Hegel, a pesar de sus extraordinarias dotes y colosal erudición, no logra con toda su aportación hacernos olvidar nunca que él era, en el sentido alemán de la expresión, un profesor de filosofía en gran escala, empeñado en explicarlo todo a cualquier precio (SKS 4, 317; CA, 2012: pp. 53-54).⁶

En su tratamiento de la subjetividad, la mayor proximidad de Kierkegaard a Schleiermacher que a Hegel, también ha sido argumentada por Emanuel Hirsch, quien, en *History of Modern Protestant Theology*, afirma que, dentro de su generación, el danés es el único y auténtico discípulo de Schleiermacher (Crouter, 2005: p. 6).

6 Para la citación de la obra de Kierkegaard se han usado tanto las ediciones traducidas al español, como la *Søren Kierkegaards Skrifter*, *Søren Kierkegaard Forskningscenter, København* 2014 (www.sks.dk). Por lo que se citará primero la referencia de la edición en danés, y en seguida su referencia respectiva en español, usando las abreviaciones que se señalan en la bibliografía. Así, por ejemplo, una cita de *El concepto de la angustia* se hará así: KIERKEGAARD SKS 4, 317; CA, 2012: pp. 53-54) SKS: Søren Kierkegaards Skrifter volumen, página; CA=*El concepto de la angustia*, año: páginas.

He decidido titular este artículo, no por casualidad o por llamar la atención, “La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher” sino para reiterar el título del texto de Ronald Green: *Kierkegaard and Kant: the Hidden Debt (Kierkegaard y Kant: la deuda oculta)*. Con ello quiero enfatizar que, a pesar de que, cuando se trata de la subjetividad en el pensamiento de Kierkegaard, este concepto está casi siempre relacionado con Hegel o con Sócrates, pero hay una deuda real con Schleiermacher, como precursor del planteamiento antropológico de Kierkegaard en cuanto el concepto de subjetividad.

Al descubrir el pensamiento del teólogo y el filósofo alemán me he dado cuenta de la estrecha relación entre sus planteamientos y los de Kierkegaard, sobre todo en torno a la subjetividad (individualidad). De aquí la idea de que, a pesar del hecho de que Schleiermacher no es el filósofo más citado en la obra kierkegaardiana, hay, desde mi punto de vista, una “deuda” de Kierkegaard con él (Capperløn, NJ, 2006).

Para enfatizar esta deuda, en las páginas siguientes haré una presentación del concepto de subjetividad en Schleiermacher, para después, de manera mucho más sintetizada, presentar la influencia y las diferencias entre los dos autores estudiados en relación a la subjetividad, que lleva implícita la ética. No pretendo hacer un estudio exhaustivo de la subjetividad en Kierkegaard, ya que el tema ha sido muy bien tratado en español en varios textos, entre los cuales puedo mencionar el de Luis Guerrero Martínez: *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor* (2004), así como: “Verdad subjetiva, interioridad y pasión”, de Oscar Parceró Oubiña o “Subjetividad, existencia, Dios y el pecado en el pensamiento de Kierkegaard” de Gonzalo Balderas Vega (ambos publicados en Guerrero, Luis, 2009, pp. 107-127).

Alrededor de 1800, las preguntas de Immanuel Kant lograron dar un giro al enfoque filosófico hacia la antropología, ya que la Ilustración construyó un contexto muy complejo de problemas, que el sistema trascendental de Kant ya no pudo responder y menos resolver. Como bien afirma Chad Wellmon, “la tensión entre lo empírico y lo trascendental, entre el ser humano como objeto de observación y las bases trascendentales de semejante observación, determinaron nuevos cuestionamientos que la metafísica ya enfrentaba, y

revelaron nuevas incompatibilidades entre lo empírico y lo trascendental, entre lo natural y la moral” (2010: p. 7). El mismo Kant intuyó la necesidad de desarrollar una antropología que pudiera responder a una pregunta esencial y sin la cual ninguna metafísica podía sostenerse; esta es, a saber: “¿Qué es el hombre?”. Sin embargo, Kant, con sus predecesores directos, en especial Fichte, Schelling y Hegel, no lograron dar respuesta a esta pregunta, lo que los llevó a un tipo de racionalidad absoluta, en donde el mundo y el hombre eran una mera representación de esta racionalidad. Como afirma Lourdes Flamarique: “ya no se trata de saber qué es el ser en su carácter absoluto, sino qué significa el universo traducido a un discurso necesariamente humano; comprender el sentido de la vida humana y su destino a través de su realización mundana” (1999: p. 22). Surgen, por consiguiente, nuevas categorías para comprender el tema de la subjetividad: temporalidad, historicidad, peculiaridad, singularidad/individualidad; categorías que reflejan la realidad angustiante del hombre: un ser finito, peculiar, consciente de su finitud, pero que a la vez tiene sed de lo infinito. ¿Quién, entonces, podía dar una explicación ante estos nuevos planteamientos?

Entre los filósofos románticos existía la tendencia a seguir la metafísica de la subjetividad, cuyo camino fue abierto por Jacobi y Spinoza, y retomado por Schleiermacher. Sin embargo, este autor, tenía que compartir el terreno de la subjetividad “con otros autores de su tiempo y, de una forma especial, con Hegel” (Schleiermacher 1990: p. XXVII), por lo que se le presenta un reto: ¿cómo rebasar la idea de subjetividad mediada de Hegel?

Schleiermacher contacta al nuevo movimiento cultural de la época, es decir, el círculo romántico, en donde conoce a Friedrich Schlegel, Novalis y a Tieck, todos ellos animados por el ideal que Goethe había manifestado en su obra desde el concepto de *Bildung*, traducido en la idea de que el ser humano puede crear su individualidad mediante la libertad. Es en este ámbito intelectual del *Bildung* que el concepto de subjetividad logra desarrollarse plenamente y comprenderse en relación con la fuerza del hombre: la libertad de asumirse desde la interioridad para formar su individualidad.

En este sentido, Richard Crouter sostiene que Schleiermacher se puede relacionar más con el Romanticismo temprano, aunque hay ciertos aspectos de su obra y su formación que aún lo tienen atado a la Ilustración (2005: pos. 72); sin embargo, es el mismo Crouter quien subraya que, debido a que el autor se encuentra situado en un punto intermedio entre el fin de la Ilustración y el inicio del Romanticismo, es difícil relacionarlo concretamente con alguno de los dos, por lo que se podría entender que el alemán pertenece más bien al momento de tensión que existió entre una etapa y la otra (2005: pos 122).

A pesar de que, por su obra, Schleiermacher está situado en esta etapa de transición, considero que el autor se acerca más al proyecto romántico. Ello debido, por un lado, a la manera en la que comprende la categoría de subjetividad relacionada a la *Bildung*, a la forma en que desarrolla una estética en la que prevalece el tema del arte como creación libre, cuya finalidad es la belleza, y porque plantea también una filosofía de la religión que tiene como fundamento la deconstrucción de lo metafísico y la prevalencia de los sentimientos, que sirven como medio para que el hombre se acerque a la religión, así como para sostener una nueva teoría hermenéutica. No analizaré todas estas complejas facetas de la filosofía de Schleiermacher; me concretaré únicamente a comprender cuál es la particularidad de su categoría de subjetividad.

Desde mi punto de vista, este filósofo⁷ tiene todas las características de los románticos: en especial, sus ideas novedosas y un estilo que se aleja del lenguaje rígido de la argumentación; es decir, un estilo específico que viene de la retórica romántica, y que no es fácil de asimilar para la época: frases largas, acompañadas de una manera indirecta, porque su intención era alejarse, lo más posible, del estilo

7 Un breve recorrido biográfico nos deja saber que Schleiermacher nace en 1768 y desde una edad temprana recibe una educación de alto nivel, de tal manera que desde pequeño domina algunos idiomas clásicos. Más tarde, siguiendo el deseo de su padre, estudia Teología en la Universidad de Halle. Sin embargo, su interés es la filosofía y desde que era muy joven le llaman la atención los escritos de Goethe y Kant. El interés por este último siguió vivo durante casi toda la vida, ya que Kant representa una de las grandes influencias sobre el pensamiento schleiermachiano (Flamarique, 1999: pp. 25-26).

argumentativo, y encontrar otro más subjetivo, que debería conducir al lector a la interioridad. En este sentido, encontramos otro punto en común con Kierkegaard quien, más tarde, seducido por la forma de escribir de Schleiermacher, adoptaría su estilo lúdico y discursivo.

Debido a que la época de la Ilustración ya estaba por terminar y Kant deja de tener tantos seguidores, el interés de Schleiermacher se mueve hacia otros filósofos como Spinoza, quien ha dejado una huella importante en la concepción de la religión. Pero no son sólo Kant y Spinoza los que trazan los límites de su pensamiento; como vimos anteriormente, el autor contacta al círculo romántico de su época, en donde conoce a varios de sus autores. Es en este ámbito romántico que, motivado por el ideal de *Bildung*, despliega y desarrolla su concepto de subjetividad, para proponerla como una categoría desde la cual el hombre logra desarrollarse plenamente y se puede comprender en relación con su fuerza para asumirse desde la interioridad, y así formar su individualidad.

Es verdad que Schleiermacher inicia su reflexión filosófica partiendo de Kant, pero conforme va desarrollando sus ideas, se aleja del racionalismo y empieza una crítica minuciosa, ya que, según él, lo que le falta a éste es el concepto de subjetividad, reflejado en el tema de la individualidad, es decir, del hombre singular, que se sostiene por la relación esencial entre la exterioridad y la interioridad. Para Schleiermacher, igual que para Schlegel, el proyecto kantiano puede ser visto como una proto-antropología (Wellmon, 2010: p. 194), en el sentido de que su finalidad siempre fue pragmática; además, según estos autores, Kant nunca pudo salir de su planteamiento epistemológico. Schleiermacher juzga también a Fichte en su intento por comprender la subjetividad como una identidad absoluta, pero que al fin y al cabo queda vacía y sin sentido, pues la ve como una identidad abstracta, en la cual el yo concreto e histórico está aniquilado completamente.

Para los románticos, y para Schleiermacher también, el hombre es un ser temporal, lo que conlleva a un planteamiento ético que acompaña su vida. Gracias a ello, en nuestro autor podemos identificar un intento de crear una antropología, en cuyo centro está el

concepto de subjetividad, entendido como una individualidad que se crea en libertad.

El proyecto del filósofo empieza, sin duda alguna, con el texto *Über die Religion (Sobre la religión, 1799)*. En él se presenta un diálogo con su época, en donde el autor igual que lo haría Kierkegaard más tarde, critica la estructura abstracta de pensamiento, así como el modo ajeno de vivir la religión, además de enfatizar la importancia para el hombre de descubrirse en la interioridad, creando su vida no mediante una necesidad abstracta, sino desde una necesidad interna, a la que llama vocación. Y así, afirma: “cada individuo, aun cuando no pueda ser otra cosa que la que él debe ser, conozca sin embargo a cada uno de los otros tan claramente como a sí mismo, y comprenda perfectamente todas las manifestaciones particulares de la humanidad” (1990: p. 7).

Desde las primeras páginas de *Sobre la religión*, su autor nos introduce en los ámbitos de la subjetividad y de la individualidad, resaltando sobre todo la idea de que el hombre tiene una voluntad interna, una libertad interior que lo hace actuar para realizarse a sí mismo en su existencia; es, a partir de esta voluntad, que cada uno puede ser sólo aquello que tiene que ser; es decir, el hombre no puede ser más que su interioridad. Ésta es una tarea que el hombre se ve obligado a llevar a cabo porque ya no hay una “instancia” abstracta que justifique su modo de ser, sino que ahora se sitúa ante el tiempo para poder lograr la unidad de los opuestos: unificarse con el tiempo, con la naturaleza y con Dios, y en donde lo más importante es la realización del ser humano desde su interioridad hacia la comunidad, es decir, la realización de lo particular como universal, lo que implica que, aunque el hombre descubra su vocación interna, ésta debe verse reflejada y relacionarse con la comunidad (humanidad).

En otras palabras, el hombre tiene la tarea de asumirse como subjetividad, como individualidad desde su interioridad, y descubrirse en los actos que lleva a cabo. Tenemos aquí no sólo un planteamiento antropológico, sino a la vez ético, ya que el hombre, aunque se descubre en el acto que realiza, al mismo tiempo debe comprenderse a sí mismo desde este actuar. Este énfasis hacia la ética no debe sorprender, ya que la preocupación principal del autor

fue la realización del hombre a través de ella; planteamiento que ocupa el lugar central dentro de su filosofía, a pesar de la apariencia que toma como preocupación religiosa y que demuestra que, para el filósofo alemán, es imposible una realización de la vida religiosa sin la ética, como afirma Jaqueline Mariña: “lo religioso se realiza mediante lo ético” (2008, p. 7). La ética, desde esta perspectiva, ya no puede seguir siendo un conjunto de normas abstractas porque cobra sentido en la acción del hombre y es mediante ella que crea su vida y su ámbito de posibilidades. Para el filósofo, el centro de la vida ética es la comprensión y la importancia de la individualidad del hombre, reflejada en la realización de sus actos, ya que su “individualidad es indispensable para la realización de la comunidad ética” (Mariña, 2008: p. 7). Es necesario apuntar que, para Schleiermacher, esta individualidad no se centra, de manera egoísta, sólo en su realización, sino más bien, en la realización del hombre en relación con el mundo traducido como comunidad (humanidad). Como afirma Andrew R. Osborn, “el individuo debe desarrollar su relación íntima con la humanidad, pero es sólo mediante el desarrollo completo de la individualidad en relación con la humanidad, que la humanidad puede realizar su destino” (1934: p. 91). La realización del destino de la humanidad es el amor. De aquí nace la perspectiva del filósofo alemán de que cada persona tiene algo que aprender del otro, algo que ofrecerle, y que el fundamento de la comunidad debe ser, entonces, el amor, planteado como la dinámica del dar y el recibir; es decir: desde la reciprocidad (Clowes, 1996: p. 240).

Desde mi punto de vista, es en *Monólogos* (1799) donde Schleiermacher enfatiza con más claridad lo subjetivo como parte del concepto de comunidad. No sabemos si Kierkegaard leyó esta obra, escrita al finales de 1799, en la espera de un año nuevo y también de un nuevo siglo; pero sí podemos ver que ésta seguramente llamó su atención, ya que, años más tarde, en 1843, escribiría *En la espera de la fe. Con la ocasión de año nuevo* (Guerrero, 2008: p. 180).

Monólogos, obra escrita como una confesión, representa, para Schleiermacher, la guía misma de su propia formación (*Bildung*). Ésta es en el fondo un manifiesto romántico donde el autor expresa de manera libre sus conceptos sobre la fuerza interior del ser

humano, que se desarrolla a partir de la libertad y la creación, así como la fuerza de la comunidad, que sirve como medio para que la vida del hombre tenga un sentido. La intención del filósofo fue, en primer lugar, enfatizar el poder de la reflexión sobre el ejercicio que cada uno debería realizar para encontrar su relación con el otro, con la comunidad. Su anhelo es que el mundo no sea una masa amorfa de individuos aislados, sino de seres que buscan realizarse a sí mismos mediante la comunidad, espejo en el cual el hombre se refleja y se realiza a la vez. Para que la comunidad sea posible, Schleiermacher responsabiliza al ser humano de crearla, a la vez que se crea a sí mismo desde la libertad, pero cabe considerar que, sin la libertad, no hay ni individualidad ni comunidad.

La creación es la característica esencial del espíritu humano, un espíritu libre, con el que el hombre se asume a sí mismo, logrando, así, tomar conciencia de su peculiaridad, de su individualidad, en tanto cada hombre, según Schleiermacher se asume como espíritu. Esta calidad de espíritu se mueve por la libertad; es decir, el hombre, como ser libre, está dotado de una espontaneidad creadora que se representa en la sensibilidad, en calidad de espíritu; el ser humano tiene la tarea de comprender cuál es el sentido real de su existencia y, así, darse cuenta de que sin la interioridad, el mundo como exterioridad no tiene ningún sentido. Por eso, afirma Schleiermacher: “El que en vez de la actividad de su espíritu, que anda escondida en su profundidad, sólo conoce y ve su aparición externa, el que en lugar de mirar en sí mismo se contenta con formarse de cerca y de lejos una imagen de la vida y de sus cambios, ese permanece esclavo del tiempo y de la necesidad” (1991: p. 13).

Para el autor, el hombre no puede realizarse a sí mismo sin la libertad y sin una fuerza interior. En este sentido, la ética, que se construye mediante la interioridad, se debe reflejar, aunque no se agote en ellos, en los actos externos que el ser humano realice, en especial el amor, ya que, como el filósofo afirma: “cada acto representa mi ser entero, nada está separado, y cada actividad acompaña a la otra” (1991: p. 24). Es a través de estos actos como el hombre logra su continuidad, que no se limita a lo temporal, ya que son éstos resultado de la creatividad del espíritu y tienen como finalidad no

sólo lo terrenal, sino también lo divino. Schleiermacher subraya que es el hombre quien se asume y se justifica como subjetividad sólo en el momento en el que su actuar logra trascender y, así, es un reflejo de la humanidad. Como subraya Andrew R. Osborn, “la humanidad universal, en Schleiermacher, encuentra su representación en cada hombre y en cada mujer y, como cada individuo, sea hombre o mujer, es específico y único, resulta que para una plena realización de la humanidad es necesario que cada uno se desarrolle en su plenitud” (1934: p. 91).

El acto del hombre no es sólo para satisfacer la intencionalidad del yo, sino para lograr la comunidad y el ser para la humanidad. Esto sólo es posible cuando el hombre se comprende a sí mismo en las relaciones que tiene con los otros (de amistad, trabajo, matrimonio), pero sin perder nunca de vista la peculiaridad que caracteriza a cada uno con el que establece relaciones.

Cabe mencionar que el concepto de subjetividad que propone Schleiermacher se manifiesta de manera real, concreta e histórica, y se caracteriza por la relación que se plantea en la medida en que el hombre tiene capacidad de actuar desde la libertad. Desde esta perspectiva, el autor comprende el fundamento de la ética en la subjetividad como acción directa del hombre, único ser capaz de comprender su realidad como ser finito en el mundo, que aspira hacia lo infinito y es debido a su acción que puede reconstruir las relaciones que lo sustentan y, así, reconstruir su sentido.

La ética es, pues, para el autor, el actuar para crear un ámbito de comunidad y elevar al hombre hacia la humanidad. Sin el sentido de la humanidad (comunidad), el hombre no puede llegar a lo religioso, ya que, para el filósofo, es sólo luego de que el hombre se sitúa en la comunidad que puede empezar a intuir a Dios.

En otras palabras, no es posible tener una conciencia de lo religioso sin la comunidad y el cultivo de la libertad y la forja del carácter. Además, el hombre debe tener la fuerza interior de comprenderse y no desviarse de lo que realmente es: es decir, espíritu, porque sólo cuando hay espíritu hay mundo. Así, el autor afirma: “no dejes que la plenitud y la alegría de tu vida interior sean perturbadas por lo que acontezca exteriormente” (1991: p. 154).

Para Schleiermacher, la interioridad, que se fundamenta en la libertad y que no se agota totalmente en la acción, en la exterioridad, es la que constituye la esencia de la subjetividad del individuo; sin embargo, la exterioridad debe existir en la medida en que es el ámbito para que el hombre, como subjetividad, se pueda realizar como humanidad (comunidad). Lo importante es que el hombre, mediante la libertad, tenga la conciencia de lo que puede llegar a ser, de su capacidad de realizarse plenamente en su existencia, en la medida en que pertenece a una comunidad de otros espíritus. “Así encontraría cada uno en los demás vida y alimento, y llegaría a ser lo que está plenamente en sus posibilidades” (1991: p. 80).

Todos los argumentos planteados anteriormente nos hacen entrever que el tema de la subjetividad en Schleiermacher no fue indiferente al joven Kierkegaard. Dada la sutileza de su relación con Schleiermacher, no fue tan discutida como su relación con Hegel, aunque, en lo que se refiere a la concepción de este tema, Kierkegaard está más en deuda con el primero.

La crítica de Kierkegaard a Schleiermacher y su propuesta de la subjetividad

A pesar de la valiosa aportación de Schleiermacher al concepto de la subjetividad y de su esfuerzo por proponer un planteamiento ético en un ámbito totalmente estético (que era la tarea romántica por excelencia), este autor no escapa a la crítica de Kierkegaard.

El danés reprochó a los románticos el abuso de esteticismo que se refleja no sólo en la ética, sino en los planteamientos sobre lo religioso, pues para ellos el criterio sería el sentimiento, que es traducido en un sentido y un gusto hacia lo infinito; una experiencia que se apropia mediante los sentimientos, la intuición y la exaltación. Si los románticos buscaban oponerse a la perspectiva kantiana, según la cual la única forma de tratar con lo divino, clausurada la vía de la razón pura, sería la moral, se puede afirmar, entonces, que Schleiermacher lo hizo. Recordemos que, para Kierkegaard, el hombre es un ser singular, en la medida en que es un agente que expresa la humanidad. En

este sentido, la ética, en especial para él, tiene que abarcar y considerar toda acción verdaderamente humana, ya que la acción representa la unión entre el espíritu, el mundo y el hombre, entendido como espíritu, capaz de crear comunidad y que se manifiesta auténticamente mediante el sentimiento, en especial el amor.

A diferencia de Schleiermacher, quien se apegó a algunos aspectos del Romanticismo, como su propuesta ética y el concepto de subjetividad, para Kierkegaard, este último es mucho más complejo y se relaciona con la realización del individuo en su existencia como un ser singular ante Dios. Para el maestro alemán, en cambio, la experiencia exaltante que se vive desde la subjetividad, determina al hombre para formar una comunidad de amor; para él, no existe el pecado y la angustia, sólo la armonía (Safranski, 2009: p. 131); mientras que, para Kierkegaard, la subjetividad está en relación con la realización del hombre en sí mismo ante otro, que es en principio, Dios y, después, otro ser humano y la comunidad; este autor no se limita a la admiración romántica por el yo, entendido por los románticos como una mera obra de arte” (2009: p. 131) y así, frente a la interpelación de la presencia de Dios, surge el temor y el temblor, la angustia, porque el otro también está llamado a devenir sí mismo frente a Dios. Podemos decir que, la idea romántica de que la subjetividad se forma mediante la creación (*Bildung*), Kierkegaard la interpreta como desarrollo de la personalidad, como realización concreta en la realidad y no sólo en la idealidad. En lugar de la subjetividad como creación del yo en sí mismo, como “obra de arte”, la subjetividad se concibe aquí como *edificación*. Este es el gran salto que el danés da a partir de la filosofía romántica. Aunque intentó deslizar el yo de su propia negación, es decir, aunque logró dar a la subjetividad la posibilidad de realizarse como verdad, al fin y al cabo, ésta queda reducida a una creación estética del yo.

Cuando Kierkegaard decidió escribir sobre qué significa el devenir subjetivo, se enfrentó con una tarea nada fácil ya que, desde Descartes y, posteriormente en la obra de Kant, en el Idealismo alemán y en los románticos, la categoría de la subjetividad había sido ampliamente

debatida. Así, afirma bajo el seudónimo Johannes Climacus, con el que firma una de sus primeras obras:

Generalmente se piensa que no hace falta ningún arte para ser subjetivo. Pues bien, de hecho, todo ser humano es más o menos un sujeto. Pero realmente llega a ser lo que uno es: ¿quién va a perder el tiempo con esto? Ésa sería en efecto la más inútil tarea que pudiera presentarse en la vida. Ciertamente. Pero es eso mismo lo que la hace tan difícil, por cierto, la más difícil de todas, porque todo ser humano posee un fuerte deseo natural y un impulso a convertirse en algo otro y en algo más (*SKS 7*, 63; *PS*, 2008: p. 130).

Su mérito fue, no cabe duda, rescatar la noción de subjetividad del paradigma cartesiano, reducido a un mero principio epistemológico abstracto, para defenderla como la verdad de la existencia. No se puede negar el hecho de que los románticos ofrecen a Kierkegaard las herramientas para poder reconstruir la subjetividad; aún así, él buscó ir más allá: su tarea fue llevar la subjetividad al ámbito del cristianismo: el hombre debe devenir subjetividad frente a Dios, antes de realizarse para la comunidad.

Kierkegaard parte de la reflexión en torno a qué significa ser individuo, a qué significa la subjetividad. Estas preguntas son uno de los hilos conductores de toda su filosofía, pero es importante tomar en cuenta la perspectiva del autor, quien considera que sólo se puede hablar de subjetividad cuando el individuo se realiza a sí mismo y se elige a sí mismo; es decir, cuando el hombre se asume desde la verdad que él es. Cabe aclarar que no se está hablando de un hombre que se pone frente a sí mismo, para ver su imagen reflejada como en un espejo, sino de uno que se pone frente a sí mismo para, así, poder encontrar allí a Dios porque, sin la relación con Dios, el ser humano sólo mira su reflejo y se admira a sí mismo, será un narcisista, un esteta, lo que lo llevará probablemente a ser, también, desgraciado.

Para poder estar en relación con Dios y estar frente a Él, el individuo se debe descubrir desde su interioridad y asumirse desde

la relación que tiene con la verdad, es decir: con Dios, que está siempre presente y está siempre frente a él. Cuando Kierkegaard propone que la tarea del individuo es la de encontrar a Dios en su interioridad, no quiere decir que éste se debe aislar o alejarse de la comunidad, no supone un descuido del rostro del otro porque, aunque la relación con Dios, mediada por la fe, es particular y no pertenece a la comunidad, debe reflejarse en la relación con el otro. Así, la relación hombre-Dios se vuelve esencial para el entendimiento de la subjetividad como verdad, en la medida en que un ser humano se vincule con el otro.

Para Kierkegaard, que el ser humano tenga la capacidad de crear no es lo que lo hace peculiar; tampoco que tenga una conciencia y por eso tenga recuerdos o memoria de su propia vida, sino que, para que exista el devenir del yo, debe también existir un acto de libertad. Esto es, el yo se sostiene sólo mediante la libertad y no por necesidad o por determinación alguna.

El yo surge en la tensión entre *psique* y *physis*, un aspecto de los más explorados por los griegos, en especial Platón y Aristóteles, quienes coinciden que ésta es una tensión que existe por naturaleza y una relación de opuestos sostenida por un fundamento. Kierkegaard se aleja de este planteamiento al proponer que existe ya un fundamento anterior que sostiene tal relación; este fundamento es, como lo propone en *La enfermedad mortal*, la relación efectiva (actual) del hombre con su conciencia mediante el ejercicio de su libertad, y establece una relación con la alteridad del poder absoluto, con el Otro que lo ha creado:

El ser humano es así una relación derivada, una relación establecida, una relación que se relaciona a sí misma consigo misma y, al relacionarse a sí misma consigo misma, se relaciona a sí misma con un otro [...]; al relacionarse a sí misma consigo misma y queriendo ser sí misma, el yo descansa transparentemente en el poder que la ha establecido (SKS 11, 129; EM, 2008: p. 33).

Sobre esta relación, Kierkegaard construye su ética que, para él, es el reflejo de la libertad, de la voluntad de cada individuo, y no una

realización comunitaria, donde éste entrega su peculiaridad a la humanidad.

El filósofo está convencido de que el ser humano no puede vivir auténticamente con el otro si antes no toma conciencia de su propio existir y lo que esto implica. Para poder relacionarse con su existencia, con el otro, primero se debe relacionar consigo mismo y, desde ahí, con Dios, para luego poder entregarse hacia el otro porque afirma claramente que aquel que no ama a Dios, no sabe amar al otro. Esto es, si un ser humano no se define, no se realiza como un ser ante Dios, no puede ser capaz entonces de establecer una relación con el otro. Esta realización implica sacrificio, renuncia, sufrimiento, pero también la capacidad de entender la peculiaridad, la singularidad del otro. Para llegar a ser sí mismo, el hombre ni está predeterminado, ni es dueño de inventarse enteramente libre y autónomamente; el yo no es el resultado de un proceso natural.

Kierkegaard, utilizando otro de sus seudónimos, Anti-Climacus, sostiene que, cuando el hombre logra relacionarse consigo mismo, está relacionándose a su vez con otro, ya que la relación se establece por este otro (el fundamento). Para Anti-Climacus, nadie puede ser sí mismo ignorando el fundamento, es decir, aquello que le ha permitido establecer esta relación, es decir, el tercero positivo, que es Dios. Desde este punto de vista, Dios siempre está presente en cada relación que se establece y el hombre, al elegirse a sí mismo, también debe elegirse como relación frente a Dios. Es decir, la relación no acaba en un movimiento hacia el yo, sino en un yo que se realiza solamente a partir de un Tú. Como bien afirma el filósofo: “el yo no puede alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo” (SKS 11, 129; EM, 2008: p. 34), por eso necesita que mientras se relaciona consigo mismo “lo haga también con aquello que ha puesto toda la relación” (SKS 11, 129; EM, 2008: p. 34). Elegirse a sí mismo significa el devenir subjetivo; tal propuesta, escondida detrás de la de Johannes Climacus, parte de la idea de que ser subjetivo, y llegar a ser lo que uno es, no representa un gran arte, si se entiende la diferencia entre *ser un sujeto* y *devenir un sujeto*. Anti-Climacus nos presenta la nueva perspectiva que es el cristianismo, para quien el *devenir subjetivo* representa la tarea más importante de

cualquier ser singular que decida asumirla. En palabras del filósofo: “¿Cuál tendría que ser el juicio de la ética si el devenir subjetivo no fuera la más elevada tarea asignada a todo ser humano?” (SKS 7, 125; PS, 2008: p. 133).

La tarea ética no consiste en observar y emitir juicios generales sobre los hechos particulares, sino la realización individual en relación con lo general. Pero esto es posible sólo cuando el individuo elige vivir su singularidad en relación con lo universal. Para el Juez Guillermo, otro de sus seudónimos, la seriedad de la existencia corresponde a lo ético y la ética se reduce a la elección. Anti-Climacus, de manera similar, nos advierte que no se puede plantear lo ético sin que exista una implicación directa del hombre. Éste se realiza en sí mismo y realiza su tarea cuando se asume como un devenir permanente en sus propios actos. En consecuencia, la ética tiene que ver con la interioridad y, en un momento dado, puede representar una tentación. Para ejemplificar nos propone el caso de Abraham, quien tuvo que elegir entre la ley y Dios, entre la duda y la angustia, entre hablar y callar. Afirma Anti-Climacus:

Lo ético es y seguirá siendo el más alto deber asignado a cada ser humano. Puede que asimismo se le demande a un devoto de la erudición el que se comprenda éticamente a sí mismo antes de consagrarse a su disciplina intelectual, que no deje de comprenderse éticamente a lo largo de toda su labor, porque lo ético es como el eterno aliento que, en medio de la soledad, reconcilia a cada uno con todos (SKS 7, 141; PS, 2008: p. 152).

Como vemos, la ética, para Kierkegaard, debe estar más allá del esteticismo romántico y reflejar no sólo la creación y el anhelo del espíritu por lo infinito, ya que en este caso, el yo pretendería ser autosuficiente y caería en la autocreación; en cambio, una vez que rompe su condición autosuficiente, permite, mediante la libre elección, que el individuo se realice a sí mismo frente al Otro. Es, según el filósofo, que en el acto de elección, el individuo toma conciencia de sí mismo como un absoluto. “¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno” (SKS 3, 205; OO2, 2007: p. 194). Sin embargo, elegir ser uno

mismo no significa ser algo distinto de lo que ya se es, sino que implica involucrarse de manera personal en las condiciones de la propia existencia y del devenir temporal. Así es como surge la conciencia de la singularidad, la conciencia de uno mismo, de ser un Yo ante un Tú y a la vez ser elevado a un Tú, cuando se responde al al Otro.

Conclusión

Aunque todavía hay mucho qué argumentar sobre la subjetividad en la obra de Kierkegaard, lo que he querido enfatizar aquí es que, a pesar de la crítica que Kierkegaard le hace al concepto de individualidad (subjetividad) romántica, sus propuestas sobre este planteamiento pueden considerarse cercanas a las de Schleiermacher al respecto, quien fuera uno de los máximos exponentes del Romanticismo. A mi modo de ver, para ambos, la subjetividad está relacionada con la formación del individuo, con su desarrollo como peculiaridad y como singularidad, que le permite, así, poder entrar en relación con la comunidad, sin la cual la individualidad no tendría sentido alguno. Aunque conviene aclarar que, para Friedrich Schleiermacher, la subjetividad se entiende primero en la relación con la comunidad y, para Kierkegaard, la subjetividad se realiza sólo en la presencia de la alteridad absoluta, es decir, del Otro, del Tú eterno que es Dios, para luego reflejarse en la idea de comunidad. Sin embargo, los dos filósofos coinciden en que ser subjetivo no significa abandonar la verdad, sino buscar el acercamiento a ella desde una vivencia personal, a partir de la cual uno se compromete con su realidad y la vive desde la verdad.

Se puede resumir que la propuesta ética del filósofo danés no es subjetivista, tal como se ha intentado afirmar sin fundamentos; Kierkegaard parte de que sólo ante la presencia del Otro, de algo que impone objetividad, se puede realizar la subjetividad. Por eso, para este autor, la realización de lo individual implica siempre la relación con lo universal en el sentido de que el hombre se realiza a sí mismo cuando elige lo general, desde su particularidad, como su tarea personal.

A manera de cierre y luego de haber analizado tanto la perspectiva de Schleiermacher como la de Kierkegaard, podemos ver que una de las diferencias que conviene resaltar de la visión del danés frente a la del alemán, en torno a la subjetividad, es que, para el primero, ésta representa no sólo el desarrollo de la individualidad para perseguir el ideal de la humanidad, sino que implica la exigencia de un compromiso total. Sólo cuando uno se elige de manera singular, desde uno mismo, sólo entonces empieza el crecimiento interior, no para alcanzar el ideal, sino para devenir uno mismo, ante Dios, mediante el amor y la fe.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía principal

- KIERKEGAARD, Søren. 2000. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, SKS 1; (CI), trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta.
- . 2007. *O lo uno o lo otro. Fragmentos de vida II*, SKS 3; (OO), trad. Darío González. Madrid: Trotta.
- . 2008a. *La enfermedad mortal*, SKS 11 (EM) trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta.
- . 2008b. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, SKS 7; (PS) trad. Nassim Bravo Jordán. México: Ed. Universidad Iberoamericana.
- . 2012. *El concepto de la angustia*, SKS 4; (CA), trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. 1990. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivos*, estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Madrid: Ed. Tecnos.
- . 1991. *Monólogos*, introducción, traducción y notas de Anna Poca. Barcelona: Anthropos.

Bibliografía secundaria

- CAPPERLØRN, NJ, Richard Crouter, Theodor Jørgensen, Claus-Dieter Osthövener, editors. 2006. *Subjectivity and Truth*. Berlín-New York: Walter de Gruyter.

- CROUTER, Richard. 2005. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. New York: Cambridge Companion Press. (Kindle Edition)
- CLOWES, James. 1996. *Of Art and Women I had No Knowledge. The Development of Schleiermacher's Understanding of Cognition, Self, Identity, Community and Gender*. PhD. Dissertation. Washington: University of Washington.
- FENGER, Henning. 1976. *Kierkegaard The Myths and Their Origins*, New Heaven-London: Yale University Press.
- FERREIRA, Jamie. 2006. "The Single Individual and Kinship. Reflections on Kierkegaard and Schleiermacher" en CAPPERLØRN, NJ, Richard Crouter, Theodor Jørgensen, Claus-Dieter Osthövener, editors. *Subjectivity and Truth*. Berlín-New York: Walter de Gruyter.
- FLAMARIQUE, Lourdes. 1999. *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*. Pamplona: EUNSA.
- GUERRERO, Luis. 2004. *La verdad subjetiva: Søren Kierkegaard como escritor*, 1era ed. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2008. *¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad*. México: Ed. Univ. Iberoamericana y Ed. Plaza y Valdés.
- . 2009. *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. México: Universidad Iberoamericana.
- HANNAY, Alastair. 2010. *Kierkegaard. Una biografía*. México: Universidad Iberoamericana.
- MARIÑA, Jacqueline. 2008. *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*. New York: Oxford University Press.
- MCDONALD, W. 2013. "Kierkegaard and Romanticism" en *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, edited by John Lippitt and George Pattison. United Kingdom: Oxford University Press.
- MORTENSEN, P. K. 1997. "The Demons of Self-Reflection: Kierkegaard and Danish Romanticism" en *Kierkegaard Revisited. Proceeding from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning it"*, Copenhagen May 5-6, 1996, edited by N. Cappelorn and J. Stewart. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- MULLEN, J. D. 1997. "The German Romantic Background of Kierkegaard's Psychology" en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 16, issue 1.
- OSBORN, A. R. 1934. *Schleiermacher and Religious Education*. London: Oxford University Press.
- ROSSEL, Sven H, ed. 1992. *A History of Danish Literature. Histories of Scandinavian Literature*, vol. I. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- SAFRANSKI, Rüdiger. 2009. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gábás. México: Tusquets Editores.
- WELLMON, Chad. 2010. *Becoming Human. Romantic Anthropology and the Embodiment of Freedom*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.



ONTOLOGÍA DE LA VULNERABILIDAD Y POLÍTICAS DEL DUELO EN JUDITH BUTLER

Miriam Jerade Dana

Katz Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania, EUA

miriamjerade@gmail.com

Resumen

El presente artículo busca analizar la manera en que Judith Butler plantea una ontología de la vulnerabilidad con base en el concepto de “vida”, como una vida digna de duelo, así como sus consecuencias políticas. Se analizará por qué Butler recurre a la categoría de ontología y cómo incorpora la noción de “vida” en sus análisis. Uno de los objetivos del presente trabajo será mostrar que dicha ontología no representa una ruptura en el trabajo de Butler frente a sus análisis sobre el género y el sexo, sino que esta reflexión sobre la vulnerabilidad y la precariedad nace a partir de lo que la autora llama “cuerpos abyectos”.

Palabras clave: Butler, violencia, género, vulnerabilidad, precariedad.

ONTOLOGY OF VULNERABILITY AND POLITICS OF MOURNING IN JUDITH BUTLER

Abstract

This article aims to analyze the way in which Judith Butler presents an Ontology of Vulnerability, based on the concept of “life” as a life worth mourning, as well as its political consequences. We shall analyze why Butler resorts to the category of Ontology and how she incorporates the notion of “life” in her analysis. One of the objectives of this work is to show that this Ontology does not represent a breach in the previous work of Butler: her analyses about gender and sex, but rather that this reflection on vulnerability and precariousness springs from what the author calls “abject bodies”.

Keywords: Judith Butler, Violence, Gender, Vulnerability, Precariousness.

CREONTE —Pero a su hermano —me refiero a Polinices— [...] respecto a éste ha sido ordenado por un heraldo a esta ciudad que ninguno le tribute los honores postreros con un enterramiento, ni le llore.

Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista.

Sófocles, *Antígona*

CREONTE —Pero verdaderamente en esta situación no sería yo el hombre —ella lo sería— si este triunfo hubiera de quedar impune.

Sófocles, *Antígona*

En *Vida precaria (Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence, 2004)*, Judith Butler (Cleveland, 1956) plantea una ontología de la vulnerabilidad con base en el concepto de “vida” como vida digna de duelo, para pensar la comunidad a partir de la pérdida. Frente a esta posible comunidad que nos integraría a partir de la experiencia del dolor, Butler plantea cómo se regulan las disposiciones afectivas en los contextos mediáticos y los encuadres de la violencia que, en las guerras contemporáneas, operan a partir de una selectividad diferencial del duelo. Esto último ha despertado ciertas críticas,¹ que cuestionan si en la reciente obra de Butler ha habido un giro ético (*ethical turn*) o la aparición de un humanismo fundado en la vulnerabilidad y en la mortalidad, en contradicción con el antifundacionismo de la teoría *queer*, efectuando así un desplazamiento de la política hacia la ética (Honig, 2013).

En el presente artículo es una reelaboración de mi participación en el seminario “Violencia y caminos de paz”, organizado por el Cissav, el 7 de noviembre de 2014. Agradezco a Guadalupe Alemán por su lectura y comentarios al texto. Me limitaré a exponer la obra de Butler con el fin de mostrar que no hubo una ruptura entre los temas

1 Para un panorama general de este debate, ver Mclvor (2012). Bonnie Honig critica la lectura que hace Butler de *Antígona* y cuestiona un desplazamiento de la política hacia la ética, que plantea un universalismo a partir del duelo y de la vulnerabilidad (Honig, 2013: pp. 41–67).

sobre género y sus últimas obras de reflexiones éticas y políticas en torno al duelo y la vida, dado que la ontología de la vulnerabilidad surge en la obra de Butler a partir de lo que ella llama los “cuerpos abyectos”: cuerpos que están fuera de lo legítimo y de lo inteligible. La ontología de la vulnerabilidad deconstruye el humanismo o, al menos, el concepto de lo humano, desde una teoría crítica y no desde una ética idealista, y esta universalidad a partir del duelo no es apolítica, sino una manera de cuestionar la política hegemónica (Kramer, 2015).

En *El género en disputa* (*Gender Trouble*, 1990), Butler exponía la hetero-normatividad como una cuestión inminentemente política: “el género se construye a través de las relaciones de poder” (2010a: p. 13) que dependen de “la violencia normativa que conllevan las morfologías ideales del sexo” (2011a: p. 24). Pero además proponía no sólo una teoría, sino una agencia o una subversión, mostrando que las prácticas sexuales tienen el poder de desestabilizar al género. En *Cuerpos que importan* (*Bodiesthat Matter*, 1993), Butler aclara algunos malentendidos relacionados con la performatividad del género, mostrando que éste no implica un sujeto humanista que decide libremente sobre el sexo, sino que el género se construye a través de las relaciones de poder y de las restricciones normativas del imperativo heterosexual. Además, estas relaciones y restricciones producen “no sólo el terreno de los cuerpos inteligibles, sino también un dominio de cuerpos impensables, abyectos, invivibles” (2010a: p. 14). Es ahí donde me parece que Butler va a introducir la cuestión de la vulnerabilidad y la precariedad, pues aquellos sujetos cuya condición es vivir bajo el signo de lo “invivable” son necesarios para constituir la esfera de los sujetos (2010a: p. 20). Se trata de sujetos que se construyen a partir de la fuerza de la exclusión. Este repudio produce un campo de abyección desde el cual el sujeto emerge, pero a su vez, dicha exclusión es esencial para que el ámbito de lo normativo y de lo normal se establezca. Los cuerpos abyectos y precarios se tienen que mantener con vida, o con una cierta vida, pues ese exterior que representan es constitutivo de las otras subjetividades, a pesar de representar una amenaza. De ahí que Butler se pregunte, y la pregunta es política, sobre las

condiciones para el reconocimiento de dichas vidas: “¿cómo podrían alterarse los términos mismos que constituyen el terreno ‘necesario’ de los cuerpos haciendo impensable e invivable otro conjunto de cuerpos, aquellos que no importan del mismo modo?” (2010a: p. 14). ¿Qué significa que no importen del mismo modo o cómo la inteligibilidad cultural produce cuerpos que son insignificantes y cuyas vidas son más vulnerables? Estas normas reguladoras de la hegemonía simbólica determinan, según Butler, no sólo qué cuerpos importan y qué estilos de vida se consideran “vida”, sino también “qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore por su pérdida” (2010a: p. 39). En este sentido, me parece que una de las aportaciones de la obra de Butler es pensar la posibilidad de abrir esta pregunta política a otros grupos subordinados, a otras vidas denegadas.

La ontología de la vulnerabilidad

En *Vida precaria*, Butler analiza la dimensión política de nuestra exposición a la violencia y a la pérdida, e intenta pensar la posibilidad de sentar las bases de una comunidad a partir del trabajo de duelo. Es menester señalar que dicha obra fue escrita después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, cuando la vulnerabilidad se presentaba no sólo como una cuestión individual, sino también nacional, pues Estados Unidos había sido atacado en su territorio. La autora no niega ni la violencia de los ataques terroristas ni el dolor por las vidas perdidas; más bien, se pregunta si es posible hacer de ese momento de vulnerabilidad nacional una oportunidad para la reflexión política y no un aliciente para el nacionalismo o para el discurso militarista.

Butler plantea una ontología de la vulnerabilidad con base en el hecho de que todos estamos expuestos a la violencia; todos tenemos un cuerpo mortal que puede ser herido. Asimismo, la vulnerabilidad revela la manera en que la relación con el otro nos constituye: “La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida” (2006: p. 14). En *Vida precaria*, la autora dedica un capítulo a la

filosofía de Lévinas, quien plantea una ética como heteronomía que sienta bases —más fenomenológicas que racionales— en la exigencia del “No matarás” como significado único del rostro del otro. Butler alude a una ética de la no violencia, que a mi parecer no se encuentra en la filosofía de Lévinas, pues como Derrida lo subrayó en “Violencia y metafísica” (1989), aquello que podría poner fin a la violencia como un Bien absoluto o la Paz podrían conllevar el riesgo de la peor violencia; en ese sentido se trata, según Derrida, de pensar la mínima violencia en una economía de la violencia.

Butler recurre a la ética de Lévinas, que da cuenta de cómo la precariedad y la vulnerabilidad del otro nos interpelan, y esta demanda o interpelación son intrínsecas a la constitución del sujeto. Lévinas plantea una ética distinta a las teorías deontológica y consecuencialista. En ella, la violencia y la precariedad juegan un papel fundamental, no como dos factores que deban eliminarse en la búsqueda de la felicidad, sino como dos experiencias constitutivas que posibilitan la moral. Lévinas escribe en “Paz y proximidad”: “Partiendo de la rectitud del rostro del otro, pudimos escribir en otra ocasión que el rostro del otro en su precariedad, en su sin-defensa es para mí, a su vez la tentación de matar y el llamado a la paz, el ‘No matarás’” (2006). Butler retoma la noción de rostro en la obra de Lévinas, que no es la cara ni se reduce a las facciones humanas, para relacionar la precariedad con la tensión entre el deseo de matar o de destruir una vida y la sujeción ética. La vulnerabilidad, los cuerpos abyectos, despiertan una violencia, un impulso destructor, y es contra éste que la moral surge, anterior a todo discurso, como respuesta. Sin embargo, los cuerpos abyectos —y es aquí donde Butler aporta una reflexión política a la ética de Lévinas— develan la dimensión biopolítica en cuanto a que el poder organiza la vida y dispone de ella, operando también sobre la precariedad, y decidiendo sobre las vidas que son o no dignas de duelo.²

2 En el pronunciamiento que Butler hizo con motivo del premio Adorno, en Frankfurt, el 11 de septiembre de 2012, expresa: “The most individual question of morality —how do I live this life that is mine?— is bound up with biopolitical questions distilled in forms such these: Whose lives matter? Whose lives do not matter as lives, are not recognizable as living, or count only ambiguously as alive? Such questions presume that we cannot

Butler hace una deconstrucción de la ontología al mostrar, siguiendo los análisis de Foucault y de Althusser, que esta última se encuentra regulada desde el poder y que el poder nos constituye como sujetos (2011b). Por un lado, la sujeción no es sólo externa: el sujeto se construye a partir de normas que introyecta o que internaliza; pero a la vez, esa internalización crea el interior del sujeto, o como Butler subraya en su lectura de Nietzsche: la conciencia surge con la prohibición internalizada (Butler, 2011b: p. 33). Butler muestra la manera en la que el poder, que hasta cierto punto dota de realidad a los sujetos, provoca exclusiones a partir de normas sociales y produce cuerpos abyectos, que son inadmisibles, ininteligibles e ilegítimos. Acerca de los cuerpos abyectos, hay dos tipos de argumentos. Uno es epistemológico: se trata de cuerpos que no son inteligibles. El otro es normativo: son cuerpos ilegítimos. Sin embargo, pareciera que estos cuerpos —si bien fuera de la norma— existen y son inteligibles justamente como abyectos. En esa comprensión o aprehensión, reside su falta de reconocimiento. Butler argumenta que lo anterior implica una contradicción performativa, que devela a la ontología como un efecto del poder que se introduce en el discurso político. Realizar (*to perform*) dicha contradicción implica inaugurar un dominio ontológico a partir de actos performativos que develan la agencia política del cuerpo (Costera Meijer y Baukje, 1998).

Partiendo de Lévinas, Butler integra cuestiones éticas, principalmente, para hacer una crítica del sujeto humanista y autónomo y para pensar una política en donde el cuerpo tiene una dimensión performativa (2012c). En su planteamiento, se imbrican la crítica de la biopolítica o del poder soberano y la cuestión de la responsabilidad y de

take for granted that all living humans bear the status of a subject who is worthy of rights and protections, with freedom and a sense of political belonging; on the contrary, such a status must be secured through political means, and where it is denied that deprivation must be made manifest. It has been my suggestion that to understand the differential way that such a status is allocated, we must ask: whose lives are grievable, and whose are not? The biopolitical management of the ungrivable proves crucial to approaching the question, how do I lead this life? And how do I live this life within the life, the conditions of living, that structure us now? At stake is the following sort of inquiry: whose lives are already considered not lives, or only partially living, or already dead and gone, prior to any explicit destruction or abandonment?" (2012 a).

la acción singular en el ámbito de lo político. Un ejemplo de esta tensión reside en que, si bien Lévinas alude a la precariedad intrínseca a todo rostro, Butler hace un énfasis en la distribución desigual de la vulnerabilidad. Al respecto, la autora aclara: “Hay formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria” (2006: p. 14). Su reflexión hace eco de una diferencia que Butler hará más tarde en *Marcos de guerra (Frames of war, 2006)* entre precariedad (*precarity*) y precariedad (*precariousness*). La primera es una noción existencial, mientras la segunda es más específicamente política. De alguna manera, podríamos asumir que la precariedad constitutiva nos exige hacernos responsables de la precariedad social y política. La precariedad como condición compartida de la vida humana es, según Butler, aprehendida, pero esto implica reconocer la precariedad, es decir: las condiciones económicas y sociales que la vida necesita para mantenerse. Por ello Butler afirma que reconocer la precariedad debería llevarnos a “una política social concreta respecto a cuestiones tales como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico” (2010b: p. 30).

Surge la pregunta de por qué Butler recurre al término de “ontología” que es, según Lévinas, contrario a la ética como filosofía primera. Hablar de ontología implicaría además el peligro de pensar en estructuras intrínsecas al ser que impedirían apelar a la responsabilidad, ya sea individual o política. Acerca de este punto, Butler hace la siguiente precisión:

Hablar de ‘ontología’ a este respecto no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas (2010b, p. 15).

Es importante resaltar la relación que establece la autora entre una ontología de la vulnerabilidad y la capacidad epistemológica para aprehender una vida, relacionada con las normas de producción de sujetos y con el reconocimiento. Butler afirma que “la

producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida” (2010b: p. 16), y hace aquí una diferencia entre el aprehender y el reconocer. El primer verbo estaría más en el orden de la percepción o del conocimiento, sin incluir la reciprocidad del reconocimiento. Si bien existen marcos de reconocimiento, la ontología que Butler plantea es espectral, como lo describe en *Marcos de guerra*:

Si se produce una vida según las normas por las que se reconoce la vida, ello no implica ni que todo en torno a una vida se produzca según tales normas ni que debamos rechazar la idea de que existe un resto de vida —suspendida y espectral— que describe y habita cada caso de vida normativa (2010b: p. 22).

De alguna manera, la abyección es el espectro de toda vida normada pero, a su vez, la performatividad de la espectralidad de los cuerpos abyectos deniega toda ontología. Esto último no se limita a una mera abstracción. En *Cuerpos que importan* (*Bodies that Matter: on the Discursive Limits of Sex*, 1993), Butler no ignora la necesidad de hacer una teoría diferencial de la abyección que incluya, por ejemplo, la raza, pero no como una cualidad dada previamente, sino entendida como aquella que: “se produce parcialmente como un efecto de la historia del racismo, que sus fronteras y significaciones se construyen a lo largo del tiempo” (2010a: p. 41). Ello implica pensar en cómo las prácticas sexualizadoras de la heteronormatividad instauran y articulan la distinción racial. Al cuestionar no sólo la construcción histórica, sino la performatividad tanto del género como de la raza, es posible subvertir estos modelos; o mejor dicho: hay algo de esta subversión que siempre acosa a dichos modelos, empujándolos a redoblar su violencia tanto normativa como performativa.

Una comunidad política a partir del duelo

La cuestión del duelo y sobre todo de la melancolía se encontraba ya en los trabajos de Butler sobre el género. En *El género en disputa*,

Butler cuestiona la identificación de género a partir de la identificación de un objeto de amor perdido que conlleva la melancolía de la bisexualidad primaria (2011a: pp. 137-151). En *Los mecanismos psíquicos del poder* (*The Psychic Life of Power*, 1997), la autora retoma la teoría psicoanalítica según la cual, el género se adquiere mediante el repudio de los vínculos homosexuales, pero más que una crítica a estas nociones, Butler se centra en los análisis de Freud “sobre las pérdidas lloradas y no ‘llorables’, y el dilema de vivir en una cultura que tiene enormes dificultades para llorar la pérdida del vínculo homosexual” (2011b: p. 153). Butler comienza aquí a esbozar una ontología de la vulnerabilidad que tiene tanto la dimensión psíquica de un duelo por las posibilidades no vividas como la dimensión sociopolítica que organiza el mundo a partir de ciertos repudios; de ahí, según Butler, que hubiera tal dificultad para lamentar las pérdidas por el sida en la década de los 80. Posteriormente, en *Marcos de guerra*, la autora retoma los escritos de Melanie Klein sobre la melancolía, para integrar la cuestión de la violencia, mostrando que la solución melancólica mediante la cual se conserva el objeto perdido puede tener consecuencias destructivas (2010b: pp. 237-8). En *Vida precaria* (2006), Butler argumenta que, cuando experimentamos la pérdida de una persona querida o la de una pertenencia a un lugar o a una comunidad, algo de nosotros también se pierde. Por ende, el duelo nos revela la manera en que estamos constituidos por la alteridad:

El duelo nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en formas que no siempre podemos contar o explicar —formas que a menudo interrumpen el propio relato autoconsciente que tratamos de brindar, formas que desafían la versión de uno mismo como sujeto autónomo capaz de controlarlo todo (2006: p. 49).

Hay una desposesión en el duelo que nos abre al reconocimiento de nuestra sujeción a los otros. A su vez, como lo expresa Butler en *Marcos de guerra*, el “nosotros” también está escindido por la alteridad (2010b: p. 31), a pesar de que en la primera persona del plural se

articulan violencias relacionadas con la identidad como una totalidad homogénea.

Según Freud, el duelo es un trabajo que se desarrolla en el tiempo y, si bien se ha cuestionado el hecho de que algún día se pueda integrar completamente la pérdida, Butler intenta pensar la manera de hacer ese trabajo de duelo como comunidad política frente a la melancolía como negación, lo cual nos llevaría en términos de la ética lévinasiana a la pasividad, que no es sinónimo de la inacción, sino del reconocimiento de la responsabilidad por la vulnerabilidad de los otros. Butler recuerda que el 21 de septiembre, días después de los ataques terroristas, el presidente Bush anunciaba que el duelo había terminado y que era el tiempo de una acción resuelta, de comenzar la guerra. Al respecto, Butler anota:

Cuando el duelo es algo que tememos, nuestros miedos pueden alimentar el impulso de resolverlo rápidamente, de desenterrarlo en nombre de una acción dotada del poder de restaurar la pérdida o de devolver el mundo a un orden previo, o de reforzar la fantasía de que el mundo estaba previamente ordenado (2006: p. 56).

Dicha fantasía acarreó en Estados Unidos una pérdida creciente de los derechos cívicos, al reforzar la política de seguridad interna, y ciertamente condujo, como lo anotó Jacques Derrida en “El ‘concepto’ del 11 de septiembre” (Borradori, 2004), a la autoinmunidad, término (que proviene más bien de la biología) usado para describir el hecho de que el organismo vivo, al protegerse, destruye sus propias defensas inmunitarias; según Derrida, éste es el *modus operandi* por excelencia de la soberanía. Butler intenta pensar de qué manera ese poder soberano no sólo excluye ciertas vidas del ámbito de lo humano, sino que las marca como irreales, lo cual justifica todo tipo de violencia hacia ellas. Sin embargo, ella deja en claro que no es cuestión de volver a dotar de realidad esas vidas: “No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son

reales?” (2006: p. 59). Es decir, se trata de subvertir las ontologías de la biopolítica a partir de la ontología de la vulnerabilidad que, en cierto sentido, es también una espectrología: “La desrealización del ‘Otro’ quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro” (2006: p. 60). Si bien se trata de vidas ya negadas desde un principio, para las cuales “no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca ‘fueron’” (2006: p. 60), tienen una extraña forma de mantenerse animadas; por un lado, refuerza la violencia empleada por el poder para negarlas en esa paranoia de la “infinitud espectral de su enemigo”, y por el otro, acosan a ese mismo poder, y su “des-humanización” trabaja en la deconstrucción del humanismo.

En *Vida precaria*, Butler dedica un capítulo al fenómeno de Guantánamo y a la excepcionalidad de detenciones indefinidas, sin derecho a un debido proceso. Guantánamo funciona como metonimia de ese lugar fuera de los límites del Estado y de la ley, en donde el estatus político y legal de los prisioneros está suspendido. De nuevo, la autora habla de “vidas invivibles”, refiriéndose a los prisioneros de Guantánamo, como aquéllas que además dependen de la decisión de un funcionario o de los mandos del ejército. De hecho, la ontología de la vulnerabilidad puede cuestionar también la excepcionalidad como norma de la soberanía.

En *Marcos de guerra*, Butler retoma el fenómeno de Guantánamo para hablar de esos rezagos espectrales de vida de los que hablábamos anteriormente; en este caso, no para aludir al poder indefinido de la soberanía, sino por la publicación de poemas escritos en Guantánamo que sobrevivieron a la censura del Departamento de Defensa norteamericano. Por una parte, estos poemas lograron que el público conociera e incluso fuera empático con la condición de los prisioneros y les devolvieron cierta dignidad, lo que implica cuestionar por qué las vidas de los presos “no entran en el tipo de ‘vidas humanas’ protegidas por el discurso de los derechos humanos” (2010b: p. 89). Pero, además, el hecho de que los poemas hayan sido censurados invita a pensar por qué el Estado considera riesgosa a la poesía. Los poemas de Guantánamo que cita Butler hablan de la vulnerabilidad, de cuerpos hacinados en celdas diminutas; hablan de la

tortura que es la violencia política por excelencia como violación del cuerpo, el símbolo de la crueldad soberana llevada hasta sus últimas consecuencias en la pena de muerte. Butler escribe: “Los poemas irrumpen a través de las ideologías dominantes que racionalizan la guerra mediante el recurso de moralizadoras invocaciones de la paz; confunden y ponen al descubierto las palabras de quienes torturan en nombre de la libertad y matan en nombre de la paz” (2010b: p. 93). La poesía de Guantánamo podría abrirnos a la solidaridad y a cuestionar cómo esa negación del duelo político, al que Butler alude, se sirvió de ciertas construcciones del enemigo: los musulmanes, los terroristas. Esto último no implica que los poemas “humanicen” a los presos de Guantánamo, sino la posibilidad de deconstruir la negación del valor de sus vidas por parte de los poderes estatales. Los poemas son un llamado que nos interpela.

Marcos de reconocimiento y resistencia

Butler hace una reflexión sobre los encuadres de las imágenes de guerra y cómo éstos guían nuestras percepciones y afectos. Ella recurre a la palabra *frame*, que en inglés tiene dos acepciones: una es “marco”, como en castellano (por ejemplo, de un cuadro); la otra quiere decir estar falsamente inculcado, de modo que hay un “marco” sobre el estatus de culpabilidad de una persona. El marco rompe con un contexto y crea otro; ello no quiere decir que no haya posibilidad de descontextualizarlo: es lo que ocurre, como vimos antes, cuando la poesía de Guantánamo se publica. Estos marcos, que operan en las imágenes de guerra como subtexto, impiden en muchos casos percibir la precariedad de las vidas perdidas. En este sentido, una reflexión sobre la ontología de la vulnerabilidad debe incluir una crítica sobre estos “marcos de reconocibilidad” y cómo afectan nuestra capacidad de indignarnos o cómo nos vuelven indiferentes ante el dolor de los demás. A este respecto, Butler se pregunta: “¿Cómo consigue producir afecto esta estructura del marco? Y, ¿cuál es la relación entre el afecto y un juicio y una práctica de índole ética y política?” (2010b: p. 29). Es importante hacerse estas preguntas porque, como apuntábamos antes,

la ontología de la vulnerabilidad no es una ontología en sentido estricto ni está fuera de interpretaciones políticas.

Una ontología de la vulnerabilidad no podría estar exenta de una crítica a las estructuras mediáticas ni de un cuestionamiento sobre la responsabilidad que tenemos frente a la manipulación de los marcos que regulan la manera en la que aprehendemos una vida y su precariedad. Pero, a su vez, esta ontología de la vulnerabilidad sienta sus bases —siempre frágiles— en el hecho de que toda vida merecería ser llorada si se perdiera. Butler subraya: “este futuro anterior está instalado como la condición de su vida” (2006, p. 32). No existiría esta ontología de la vulnerabilidad sin un valor de la vida que ha sido vivida. Aquí Butler hace un fuerte hincapié en que tal valor no incluye al estatus del feto, y de hecho sostiene la necesidad de que “la izquierda recupere el pensamiento sobre la ‘vida’ y haga uso de este marco de vida precaria para defender una fuerte postura feminista sobre las libertades reproductivas” (2010b, p. 33). La autora establece una diferencia entre la ontología de la vulnerabilidad y la ontología de la “personalidad”, misma que define a la persona de manera ontogénica y está basada en una suerte de individualismo “que no reconoce que la vida entendida como vida precaria, implica una ontología social que pone en tela de juicio esta forma de individualismo” (2010b: p. 38). Se trata de recuperar la noción de vida para el discurso de la izquierda progresista y arrancarlo de ciertas nociones vitalistas que han estado relacionadas a ciertas doctrinas morales e inclusive racistas.

Junto con la noción de “vida” habría que preguntarse cómo opera el concepto de “lo humano” en la construcción de estos marcos que no son sólo mediáticos, sino también culturales, y que delimitan qué vidas son dignas de ser lloradas. En *Vida precaria*, Butler escribía:

¿Cuáles son los contornos culturales de lo humano que están funcionando aquí? ¿De qué modo nuestros marcos culturales para pensar lo humano ponen límites sobre el tipo de pérdidas que podemos reconocer como una pérdida? Después de todo, si alguien desaparece, y esa persona no es nadie, ¿entonces qué y dónde desaparece, y cómo puede tener lugar el duelo? (2006: p. 59).

Pensar los marcos que deciden sobre las vidas que son dignas de duelo, las que son “vivibles” o “normales”, implica cuestionar también la historia cultural, puesto que para funcionar, los marcos deben ser iterables y reproducibles. Pero, a su vez, explica Butler, el marco rompe consigo mismo para reproducirse, y esta reproducción o reproductibilidad —para usar un término de Walter Benjamin— es el lugar en donde puede acontecer una ruptura política (Butler, 2010b: p. 44).

En *Marcos de guerra*, Butler retoma los análisis de Susan Sontag acerca de cómo se representa el sufrimiento y cómo dicha representación afecta nuestra capacidad de respuesta. Sontag sostenía en su primer libro sobre la fotografía de 1977 (Sontag, 2006), que las fotografías podían emocionarnos de forma momentánea, pero que no podían activarnos políticamente, porque carecían de coherencia narrativa. Incluso mantenía que estábamos siendo bombardeados de imágenes y que la representación visual del sufrimiento era ya un cliché que había disminuido nuestra capacidad de respuesta. No obstante, Butler muestra que la posición de Sontag cambia en *Ante el dolor de los demás* (2003), cuando sostiene que si bien las fotografías no pueden producir en nosotros un *pathos* ético, nos persiguen de manera insistente. Además, las fotografías funcionan como pruebas en el caso de las atrocidades, y pueden estructurar la memoria al grado de sustituir al acontecimiento.

En la obra citada en el párrafo anterior, Butler retoma el fenómeno de las fotografías de la tortura a prisioneros iraquíes en Abu Ghraib que Sontag analiza en un artículo publicado en el *New York Times*, estas fotografías que no fueron tomadas para su circulación y que sorprendieron a la opinión pública, no sólo por su crueldad, sino por su dimensión exhibicionista. Se trataba de fotografías digitales hechas por los mismos torturadores; posiblemente, para humillar a los prisioneros, para amenazarlos, chantajearlos o para atemorizar a otros prisioneros. Incluso, como lo subrayó Cavarero, había una dimensión de género, pues en muchas de las fotos las torturadoras eran mujeres y “para hombres particularmente reactivos a la ofensa de su virilidad, como sucede en la cultura árabe, ser torturados por mujeres es una humillación añadida” (2009: p. 176). Sin

embargo, el hecho de que se descontextualizaran permitió identificar dichos crímenes de guerra, trastocar la narrativa del Estado sobre la legitimidad de la guerra y comprobar cómo ésta lleva a cabo una deshumanización del enemigo. Además, si estos rostros del dolor y esta pornografía de la crueldad causaron indignación y si logramos que nos persigan insistentemente, como decía Sontag, es porque podemos reconocer una vida digna de ser llorada. A través de ellas, incluso podemos “aprender a ver el marco que nos ciega” (Butler, 2010b: p. 143).

Las fotografías de guerra son un tema central en los análisis tanto de Sontag como de Butler, porque en ellas los marcos de representación juegan un papel principal. Los marcos responden a las restricciones del Estado al fotoperiodismo, que dictan lo que se transmite, así como la interpretación visual que se da del enemigo. Pero además, la fotografía bélica realiza una interpretación activa, ya que en ella se hacen explícitas las normas que dictaminan cuáles vidas son dignas de duelo. Butler explica: “Estas normas sociales y políticas de carácter amplio operan de muchas maneras, una de las cuales es la inclusión de marcos que rigen lo perceptible, que ejercen una función delimitadora, que enfocan una imagen a condición de que quede excluida cierta porción del campo visual” (2010b, p. 110). Sin embargo, lo que norma el campo de lo visual está relacionado con los cuerpos abyectos, con aquellas vidas marcadas como invivibles y el rechazo a reconocer su sufrimiento. Lo “humano” opera en este caso del mismo modo que lo heterosexual: produciendo exclusiones que son constitutivas para mantener una estructura o un modelo coercitivo. Butler escribe:

La norma sigue produciendo la casi imposible paradoja de un humano que no es humano [...]. Siempre que está lo humano, está lo inhumano; cuando ahora proclamamos como humanos a cierto grupo de seres que anteriormente no habían sido considerados humanos, estamos admitiendo que la afirmación de ‘humanidad’ es una prerrogativa cambiante (2010b: p. 112).

Butler cuestiona esta norma coercitiva de lo humano que es cambiante, pues hace que la ontología de la vulnerabilidad siempre esté siendo reconfigurada y deconstruida. En este sentido, una ontología de la vulnerabilidad exige estar atentos al modo en que los marcos producen una norma diferencial de lo humano, así como suministrar protección social frente a la precariedad, con el fin de disminuir la distribución desigual.

En su último libro, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012b), la autora retoma la ontología de la vulnerabilidad para hacer una crítica del sionismo. Ya la había empezado en *Vida precaria*, en el capítulo dedicado a la acusación de antisemitismo. Ahí hace, como en otros de sus trabajos, una deconstrucción de las nociones de identidad, y en este caso concreto, de una relación de identidad entre el ser judío y el apoyo incondicional al Estado de Israel, mostrando la perversidad que implica equiparar la crítica a las políticas del Estado de Israel (que no a su existencia) con el antisemitismo o el auto-odio. La última obra de Butler muestra que existe la posibilidad de volver a una tradición anti-sionista que tome en cuenta las sospechas sobre el sionismo, así como el Estado-nación de pensadores judíos como Rosenzweig, Arendt, Buber o Levi, y a leer la cuestión palestina desde una ética que tiene sus raíces en la tradición judía.

La ontología de la vulnerabilidad permite cuestionar el modo en el que los palestinos han sido evacuados no sólo del territorio, sino de la condición de vidas dignas de duelo, incluso de la condición de tener un rostro y de hacer un llamado ético que responda por el sufrimiento del otro. Sin embargo, Butler no mantiene esta ontología de la vulnerabilidad en un terreno abstracto, sino que cuestiona las distintas decisiones políticas en la historia del Estado que no han estado menos marcadas por el trauma del Holocausto.

En sus últimos escritos y conferencias, incluida la que impartió en la UNAM el 25 de marzo de 2015 titulada “Vulnerabilidad y resistencia revisitadas”,³ Butler ha señalado que la vulnerabilidad no es del todo pasiva y que puede ser pensada como una suerte de agencia,

³ Se puede ver una retransmisión de la conferencia en: <https://www.youtube.com/watch?v=UE52SC1R-vU> [Consultado por última vez 19 de julio 2015].

capaz de oponer resistencia. En dicha conferencia, Butler expresó su voluntad de participar en los actos de duelo colectivo por los 43 jóvenes normalistas de la Escuela Rural Isidro Burgos de Ayotzinapa. Este gesto tenía como sentido la necesidad de hacer una comunidad a partir de la pérdida y una subversión a partir del duelo por las vidas que nos han querido hacer creer que eran amenazantes o que necesariamente estaban relacionadas con el crimen, incluso con el crimen de ser mujer, como en el caso de las desaparecidas en Juárez. La desaparición de los jóvenes de Ayotzinapa ha movilizó a la sociedad mexicana a buscar posicionamientos políticos frente a las desapariciones de los cuerpos y apariciones de las fosas y a preguntarnos cómo plantear una cultura política en donde la violencia no siga siendo la norma. Sin embargo, estas políticas del duelo implicarían también transformar la rabia del duelo colectivo en demandas sociales y políticas concretas.

La ontología de la vulnerabilidad, incluso cuando parece fundarse en aspectos universales (como lo son la precariedad y la mortalidad, o como podría serlo la natalidad en Arendt), no es un nuevo humanismo: por el contrario, hace una crítica a las construcciones culturales y normativas de lo humano y a su reconocimiento. Más que una teoría, es un acto de resistencia. Su fuerza reside en la posibilidad de interrumpir la política con la ética, así como la alteridad irrumpe en el relato autoconsciente, pero también, y por más contradictorio que parezca, en imponer lo político sobre lo ético: es ahí cuando Butler recuerda la advertencia de Derrida, que responder por cada rostro puede volvernos irresponsables (2012b: p. 39).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORRADORI, Giovanna. 2004. *La filosofía en una época de terror. Conversaciones con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus.
- BUTLER, Judith. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2010a. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, 2º ed. Buenos Aires: Paidós.

- . 2010b. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México D.F.: Paidós.
- . 2011a. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- . 2011b. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, 3ª ed. Valencia: Ediciones Cátedra.
- . 2012a. “Bringing Ourselves to Grief: Judith Butler and the Politics of Mourning” en *Political Theory*, 40(4), pp. 409-436.
- . 2012b. *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.
- . 2012c. “Can One Lead a Good life in a Bad Life?” Adorno Prize Lecture en *Radical Philosophy*. Retrieved from <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/articles/can-one-lead-a-good-life-in-a-bad-life/>
- CAVARERO, Adriana. 2009. *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- COSTERA M., & Baukje, P. 1998. “How bodies come to matter: an Interview with Judith Butler” en *Signs*, 23(2), pp. 275-286.
- DERRIDA, Jacques. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- HONIG, Bonnie. 2013. *Antigone, Interrupted*. New York, Cambridge: Cambridge University Press.
- KRAMER, Sina. 2015. “Judith Butler’s New Humanism: A Thing or Not a Thing, and So What?” en *philoSOPHIA*, vol. 5, número 1, pp. 25-40.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- . 2002. *Totalidad e infinito*, 6ª ed. Salamanca: Sígueme.
- . 2006. “Paz y proximidad”. *Laguna: Revista de Filosofía*, 18, pp. 143-154.
- LOREY, Isabell. 2015. *State of Insecurity: Government of the Precarious*. Londres: Verso Books.
- MCIVOR, David. 2012. Bringing Ourselves to Grief: Judith Butler and the Politics of Mourning. *Political Theory*, 40 (4), pp. 409-436.
- SONTAG, Susan. 2003. *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Alfaguara.
- . 2005. *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.
- . “Regarding The Torture of The Others”, *New York Times*, 23/05/2004. URL: <http://www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/regarding-the-torture-of-others.html> [Accedido por última vez 19/07/2015]



DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL A LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL: ORIGINALIDAD Y PRIMORDIALIDAD EN EL MUNDO DE LA VIDA

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

Universidad La Salle, México

ramsessanchezsoberano@gmail.com

Resumen

El objetivo de este artículo consiste en explicitar la relación entre el mundo de la vida (*Lebenswelt*) y los conceptos de originalidad (*Originalität*) y primordialidad (*Primordialität*) en la filosofía de Edmund Husserl, tomando como punto de partida la idea de que una ontología del mundo en general requiere del análisis fenomenológico trascendental. Para ello, debemos explicar cómo se relaciona la filosofía trascendental con la estética trascendental y, así, poner fenomenológicamente, como precondition de toda tematización, aquello que está fuera de la teoría y de la reflexión, es decir, el mundo de la vida natural como principio.

Palabras clave: originalidad, primordialidad, mundo de la vida, *Weltanschauung*, estética trascendental y fenomenología trascendental.

FROM TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY TO TRANSCENDENTAL AESTHETICS: ORIGINALITY AND PRIMORDIALITY IN LIFEWORLD

Abstract:

The aim of this article is to explain the relationship between lifeworld (*Lebenswelt*) and the concepts of originality (*Originalität*) and primordiality (*Primordialität*) in the philosophy of Edmund Husserl, based on the idea that, in order to gain access to Ontology of the world in general, it is necessary to do the transcendental phenomenological analysis. This is why we need to explain how the Transcendental Philosophy relates to the Transcendental Aesthetics and, phenomenologically, therefore, how it places all what is outside of theory and reflection (i.e., the natural world) as a precondition for all classifications.

Keywords: Originality, Primordiality, Lifeworld, *Weltanschauung*, Transcendental Aesthetics and Transcendental Phenomenology.

Introducción¹

El planteamiento del mundo de la vida, a partir de una ciencia capaz de elucidar genéticamente el sentido del ser del mundo, es el tema de este trabajo. En él se desarrolla un señalamiento de Husserl, escrito en 1924, en el manuscrito de investigación A III 4 “*Ontologie (Eidetik und Ihre Methodologie)*”. El texto comienza elucidando la estructura general de los mundos circundantes y revela el sentido del *a priori* del mundo de la vida y así, de esta manera, la *Lebenswelt* es entendida como lo dado con anterioridad a todo proyecto práctico y, una vez que es puesta en relación con la *Weltanschauung*, muestra que las prácticas exoteóricas y pretemáticas son aún susceptibles de reducción. Así, es posible señalar que, si la praxis está constituida más allá de la mera voluntad subjetiva, entonces, el *ego* no puede permitirse continuar en su ingenuidad inicial y debe pensar la “historia secreta” de su propia constitución. Si en el mundo de la vida, nos encontramos en el ámbito donde tomamos a cada momento una actitud peculiar —gracias a la cual hablamos con los demás, vivimos en comunidad, amamos y odiamos—, estas situaciones cotidianas merecen obtener una relevancia fenomenológica. Desde esta perspectiva y debido a la problematización de la actitud como tema fenomenológico, será posible dar cuenta de la vida cotidiana sin necesidad de una ciencia extraña a la vida, incapaz de exhibir la participación viviente en el mundo cultural.

¹ Una primera versión de este texto fue presentada en el Congreso *Welt y Lebenswelt*, que se llevó a cabo los días 3 y 4 de abril de 2014, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, organizado por el Dr. Román Alejandro Chávez Báeza, a quien doy las gracias por su invitación y amable acogida. Las últimas reflexiones añadidas después, surgieron a partir de las discusiones llevadas a cabo en el seminario “Filosofía y fenomenología del ser” con sede en la Universidad la Salle de México.

Agradezco al profesor Dr. Ulrich Melle y al profesor Dr. Thomas Vongehr, por permitirme consultar los Husserl-Archief en el Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, así como al profesor Dr. Heinz Leonardy, por su inestimable ayuda en mi estancia de investigación, en los Archives Husserl en Louvain-la-Neuve, en la Université Catholique de Louvain.

Una ciencia tal exige necesariamente una ontología del mundo de la vida. Ella sería la ciencia “apriórica”, cuya tarea consistiría en describir y aprehender las estructuras generales propias de la relatividad subjetiva y la praxis intersubjetiva. Debe ser desarrollada con independencia de los intereses subjetivo-trascendentales y con anterioridad a la actitud reflexivo-trascendental, sobre el suelo mismo del mundo de la vida. Por ello será expuesta en concomitancia con una ontología dispuesta a mostrar cómo es constituida la ingenuidad propia de un mundo circundante, para que sea capaz de captar, en ultimidad eidética, el sentido del ser del mundo de la vida en general: allí donde se pone en práctica la vida subjetivo-relativa, con anterioridad a las idealizaciones científicas, a la actitud objetivista y a la intencionalidad temática.

Una ontología del mundo de la vida revelaría cómo previamente ha sido dado el mundo antes de cualquier tematización y descrita a partir de las formas generales de la donación que le es propia, no permitiría comenzar con ninguna ontología realista como material original de la intención. El mundo natural es el mundo dado de inmediato como estrato fundamental, el mundo originario dándose a sí mismo sin intervención tematizadora alguna.

Esta situación primerísima nos ha llevado a pasar de la fenomenología trascendental como el análisis donde es puesto el ser en validez con independencia de la subjetividad (Kern, I: 1964) a la estética trascendental, en tanto que corresponde a la ontología descriptiva del mundo preteórico de la vida en la región naturaleza, a partir de variaciones eidéticas pertenecientes a la región de la imaginación. Esta ampliación ha hecho posible pensar el mundo como el *eidos* de la experiencia y asumir, al mismo tiempo, que lo anterior a la revelación del ser del mundo no es un ser más originario, como sugiere la VI *Cartesianische Meditation* de Fink (1988), sino la estructura formal sobre la que es posible pensar las condiciones para todo aparecer. Fue así que los términos “originalidad” (*Originalität*) y “primordialidad” (*Primordialität*) fueron solicitados.

Con la acepción de “originalidad”, partimos de experiencias perceptivas dadas, esto es las “*leibhaftig*”, gracias a las cuales distinguimos entre lo originalmente dado a la experiencia mundana

y lo dado a la experiencia trascendental. Por otro lado, con el concepto de primordialidad, hemos establecido el carácter originario de esta originalidad, transitando de lo ordinario a la fundación de la originalidad (Husserl, 1973: pp. 378-391). Así fue posible fundar legítimamente percepciones ulteriores. Si la percepción primordial, propia de la fenomenología trascendental puede establecer cualquier otra percepción, sacamos, gracias a la estética trascendental —a partir del desdoblamiento del mundo en imagen—, otros momentos perceptivos derivados de esta originalidad. Así, alcanzamos la estructura eidética del mundo preteórico, comprendiendo que la constitución histórica del mundo de la vida, a partir de las visiones del mundo, no sólo exige abstraer el carácter solipsista del *ego cogito*, sino que muestra además que él está constituido originariamente por aquéllas. La *Weltanschauung* —opuesta al comienzo filosófico que parte de la “empiría”, en tanto que es la búsqueda de un principio que construye desde cero— se revela como el modo de donación original del mundo de la vida y explica genéticamente cómo es puesto en validez el ser histórica y cotidianamente. A partir de lo anterior, se mostraría que la fenomenología constituye la genética del aparecer en general, de acuerdo con los múltiples modos de vida del *ego*.

Con todo, la indicación husserliana sobre la que ha trabajado esta meditación señala lo que sigue:

¿Qué hay que estudiar aquí [para una ontología del mundo]? La *Weltanschauung*,² el mundo de la experiencia, la forma estética del mundo (el concepto de mundo natural), como forma del mundo experimentado. Si estudio de antemano las expresiones, sus formas, las formas de sus significaciones, sus núcleos, etc., entonces construyo conceptos de todo ello. Si ahora construyo el concepto de la naturaleza del mundo, gano el modo en el que hay leyes evidentes (y lo apriórico sobre el reino predicativo) y el reino de las formas de aquellas “oraciones” expresables

2 La noción de *Weltanschauung* “visión total del mundo”, “cosmovisión”, será conservada en el original alemán únicamente para los fines propios al texto que presentamos.

(sustratos, oraciones, etc.); por tanto, gano las leyes evidentes de las estructuras necesarias de un mundo en general.

Sin embargo, si permaneciera en esta ingenuidad, ¿podría comenzar cualquier cosa, desde un captar, desde las generalidades esenciales y leyes esenciales, sin tener necesidad de la idea platónica y de su configuración para un pensar evidentemente racional (*Ms A III 4*: p. 24 b).³

Planteamiento e importancia del problema

El texto que sigue pretende definir las condiciones para dar claridad a la constitución genética del ser del yo natural. Para hacerlo, presentará cómo la fenomenología trascendental trata la constitución preontológica del mundo y lo hará de acuerdo con la estética trascendental. Es sabido que fue hasta principios de la década de 1930 que Husserl replanteó la validez de la *Weltanschauung* para ascenderla a la dignidad de un proyecto originario de la fenomenología trascendental (Bernet, 1994: p. 98 y ss). Con ello, comienza a contrarrestar el “grave error” de la *Weltvernichtung* tan presente en los análisis de *Ideen I* (Husserl, E, 1976: *Hua III/1*, § 49, p. 103)⁴ en donde la correlación fue fraccionada entre la presentación del mundo (*Weltvorstellung*) y el mundo vivido (*lebendige Welt*). Con la *Weltvernichtung*, se mostraría, en un primer momento, un proceder cartesiano que conservaba la idea de que el ser evidente es inmanente y el ser

3 “Was ist da zu studieren? Die ‘Weltanschauung’, die Welt der Erfahrung, die ästhetische Weltform (der ‘natürliche Weltbegriff’) als Form der erfahrenen Welt. Ich studierte vorher die Aussagen, ihre Formen, die Formen ihrer Bedeutungen, Kerne etc. Ich bildete also Begriffe über all das. Jetzt bilde ich Begriffe des Natur der Welt, ich gewinne wie dort evidente Gesetze (und Apriorische über das prädikative Reich) und das Reich der Formen von darin aussagbaren ‘Sätzen’” (Substrat – Sätzen etc.), so hier evidente Gesetze der notwendigen Struktur einer Welt überhaupt”.

‘Ich verbliebe in dieser Naivität. Aber könnte ich irgendetwas anfangen, ohne von des platonischen Idee und ihrer Ausgestaltung zu einem evidenten rationalen Denken, von einer Erfassung von Wesensallgemeinheiten und Wesensgesetzen Gebrauch zu machen?’.

4 “Das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung” [La conciencia absoluta como residuo de la nadiación del mundo].

dubitable, trascendente. Este dualismo sustancializaría el carácter de la *res cogitans* y la *res extensa* y obstaculizaría, a su vez, la comprensión de la constitución trascendental.⁵ La desatención del mundo como correlato comprendería una renuncia al *a priori* trascendental de la intencionalidad. Una disfunción de su carácter preegológico. Así, consolidaría un solipsismo a partir de la suspensión de la validez apriórica de la intencionalidad, al poner, irremediamente, el aparecer a disposición del *ego*. En ello consiste la importancia de su reformulación.

El replanteamiento dice, por un lado, que con la introducción de la *Weltanschauung*, Husserl podría tratar la donación del mundo de acuerdo con su propia historicidad, ofreciéndola genéticamente, más allá de entregarla cósicamente a la intuición; por el otro lado, se sostiene que esta “cosmovisión” podría ser destruida y aniquilada, sin violentar el principio fenomenológico del *a priori* de la intencionalidad. Este cambio hizo posible mostrar la condición práctica del *ego* dirigido interesadamente a un quehacer, a sus valores, juicios, etc. Con todo, reformulación tal permite acceder a una mereología que incluiría diferentes estratos de los mundos familiares,⁶ que podrían ser ampliados y captados a partir de diversos intereses prácticos, de diferentes problemas urgentes, preocupaciones vitales, etc.⁷ Además, podría conducirnos a la posibilidad de abolir el mundo sin tratarlo según la gramática del objeto (ya que el mundo no pertenece al campo de las donaciones cóscicas, ni es agotado en la experiencia).

5 Conocido como el camino cartesiano (Kern, I, 1962: pp. 303-349), el problema del solipsismo se presentará como un problema de difícil superación (ver *Hua V*: pp. 149-155, “Nachwort”), donde Husserl considera un “grave error” haber sugerido el idealismo presentado en *Ideen I* (*Hua III/1*, véase la nota 8 de este trabajo), en asociación con una concepción solipsista de la subjetividad trascendental. Ver: Bernet, R, 2004: pp. 119 y ss.; Kern, I, “Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits und Seinsproblem”, en Ströker, ed., 1979: pp. 68-78. Ver, también, *Totalidad e Infinito* (LÉVINAS, 2002).

6 Fundados en la relación entre el mundo-Uno y los mundos particulares, relatividad en la que el mundo aceptaría ser distinguido de acuerdo con horizontes primarios que Husserl llamará “mundos primitivos” (Husserl, *Hua XXXIX*: pp. 523-524).

7 Ver: *Hua XXXIX*: pp. 519-525.

Dichos análisis fueron llevados a cabo gracias a la *Horizontintentionalität*.⁸ Con ella, Husserl puede pensar diferentes modos de donación que van ampliándose más allá de lo presente. Uno es el horizonte retencional y protencional, el cual circunda aperceptivamente la captación presente de un objeto. El otro es el lado de la motivación activa y pasiva, aquel que impulsa al yo a llevar a cabo una serie de actos diversos, a realizar una posibilidad de experiencia antes que otra, a ampliar o estrechar el campo de visión, etc. Esto significa que los modos inherentes a la intencionalidad de horizonte auxiliarían a plantear la continuidad de la vida del sujeto, sus motivaciones y, en general, la relación entre las modalidades prácticas y eidéticas sobre las que se plantean los hábitos trascendentales del yo de la actitud fenomenológica.

Ambas consideraciones serán fundamentales para la intelección de este discurso.

Husserl y Fink: ontología o fenomenología trascendental

Es necesario aclarar, antes de continuar con nuestra problemática directriz, ciertos elementos sobre los cuales debemos sustentarnos. El primero conviene al problema del ser del mundo y el de su constitución así como al método de análisis que le es propio. Éste debe responder a la pregunta: ¿cómo se constituye el ser del mundo en concomitancia con lo que fenomenológicamente le es propio? Gracias a ello podremos saber si la fenomenología trascendental es anterior o no a la ontología que influye en Eugen Fink y sobre la que están hechas la mayoría de las críticas a Husserl.

Contemporáneos a los años del descubrimiento de la intencionalidad de horizonte son los esbozos de Eugen Fink a la *VI Cartesianische Meditation* (1998). En ellos, se sostiene que el concepto de donación, mantenido en la idea de predonación del mundo, asumiría la condición de la percepción mundana como dada en el presente, es

8 Fundamentalmente los desarrollos de principios de la década de 1920: HUSSERL E, 1974: p. 207.

decir, un modo de la experiencia del campo correlativo. Esto explica por qué, para Fink, la idea de horizonte de todo horizonte, desprendida de la *Horizontintentionalität*, estaría fundada en la presentificación de la conciencia y en los horizontes abiertos a partir de la impresión originaria. Fink asegura que Husserl, aún sin determinar de antemano una ontología peculiar, está obligado a abrir ciertas brechas para el cumplimiento de experiencias concordes a favor de una ontología específica (material o formal). Eso le permite asumir que la idea de mundo como predonación tendría su base en una donación presente, que retrorreferiría el mundo a una donación que solo tendría validez en el tiempo de la conciencia y que estaría fundada en una percepción originariamente subjetiva. La impresión originaria, en esencia, presente, sacaría, a través de los horizontes retencionales y protencionales, lo dado alrededor del objeto presente. El análisis horizontal sería reconocido solo desde las experiencias y los campos que se abren a la conciencia. Con ello, la conciencia sería últimamente el artífice de la existencia del mundo.

Es verdad que Fink sustituye la predonación por una preestructura trascendental del ser, para encontrar en ella un residuo fenomenológico que pueda sobrevivir a la reducción. Sin embargo, con esta estrategia, privilegia la ontología frente a la intuición, la razón, la lógica, los conceptos y el lenguaje, pues considera que ellos han nacido mundanamente.⁹ Si estas “notas” mundanas debían ser conservadas “trascendentalmente”, para entonces preservar la subjetividad una vez operada la reducción, con esta vía, Fink pone en relación la “razón humana” y la “razón trascendental” (al precio de disimular cierta independencia entre esta última y su origen humano). Esto

9 “Darin liegt nun ein zentrales Problem beschlossen. Haben wir wirklich in äusserster Radikalität die phänomenologische Epoché zur Durchführung gebracht, so muss damit implizite der Einklammerung verfallen sein auch die in mundanen Entwicklungsprozessen erworbene Disposition zu theoretisieren, d. h. die *weltlich erwachsene Vernunft, Logik, Begrifflichkeit und Sprache*” (*Hua Dok II/1*, p. 77). [Ahora aquí hay un problema central. Si hemos llevado a cumplimiento efectivamente la epojé fenomenológica con una radicalidad extrema, entonces la disposición a teorizar adquiere, en los procesos mundanos de desarrollo, esto es, en la razón, la lógica, la conceptualización y la lengua nacidas mundanamente, que deben caer también implícitamente en la puesta entre paréntesis].

señala que, si el advenir constitutivo de la vida trascendental precede todo ser, ya que ésta sería la única que puede constituirlo, y debe ser purificada de toda apercepción humana, entonces, no puede ser experimentada sino por aquello que la constituye. Con lo anterior, Fink debe confrontar el problema de la metafísica occidental y explicar cómo entran en relación el ente y lo trascendental sin caer en aporía. Para intentar responder a dicha cuestión, comienza asumiendo, por un lado, un ser que debe recibir el nombre de “ente” y, por el otro, la necesidad de trascender la vida natural, al hacer de ésta un momento a eliminar, llegados a la reflexión trascendental. Fink ya no pudo llegar más lejos frente a dicha antinomia. Ella pregunta por la esencia del ser del *ego* en tanto que ser eminentemente escindido entre lo natural y lo trascendental.

Husserl ofrece una vía propia. Para él, si el “*Vor-sein*” puede ser directamente tematizado por reflexión y devenir un ser “en vivencia”¹⁰ (*erlebnismäßigen “Seins”*), es porque el “*Vor-sein*” debe ser entendido como una categoría que pertenece a la teoría del conocimiento, no a la ontología.¹¹ Es decir, aquello que está antes del ser

10 “Daher ist der Urstrom als solcher, das Strömen in seiner Weise des erlebnismäßigen ‘Seins’ immer außerthematisch, außer für den Phänomenologen, der eben damit aus diesem Vorsein Sein schafft und somit allein die transzendente Subjektivität, die er selbst ist (und die der Anderen), nach ihrem erfahrbaren Sein als seiend hat: Er bildet transzendente Apperzeptionen, durch die das transzendente Ich mit allem, was es in sich ist, Stromform etc., transzendentale apperzipiert und somit vorgegeben ist; er konstituiert die ‘transzendente Welt’” (*Hua* XXXIV, texto no. 10: p. 183). [Así que el flujo originario como tal, el fluir en su modo de “ser” en vivencia es siempre extratemático, exterior para el fenomenólogo que, precisamente por ello, forma el *ser* desde este *pre-ser* y, en consecuencia, tiene solamente por ente la subjetividad trascendental que es él mismo (y aquel otro), según su ser experimentable: él forma las apercepciones transcendentales por las cuales el yo trascendental, con todo lo que él es en sí, forma de flujo, etc., es apercebido transcendentamente y, por tanto, pre-dado; él constituye el “mundo trascendental”].

11 Desde la fenomenología estática: “die universale Struktur der Weltgeltung, die Enthüllung der Geltungsstruktur in Rückbeziehung auf die ontologische Struktur als die der geltenden Welt selbst. Geltungsstruktur = das System der Geltungsfundierungen” (*Hua* XV: p. 615). [La estructura universal de la validez del mundo, el descubrimiento de la estructura de validez en relación retrospectiva con la estructura ontológica en tanto que la del mundo válido mismo. Estructura de validez = el sistema de las fundaciones de validez]. Sin embargo, todo el párrafo es citable aquí (pp. 613-617), especialmente en lo que atañe a la confrontación entre la fenomenología estática y genética y su relación, que pronto se abordará, con lo originario y lo primordial.

del mundo no es un ser más originario, sino la estructura que hace posible su intelección, esto es aquello sobre lo cual reposan las condiciones para el acontecimiento del ser. Esta meditación no es exclusiva de finales de la década de 1920. La idea de una precondition capaz de sobrevivir a toda donación (y que ella misma sea irreductible) ya se había anunciado genéticamente en los §§ 6 y 7 de la Quinta Investigación de las *Logische Untersuchungen* de 1901. En este texto recibió el nombre de “flujo originario”. Con esta acepción, Husserl indicó que en el *fluir* mismo se ofrecen compromisos ontológicos a las vivencias en modos siempre extratemáticos y esto como una excedencia constante del campo de atención del fenomenólogo —pues él formaría parte de tal flujo—. Así, regresando a los problemas abordados a principio de la década de 1930, cuando Husserl afirma que “el fenomenólogo constituye el ‘mundo trascendental’” está criticando la introducción de la ontología como el rasgo más originario de la meditación fenomenológica general.

Lo anterior responde a cómo supera Husserl la antinomia en la que Fink se había estancado. Entiende que lo trascendental es anterior a cualquier acontecimiento del ser, incluso natural, y que debe ser visto como el ámbito último que prepara cualquier tipo de donación ontológica, ya que juntamente con el ser es nombrada la subjetividad. Esto señala que la intencionalidad, en tanto que es estructura de la donación del mundo, le precede. Queda así destacado que la fenomenología trascendental es concebida como el camino de elucidación de las formas de donación del ser a la subjetividad y, de acuerdo con las posibilidades modales propias a la peculiaridad de los correlatos (actos de espera, de gusto, de deseo, de rechazo, etc.), así como a las habitualidades que corresponden al *ego* mundano¹² (hábitos de un mundo familiar, especial, psíquico, esto es, a la actitud

12 “Und wenn Erkenntnis sich auf sich selbst bezieht, so ist es dann nur möglich, weil die Erkenntnis selbst ‘seiend’ ist. Nicht nur der Gegenstand, und nicht nur das Erkennen selbst sind jeweils, ‘Seiendes’, sondern der Bezug ist ein seiender Bezug: ein ‘Seinsverhältnis zwischen zwei Seienden’” (*Hua Dok II/1*, p. 79). [Y cuando el conocer se relaciona consigo mismo, entonces esta relación solo es posible porque el conocer mismo es un “ente”. No solamente el objeto, ni únicamente el conocerse a sí mismo son respectivamente “entes”, sino que la relación es una relación óntica: una “relación de ser entre dos entes”].

natural en general). Al exponer la filosofía trascendental, Fink limita los correlatos de conciencia a la gramática del ente (en contra de lo expuesto por Husserl en, p. e., *Hua* XVII, § 8), obligando a pensar una forma única de darse el ser en su acontecer efectivo, pues acepta que todo correlato es un ente en el momento en el que la conciencia “opera” una intención, incluso si ella es lo intencionado. De este modo, Fink realizaría un doble sometimiento: por un lado, llevaría el análisis trascendental a la gramática del ser y, por el otro, obligaría a aceptar que la reflexión trascendental se agota en descripciones ónticas.

Sin embargo, la discusión sobre la primera ciencia del ser señala dos objetivos, el primero revela el carácter aporético de una filosofía que intentaría ser a la vez trascendental y ontológico-realista. El segundo explica que, sin la elucidación originaria de las formas previas al ser, ninguna ontología podría distinguir entre las diversas regiones del ser del ente y, por ello, el análisis del mundo y su facticidad no estaría completo bajo una ontología unívoca, pues no sabría cómo distinguir entre las diversas regiones que se diferencian efectivamente en sus prácticas. Esto último señalaría, en consecuencia, que la comprensión eidética de la actitud natural no está sometida únicamente a la *praxis*.

Originalidad y primordialidad

Lo expuesto debió establecer la anterioridad de la fenomenología trascendental a la ontología. De manera que, una vez puesto este principio, ya podemos preguntar: ¿es posible poner en relación la *Weltanschauung* con la *Horizontintentionalität*? Para responder tal cuestión, es necesario pensar la fundación originaria de la *Weltanschauung*, en el seno de la “estética trascendental”. Con este “paso”, podremos sostener que es posible identificar el mundo de la vida con el mundo primordial, sin descubrirnos obligados a ninguna intelección meramente conceptual o teórica. Para hacerlo, es necesario mostrar cómo entran en relación los conceptos de primordialidad y originalidad con el del mundo de la vida. De ello nos encargaremos en la siguiente parte.

En “Zum Begriff der Originalität”, texto de 1925 incluido en el tomo XIV de Husserliana, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, destaca su título, ya que va del concepto de experiencia original a la fundamentación de la estética trascendental. En el artículo, el título “*Originalität*” es puesto en relación con el de *Primordialität*. El segundo es indisociable de la experiencia perceptiva de la donación de un objeto (*leibhaftig*) y su exposición deudora de la distinción analítica de lo original en la experiencia mundana y en la experiencia trascendental. Esto señala, por un lado, que si la originalidad es lo propio como lo exclusivamente “mío” en el seno de lo original, ella debe comprender grados constitutivos, donde la “originalidad primordial” expresaría la esfera de lo que me es dado como lo propio (*das Eigen*).¹³ Pero, por otro lado, si la *Primordialität* designa el carácter originario de la “originariedad”, desde ella podemos dirigirnos de lo ordinario a la fundación de ésta, ya que la “percepción primordial” debería fundar cualquier “otra percepción” (que constituye la base de los momentos perceptivos de la originalidad derivada).¹⁴ De acuerdo con lo anterior, el concepto *Primordialität* debe ser entendido, para evitar el supuesto de un mundo trascendental absolutamente incomunicable con el mundo natural, desde dos elementos previos: el primero, como la originalidad que envía a aquello que es anterior al yo en el orden de la donación; el segundo, como lo anterior en sí, en el orden de la fundación. Así, si la *Primordialität* como originalidad originaria o primordial, designa lo dado en la coincidencia entre la donación y la fundación, ella debe llevar lo originario a la autodonación del *ego*.

13 “Habe ich diese Reduktion auf meine Originalsphäre richtig durchgeführt und diese Sphäre selbst durchforscht –als die des mir Eigenen–, so habe ich damit die Welt schlechthin, die für mich als Umwelt und wahre Welt seiende ist, reduziert auf das von ihr, was mir original gegeben ist, also auf ein für mich jeweils im besonderen Sinne umweltlich Subjektives” (*Hua XIV*, pp. 388-389). [Si he realizado correctamente esta reducción a mi esfera original, e incluso explorado esta esfera –como la de lo mío propio– entonces tengo con ello el mundo pura y simplemente, que para mí está siendo, en tanto que es mundo circundante y mundo verdadero, reducido a eso que me es dado originariamente desde él, y por tanto, dado para mí en el sentido especial de lo subjetivo rodeado de mundo].

14 “Die primordiale Wahrnehmung fundiert jede andere Wahrnehmung” (*Hua XIV*, p. 390). [La percepción primordial funda cualquier otra percepción].

La fragilidad de la noción de realidad

De acuerdo con el problema de la relación entre lo natural y lo trascendental, las dificultades no se hacen esperar: ¿no excluiría la originalidad originaria, designada por la primordialidad, cualquier relación con el mundo de la vida? Es decir, si la idea de primordialidad sólo tiene relación con el problema de la constitución presentativa de la alteridad y con la forma de la esfera egológica de donación, practicada en el seno de la experiencia purificada por la reducción trascendental,¹⁵ entonces, ellas se rechazarían. Esta separación prohibiría pensar la concreción socio-cultural, histórica e intersubjetiva del mundo de la vida, en los términos donde la vida natural vive en su ingenuidad más propia. La distinción entre el mundo primordial y el mundo de la vida sería que el primero respondería a la reflexión abstracta que comporta la egología, y el segundo, a la concreción intersubjetiva. La relación entre el mundo de la vida y la vida trascendental sería implanteable.

Así, para intentar superar este problema, es necesario recurrir a la estética trascendental, indisociable del planteamiento del ser a partir de la imaginación y la fantasía. Esta región, de acuerdo con su validez ontológica peculiar¹⁶ facilita la posibilidad de una estética de las percepciones sobre la base de lo imaginario. Ahí será posible pensar el ser como pura manifestación; gracias a ello estaríamos preparados para alcanzar una ontología de lo irreal, recuperando y revitalizando la región de la imaginación. En ella los actos de conciencia pueden abarcar dos o más regiones de existencia, asumidas como realidades que exceden las categorías clásicas donde ha sido tratado el problema de la existencia. Su aportación fundamental aceptaría que el desdoblamiento de lo dado en imagen permitiría pensar la operación subjetiva como realidad en la que el mundo

15 Por ejemplo, *Hua II*, p. 44 y ss; *Hua I*, pp. 124 y ss., 61 y ss., *Hua VI*, pp. 153 y ss., *Hua VIII*, pp. 110 y ss.

16 Esto es, en tanto que región de los seres posibles: Bernet, R, 2004: pp. 143 y ss.

viene al ser.¹⁷ En la donación del mundo en imagen, la operación de la fantasía obtiene un realismo que obra de acuerdo con lo existente en la percepción de imagen. En ella, lo percibido, como aquello que cae en una percepción efectiva, se dejaría experimentar como un “*Dies-da*”, un “esto-aquí”, un τὸ δε τι —de acuerdo con el léxico del párrafo 14 de *Ideen I—*, que, una vez entregado a la imaginación, sirve de material de construcción de posibilidades censuradas para la cosa real, para lo que está ahí. Cuando el ser real es variado eidéticamente entra en escena el “*Als-ob*”, el “como-si”, una variación subjetiva, intencional, libre, eidéticamente sólida, y que es una posibilidad consistente en la subjetividad, de acuerdo con principios eidéticamente constatables (que sólo pueden ser constituidos en concomitancia con la subjetividad). De manera que, si lo dado es variado eidéticamente a partir del “*Als-ob*”, entonces, es posible explicar el origen del ser desde su fenomenalidad: si el “*Dies-da*” es variado a través del *Als-ob* entonces, el origen del ser es indiscernible de la lógica de la manifestación. El “*Als-ob*” pone las condiciones formales para que lo eidéticamente posible en el “*Dies-da*” pueda ser llevado a cumplimiento. Por tanto, lo eidéticamente posible, auspiciado por la variación propia del “*Als-ob*”, anuncia que lo posible es inteligido de acuerdo con la *Horizontintentionalität*: el horizonte abre eidéticamente lo posible, él es un principio ideal, no es cuestión de la voluntad del *ego*.

Testificamos así la fragilidad de la noción de realidad, pues lo dado en la imaginación posee una validez ontológica capaz de posibilitar una transformación efectiva del mundo circundante. Todo ello, a partir de horizontes eidéticamente abiertos desde la aprehensión primordial y la impresión originaria. Es así como se revela el sentido positivo de lo que atañe fenomenológicamente a la inadecuación de la experiencia.

En tanto que la subjetividad, sólo egológicamente testificada, ha sido descrita de acuerdo con su operar intencional, el advenimiento

17 Si en los §§ 22, 24 de la “Sexta Investigación” la imaginación y la presentación fueron analizados en relación con la percepción, en *Hua XXIII* (3 Kapitel, §§ 15-20) la noción de imagen será tratada más allá de la dicotomía metafísica presencia-ausencia, imaginación-ausencia y fantasía-imagen mental o física.

del mundo en imagen permite pensar el ser sin someter la permanencia de lo real a los términos de la μιμεσις (imitación). Ella sería también ποιησις (producción). Si el ser es correlativo a un mundo, antes de ser una falsificación del mundo real, habría un ser para cada mundo.¹⁸ En cada mundo posible, lo real y lo imaginario exigirían una mutua complementación, de acuerdo con el modo de ser correlativo de esta o aquella región. Por tanto, una ontología de lo imaginario muestra que el ser no está sometido a la aparición cósmica; la designación de la materialidad cósmica, como lo que pertenece originariamente al ser, exige una restricción de las posibilidades del “*Dies-da*”: la cosa real excedería su presencia, ya que el acontecimiento de lo que es a partir de la materialidad del ente no es el último acontecimiento trascendental. La materialidad, de acuerdo con sus variaciones eidéticas consistentes,¹⁹ se muestra como lo que entra únicamente en las condiciones empíricas de un aparecer peculiar, pero no sería el carácter más originario del aparecer del ser. El mundo de la imagen obtendría su propio principio de individuación y la intencionalidad se autoafirmaría como la modalidad arquetípica de la conciencia de imagen.

La Lebenswelt y la estética trascendental

Lo anteriormente propuesto debió establecer para los lectores que la estética trascendental aseguraría la mediación entre la *Lebenswelt*, es decir el mundo de la experiencia pura, y la primordialidad en general.²⁰ Esta mediación podría ser articulada, por un lado, solo si la estética trascendental pudiera hacerse cargo de la distinción fenomenológica entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, distinción que debe ser fundada poniendo a prueba un nuevo método

18 Esto señalaría que ni el monismo ni el relativismo podrían decidir el contenido de cada vivencia efectiva y ello obligaría a imposibilitar la desestimación, lo demostraremos más tarde, de la interacción entre la ontología formal y la material.

19 Esto es, al momento de la variación, al mundo imaginativo de lo dado.

20 Ver: Farges, J, 2010: pp. 15-34.

para las ciencias positivas.²¹ Por otro lado, si la región de la naturaleza material, la naturaleza del espíritu y el mundo del espíritu sirvieran como material de construcción para suspender la validez de las ciencias positivas, solo lo hacen para llevar la distinción de las regiones ontológicas fundamentales a la descripción de las estructuras aprióricas del mundo preteórico. Una vez que ellas puedan ocuparse de aquello que les corresponde, podremos captar la esencia fenomenológica de la *Lebenswelt*.

Esto requiere penetrar en las unidades ontológicas fundamentales, para definir el dominio temático de la disciplina teórica que puede jugar el rol de hilo conductor en la búsqueda de una descripción ulterior de la constitución trascendental. Si ambos caminos consienten una estratificación apriórica del mundo predado, la estética trascendental debe auxiliar a realizar el análisis ontológico y constitutivo de cada una de estas regiones. De este modo, ella, de inicio, debe estar referida a cada *Umwelt*, pues la división del mundo circundante en experiencias preteóricas (*Hua* III/2: p. 152) sugiere que hay elementos necesarios en cada mundo, a partir de los cuales es posible distinguirlos entre sí. Esto señalaría que el ser natural del *ego* consiste en ser constituido. Si la región “naturaleza” es estudiada a partir de una ontología y, al mismo tiempo, desde una fenomenología sistemática del fantasma, correlativa a la estética trascendental, entonces, se agudiza el estudio de la designación de este o aquel aparecer en concomitancia con el mundo natural.²² El acto de designar ayudaría a distinguir entre los mundos circundantes, familiares o especiales, en tanto que horizontes originales de tematización (ver *Hua Mat* IV p. 174). Esto indica un doble uso de la noción de naturaleza: el primero respondería al “todo natural del mundo”, en tanto

21 Para remediar las aproximaciones de *Ideen II* (ver *Hua* IV), Husserl comienza el análisis de la constitución de la naturaleza material, animal y el mundo del espíritu, aunque estas tres regiones ontológicas no fueron justificadas. Ver *Hua* III/2, Beilage 33, p. 584.

22 Un mundo de cosas lastradas por predicados espirituales, es ya un mundo que ofrece cosas a partir de significaciones peculiares. Según esto la estética trascendental debe ser auxiliada por la fenomenología de la significación y por la constitución del significado unitario de un mundo peculiar. Sobre la noción de mundo de cosas: *Hua* VI, pp. 149, 233; *Hua* XXIX, p. 295; *Hua* VIII, p. 235.

que representa la “totalidad de las realidades extensivas coexistentes”, y sería una región del mundo real. El segundo residiría en aquel de la naturaleza coextensiva a lo que es realidad para el yo. Con ello, queda constituida la esencia de lo que llamamos “mundo natural. Esto requiere mayor atención. No estamos ante una simple ambivalencia, sino frente a la función fundamental de la estética trascendental. Aquí, ella puede ocuparse de la descripción del mundo, en tanto que “mundo de la experiencia”, y así hacernos posible pensar, por un lado, los actos de significación como modos originarios del despliegue de la vida natural (donde estaría dado de antemano el ser) y, por el otro, la efectividad de la historicidad como lo instituido, sedimentado o reactivado sin cesar en el mundo de la vida natural, revelando su estructura genética.

Gracias al tratamiento husserliano del mundo natural en tanto que concepto puro, *a priori*, eidéticamente invariable,²³ situado en la experiencia erigida en la actitud natural, nos es dada una tesis ontológica donde está comprometido el mundo. Esto indica que el concepto natural de mundo toma la forma de un *a priori* ontológico en el que es confirmado que el mundo natural es lo predado ontológica y aprióricamente.²⁴ De esta manera, Husserl puede establecer que el retroceso a las condiciones de la donación del ser conduce a pensar que la ontología material comprende la ontología de la naturaleza y, así, se hace efectiva la distinción final entre la ontología material y la formal: esta última pertenecería al conjunto de disciplinas aprióricas que

23 Mientras que Avenarius habría pensado el mundo a partir de una concepción empírica, fácticamente necesaria. Ver: Avenarius, R. 1905: pp. 6-31.

24 “*Ich nicht nur sicher bin, gerade das und das vorzufinden, sondern auch, das ‘ich bin’ und dass eine Welt ist*” (Hua XIII, p. 121). [Yo no sólo estoy seguro de encontrar anticipada y directamente esto y aquello sino también que “yo soy” y que un mundo es]; “*Natur ist der einheitliche Inbegriff oder vielmehr [...], das gesetzlich einheitliche Ganze alles raumlich-zeitlichen Daseins, also alles dessen, was Ort und Ausbreitung in dem einen Raum hat und Stellung bzw. Dauer in der einen Zeit. Dieses Ganze nennen wir die Welt oder die Allnatur*” (p. 124). [La naturaleza es el conjunto unitario o, más bien [...], el todo unitario legítimo de toda existencia espacio-temporal, por lo tanto, de todo aquello que tiene lugar y extensión en el espacio y posición o bien duración en un tiempo. A este todo le llamamos el mundo o la naturaleza en su totalidad].

constituyen la idea de la naturaleza.²⁵ Cuando Husserl realiza una crítica apriórica de la percepción natural para fundar filosóficamente las ciencias positivas de la naturaleza,²⁶ debe ampliar científica y eidéticamente el concepto de mundo natural. Pero sólo al ampliar estéticamente la donación del ser, comienza a pensar el mundo como el *eidós* de la experiencia. Gracias a este movimiento, es posible mostrar la esencia del mundo de la experiencia en tanto que posibilidad pura y eidéticamente consistente y, al mismo tiempo, en tanto que forma apriórica del mundo posible de la experiencia.²⁷

Resultados

Únicamente para los fines alcanzados en esta investigación —de acuerdo con lo esbozado al principio—, señalaremos dos logros:

I. Quedó establecido que la estética trascendental es la ontología descriptiva del mundo preteórico de la vida (tal como está siempre predada en la experiencia natural), y también de la región de la naturaleza (en tanto que es una región fundamental de este mismo mundo predado). Así, si el título “mundo natural” designa el mundo en tanto que es dado de inmediato como el estrato fundamental y originario de este mismo, la estética trascendental abarcaría tanto el mundo de la vida predado a la experiencia, y caracterizado por su

25 “Die ‘Ontologie’ der Natur entfaltet in ihren Disziplinen den reinen formal-allgemeinen Sinn der natürlichen Thesis oder die Gegebenheit der natürlichen Einstellung als solcher” (*Hua XIII*, p. 135). [La “ontología” de la naturaleza desarrolla en sus disciplinas el sentido puramente formal-universal de la tesis natural o de la donación de la actitud natural como tal].

26 Ver *Hua XIII*, pp. 120-138.

27 Si hay una aparente ambigüedad aquí, a decir, cuando la ontología material designa tanto la teoría pura de la idea de naturaleza en tanto que región fundamental (en relación con la descripción eidética de la percepción de la cosa natural), y la teoría pura de un mundo de experiencia posible (en tanto que mundo de la actitud natural o mundo preteórico de la vida), la reflexión acerca de la unidad entre las formas de la intelección del *ego* natural debe aclarar sus correspondientes alcances y, al mismo tiempo, determinar las regiones a las que corresponden cada una de aquellas.

inmediatez intuitiva, como el mundo sensible, caracterizado por su originariedad fundativa. Si el mundo de la vida es el mundo primordial en tanto que fundación originaria de la predonación de la experiencia, la estética trascendental ofrecería “la forma sistemática global de una experiencia posible en general”, encargándose “del sistema de la experiencia posible en tanto que mi ‘experiencia original’”, donde la experiencia sería llevada a cumplimiento por el yo.

Con todo, si la estética trascendental debe ser entendida como la constitución estática del mundo en tanto que unidad de la experiencia efectiva y posible, y como el camino de la constitución primordial hacia la constitución intersubjetiva²⁸ entonces, la primordialidad, como originalidad originaria, debe ser buscada en el ámbito que da sentido y soporta la experiencia ingenua, pues, según la nota de Husserl: “no podemos decir que la experiencia egológica sea *absolutamente original*, [ya que] la experiencia original, en el sentido más amplio, es la intuición directa, la captación directamente intuitiva de realidades mundanas, respectiva a las posibilidades” (*Hua XIV*, p. 384, nota 1).²⁹ Así, la asociación entre la primordialidad egológica y la originalidad relativa, ya no permite identificar el mundo de la vida con la primordialidad egológica: el mundo es dado en una originalidad absoluta, independientemente de la primordialidad egológica y, así, liberado de la percepción pura y fundacional. De modo que la percepción natural es independizada del núcleo egológico puro, exhibiendo el esquema de modificación, donde la experiencia natural

28 “Was da universales Thema ist, das ist die gestammte systematische Form möglicher Erfahrung überhaupt. Transzendente Aesthetik beschäftigt sich zunächst mit dem System möglicher Erfahrung als meiner, des Erfahrenden, ‘originaler Erfahrung’ (primordialer). Und dann in höherer Stufe mit der möglicher Erfahrung des Ich-All, der universalen in möglicher Einverständnisbeziehung stehenden Subjektivität” (*Ms A VII 20*, 61 a-b). [Lo que aquí es el tema universal es la *forma sistemática originada de una experiencia posible en general*. La estética trascendental se ocupa inicialmente del sistema de la experiencia posible, en tanto que representa lo *mío*, el que experimenta, de la “experiencia original” (primordial). Y así en un nivel superior de la experiencia posible del yo-todo, de la relación de intelección mutua de la subjetividad que permanece].

29 “Das sagt hier nicht, in egologisch reduziert. Die egologische Erfahrung kann man *absolut original* nennen; die originale im weiteren Sinn ist direkte Anschauung, direkt anschauende Erfassung mundaner Wirklichkeiten bzw. Möglichkeiten”.

se revela como el modo más básico de la subjetividad, a partir de la cual es posible pensar la transformación efectiva del *ego*.

Sin embargo, si lo primordial ofrece algo originario, no puede decir nada de la originalidad concreta del mundo. El mundo de la vida es puesto en relación con la primordialidad sólo cuando él toma el sentido de fundamento preteórico y como el origen relativo al “mundo científico”. Como apunta Julien Farges en “Monde de la vie et primordialité chez Husserl” (2010), esto explicaría por qué Husserl llevó en la *Krisis* la originariedad y la originalidad, inscritas en el mundo de la vida, a pensar la *Lebenswelt* como mundo primordial, con ello pudo convertirla en un correlato correspondiente a una modalidad formal de la conciencia. Al devenir *anschauliche Welt*, la *Lebenswelt* ya no se agotaría en la sensibilidad: ella sería puro padecimiento pre y exoteórico.³⁰

La *Lebenswelt* deviene, así, “horizonte de una experiencia posible de cosas” (*Hua VI*: p. 141) de donde este horizonte está predeterminado por las operaciones efectivas de los otros, sus predicados espirituales, las ciencias que les sirven de idealizaciones, etc., como parte de la *Weltanschauung*. De modo que, desde el mundo dado originariamente como *Weltanschauung*, es vivido todo como un experimentar primordial. Así, la *Weltanschauung* y la *Lebenswelt* confirmarían la “unidad concreta del mundo de la vida” como el excedente del mundo “de las ‘cosas’” (*Hua VI*, p. 133).³¹ Las cosas del mundo de la

30 *Hua VI*, pp. 22, 28, 29, 34, 38, 50, 51, 97 y *pássim*. Especialmente: p. 141: “Wie haben wir die Lebenswelt als ein im voraus feststehendes universales Feld solcher feststellbaren Tatsachen? Sie ist die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen”. [¿Cómo tenemos el mundo de la vida en tanto que un campo universalmente estable con anticipación de tales hechos constatables? Él es el mundo espacio temporal de las cosas, tal como lo experimentamos en nuestra vida pre y exoteórica y además lo experimentamos en tanto que lo conocemos como experimentable].

31 “Aber diese wie jede Idealität ändert nichts daran, daß sie menschliche Gebilde sind, auf menschliche Aktualitäten und Potenzialitäten wesensmäßig bezogen, und so doch zu dieser konkreten Einheit der Lebenswelt gehörig, deren Konkretion also weiter reicht als die der ‘Dinge’”. [Pero esto, como cualquier idealidad, no quiere decir otra cosa sino que ellas son formaciones humanas, relacionadas esencialmente con actualidades y potencialidades humanas y, así pues, pertenecen a esta concreta unidad del mundo de la vida, cuya concreción va más allá entonces que la de las “cosas”].

vida ya no son meros sustratos sensibles naturales, ellas son, intersubjetivamente, unidades de sentido constituidas en predicados espirituales. De esta manera, la *Lebenswelt* soporta el mundo histórico y cultural y, al mismo tiempo, un mundo que da las cosas, a través de estas predicaciones histórico-culturales.³²

II. Finalmente, una ontología del mundo que comience por el análisis de la *Weltanschauung* y la *Horizontintentionalität* debe comprender una ontología del mundo intuitivo que está a la base de la experiencia pura. En esta unidad, la esencia del ser natural es constituida, sin necesidad de dejar a la *praxis*, que es anterior incluso a la percepción, y que se engloba en la descripción de la vida prefilosófica. Si la percepción primordial funda cualquier otra percepción para entregar los momentos perceptivos de la originalidad, derivada a la intelecación, entonces, hemos mostrado que, con la noción de *Primordialität* Husserl puede considerar la originalidad primordial como la síntesis de los dos tipos de primitividad o anterioridad. La *Originalität* reenvía a lo que prima en nosotros en términos de fundación, mientras que la *Primordialität* designaría la conciencia entre lo que cae en la donación y aquello que corresponde a la fundación. Gracias a ello, hemos podido decir que si en las percepciones naturales el mundo de la vida encuentra consistencia como mundo práctico, cotidiano y relativo a la subjetividad,³³ es porque la *Lebenswelt* representa al

32 Un mundo de cosas lastradas por predicados espirituales es ya un mundo que ofrece cosas a partir de significaciones peculiares. Según esto, la estética trascendental debe ser auxiliada por la fenomenología de la significación y por la constitución del significado unitario de un mundo peculiar. Sobre la noción de mundo de cosas: ver *Hua* VI, pp. 149, 233; *Hua* XXIX, p. 295; *Hua* VIII, p. 235; *EuU*, p. 318.

33 "Die Welt des Lebens, die alle praktischen Gebilde (sogar die der objektiven Wissenschaften als Kulturtatsachen, bei Enthaltung von der Teilnahme an ihren Interessen) ohne weiteres in sich aufnimmt, ist freilich in stetem Wandel der Relativitäten auf Subjektivität bezogen. Aber wie immer sie sich wandelt und wie immer sie korrigiert wird, sie hält ihre wesensgesetzliche Typik ein, an der alles Leben und so alle Wissenschaft, deren "Boden" sie ist, gebunden bleibt. So hat sie auch eine aus reiner Evidenz zu schöpfende Ontologie" (*Hua* VI, p. 176, lín. 24-32). [El mundo del vivir que acoge en sí, sin más, toda formación práctica (incluso las de las ciencias objetivas en tanto que hechos de la cultura, por abstención de la partición en sus intereses), está claramente relacionado con el cambio constante de las relatividades propias a la subjetividad. Pero, como siempre, él se transforma y como siempre se corrige, él cumple su tipología esencial, en

mundo original, la totalidad de lo que se da, tal como se da. Su originalidad consistiría en que ella es el fundamento de la validez de las idealidades teóricas del mundo de la ciencia en general, pero también de los mundos exoteóricos especiales (el mundo del niño, del obrero, del científico particular, etc.). Así, ella merecería el título de fundamento de la validez de todos los horizontes especiales: “el *a priori* universal del lado objetivo-lógico, aquel de las ciencias matemáticas y de todas las demás ciencias a prióricas [fundadas] en un *a priori* universal en sí anterior”: él sería precisamente el *a priori* “del mundo de la vida tomado puramente”.³⁴

La *Lebenswelt* es el fundamento del sentido velado por la ciencia en general, y el *a priori* universal en sí, anterior a toda teoría y práctica en general. Ella engloba y contiene aquello de lo que es suelo y, así, prohíbe la consideración de su unicidad en términos de fundamento, pues ella es lo que constituye el ser natural del *ego*.³⁵ Ella sería, con toda anterioridad, el fundamento de la validez de las verdades de la ciencia en tanto que potencia la incorporación de lo predicativo y lo teórico en su propia inmediatez preteórica. En una palabra, la *Lebenswelt* sería el espacio donde se convierte permanentemente lo teórico en lo preteórico, y en donde el flujo primordial en la constante iteración, una y otra vez, en la que la *praxis se constituye*.

la que toda vida y así toda ciencia, cuyo “suelo” es él, está fundada. Así, él tiene también una ontología sacada de la evidencia pura].

34 “Das universale Apriori der objektiv-logischen Stufe –das der mathematischen und aller sostigen im gewöhnlichen Sinne apriorischen Wissenschaften– in einem an sich früheren universalen A priori, eben dem der reinen Lebenswelt, gründet” (*Hua* VI, p. 144). [El *a priori* universal del nivel lógico-objetivo –el de la matemática y de cualquier otra ciencia apriórica en sentido habitual– se funda en un *a priori* universal en sí anterior, justamente el del mundo de la vida puro].

35 Sobre el doble papel de la subjetividad en relación al mundo, es decir, como constituida y constituyente, ver: *Hua* XXXIV, pp. 13, 260, 324, 452, 459, 464.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVENARIUS, Richard. 1905. *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: Reisland.
- BERNET, Rudolf. 1994. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: Épipiméthée, PUF.
- . 2004. *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: Épipiméthée, PUF.
- CAIRNS, Dorion. 1973. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- FARGES, Julien. 2010. "Monde de la vie et primordialité chez Husserl" en *Philosophie. La question de la Lebenswelt*, no. 108.
- FINK, Eugen. 1988. *VI Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven.
- HUSSERL, Edmund. 1956. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Hrsg. von Rudolf Boehm.
- . *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Hua XXXIX*.
- . 1967. *Ms AVII 20*: Titel (Aufschrift): Möglichkeit der Ontologie. Notwendigkeit des Rückgangs auf den Sinn der Welt als wie sie erfahren ist. Angebliche Entbehrlichkeit der Erkenntnistheorie durch die Ontologie. Methode um die reine Erfahrungswelt zu konstruieren. Der wahre Sinn der Aufgabe des natürlichen Weltbegriffs. Weltanschauung. Datierung: 1930.
- . 1971. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck.
- . 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. von Iso Kern.
- . 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. von Iso Kern.
- . 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von Iso Kern.
- . 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Hrsg. von Paul Janssen.
- . 1976a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänden. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck.
- . 1976b. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage.

- . 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hrsg. von Eduard Marbach.
- . 1991. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage.
- . 1995. *Ms A III 4*: Titel (Aufschrift): Wesen und Möglichkeit strenger Wissenschaft. Rationale Wissenschaft und Ontologie. Notwendige Methode der Ontologie. Der Wesenswissenschaft von dem mundus formaliter spectatus geht notwendig voran eine Wesenswissenschaft von der universalen Evidenz, der universalen Erfahrung von einer Welt überhaupt und der ihrer Möglichkeit, ihrer Vervollkommnung in infinitum. Die subjektiv gerichtete Erkenntnis geht voran. Letztlich führt das auf die transzendente Phänomenologie. 14 Blätter 1924: transzendente Logik und Analytik. S. 9 ff. Idealisation. 20 Blätter; Naturwissenschaftliche Erkenntnis, Erscheinungslehre, Zielidee der Endgültigkeit für naturwissenschaftliche Erkenntnis. Die älteren, noch wichtigen Mss. mit einigen neuen Ausführungen. Datierung: 1918-1926
- . 1999. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hrsg. von Ludwig Landgrebe. Felix Meiner Verlag Hamburg.
- . 2002. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Hrsg. von Michael Weiler. [Hua Mat IV]
- . 2004. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani.
- KERN, Iso. 1962. "Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserl", publicado en *Tijdschrift voor Philosophie*, 24/2, pp. 303-349.
- . 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- STRÖKER, Elisabeth, ed. 1979. *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Francfort: Klostermann.

Coloquio

LA PROPORCIÓN, LA ENCARNACIÓN E IVÁN, EL TERRIBLE. CONVERSACIÓN CON JEAN ROBERT

Juan Manuel Escamilla

Universidad Autónoma de Querétaro, México

juanm.escamilla@cisav.org

Diego I. Rosales

Centro de Investigación Social Avanzada, México

diego.rosales@cisav.org

Jean Robert es arquitecto. Nacido en Suiza en 1937, emigró a México en 1972, en donde se hizo amigo y discípulo del filósofo, historiador y teólogo Iván Illich.

Su carrera de arquitecto comenzó en su país natal con la construcción de dos edificios para la banca y terminó con la construcción de excusados secos en Cuernavaca, ciudad en la que tuvo su casa el legendario Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), en donde Jean conoció a Illich.

Después de años sin utilizar vehículos motorizados, caminante por decisión propia, ha publicado los libros *La traición de la opulencia* (*La trahison de l'opulence*, en colaboración con Jean-Pierre Dupuy, Paris, Presses Universitaires de France, 1976), *El tiempo que nos roban. Contra la sociedad cronófaga* (*Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*, Paris, Seuil, 1980) y, con Majid Rahnema, *El poder de los pobres* (*La puissance des pauvres*, Actes Sud, 2008).

Se ha dedicado a estudiar y enseñar las consecuencias de la Modernidad en la identidad subjetiva a través del análisis de los medios de transporte, la noción de “espacio” y el urbanismo. Un concepto clave en su filosofía es el de “proporcionalidad”, que tiene raíces en

el pensamiento de Illich y en las distintas fuentes filosóficas, históricas, sociales y teológicas de las que éste abrevia.

Esta conversación, que tuvo lugar en agosto de 2012 y hasta hoy es publicada, se centra en las resonancias filosóficas de las ideas de “cuerpo” y “corporalidad” a partir de su inserción y desarrollo en los ámbitos del urbanismo, el lenguaje, la noción de víctima y el acontecimiento de la “Encarnación”.

DIEGO: De camino a verte, me dijo Juan Manuel sobre ti: "A Jean le pasa en la vida lo que a Pablo camino de Damasco: se ve arrojado del caballo de la arquitectura de bancos en Suiza y, de ahí en adelante, se dedica a construir letrinas secas en América Latina".

JEAN: Sí, sí, hay algo así, más o menos. Llegué a México porque me casé con una mexicana, a quien Juan Manuel conoce. Cuando llegué a México, no es que cambiaran mis intereses, pero se me abrieron posibilidades para ciertos intereses prácticos que no tenían cabida en Suiza. Pude pasar de hacer bancos a hacer letrinas, como tú decías, lo que fue una gran promoción. Aunque lo que tú describes en términos más bien dramáticos, no fue dramático, sino la realización de anhelos que yo tenía desde antes.

También tengo que referir como antecedente de esa transformación que la cuestión ecológica por vía del transporte ya me inquietaba. O, más que eso, me preocupaba ya, desde un caluroso verano que pasé en la ciudad de Ámsterdam por los días en que ahí comenzaba a surgir un movimiento de anarquistas –casi podría decir: de tendencia calvinista y anarquista, pues entre ellos había teólogos. Es gente que defiende las posiciones de la asociación libre contra los sistemas políticos impuestos desde arriba. La asociación libre vislumbra una sociedad que se crea por asociaciones horizontales de los miembros. El más famoso de ellos es un señor que se llamó Bart de Ligt. Anton Pannekoek es otro muy célebre. Provocaron un movimiento que estaba previendo la automovilización de Ámsterdam en una época donde aún había muy pocos coches en la ciudad. Sabían que el alcalde, el *burgemeester*, Gijs Van Hall, estaba promoviendo la modernización de la ciudad y hacía calles y autopistas, como, por la época, se hacían en todas las ciudades del mundo.

Este movimiento, que se llamó Provo y que tenía reclamos semejantes a los de los *hippies*, pero los argumentó puntual y racionalmente, convocó a jóvenes estudiantes, pero también a artistas, a muchos artistas del famoso movimiento COBRA, que antecedió al

expresionismo abstracto.¹ Yo lo vi nacer en 1963, pero fue más fuerte al año siguiente. Recogía los folletos; todavía tengo muchos. Se hizo un llamado a la población para que regalara bicicletas, de esas bicicletas holandesas con el manubrio vertical. Este movimiento me interesó mucho. Duró 3 ó 4 años, y luego se disolvió. Le pasó una cosa que también le pasó luego al movimiento del '68 en París –en realidad, es un movimiento premonitorio del '68–: eventualmente, fue manipulado y usado por grupos violentos que aprovechaban las manifestaciones para destruir las tiendas, romper los aparadores, etc. Cuando empezó esa violencia en Ámsterdam, el movimiento Provo se disolvió y se transformó en un partido político. Muchos de los líderes de los primeros tiempos desaparecieron en los consejos municipales y yo creo que fue una buena decisión porque la política se debería de hacer a nivel municipal y ello contribuyó mucho a evitar los errores que se cometieron en otras ciudades.

A resultas de aquello, la ciudad de Ámsterdam nunca se desfiguró. Sí se introdujeron coches, pero no se destruyó la peatonalidad: todavía hoy es una ciudad bastante agradable para los peatones. Neuchâtel, donde yo vivía, no es una ciudad sin coches, pero sí es una ciudad pequeña, sin tantos coches. Luego de aquel verano, a mi vuelta, en Suiza, y al inicio de mi carrera de arquitecto de edificios administrativos y bancos, pues... me quedé con la nostalgia de una ciudad con menos coches. No obstante, yo veía que en Suiza no había apertura para esas ideas, así que sólo diseñé dos bancos y luego dije basta.

1 La gran figura de CoBrA del lado holandés es Karel Appel, un pintor que aventaba las pinturas sobre el lienzo como hicieron después los pintores abstractos de Nueva York. Originalmente, fue un movimiento con la pretensión de romper la hegemonía de París en el mercado de las artes plásticas. CoBrA quiere decir Copenhague, Bruselas, Ámsterdam. Desde el principio estuvo ligado con el movimiento "situacionista" fundado por Guy Debord. Guy Debord es de París, pero el movimiento se hizo fuerte en Bruselas. Todo eso fue fermentando y de ahí surgió un movimiento cuyo objetivo inmediato fue el proyecto de las bicicletas públicas gratuitas en Ámsterdam. [Nota de Jean Robert]

DIEGO: Jean, sé que, en México, muchos de esos intereses los cultivaste al lado de Iván Illich, quien por aquellos días vivía y trabajaba en México y de quien fuiste amigo y colaborador cercano. Me gustaría pedirte que nos platicaras un poco sobre tu encuentro con Iván Illich y el CIDOC.

JEAN: Veo un poco difícil calificar la relación de Illich con sus amigos. No era un gurú, pero sí un maestro. No lo enfatizaba. O sea, él no trataba a sus amigos como discípulos, sino como colegas. Decía: “Aquí están mis colegas”. Y al cabo de los años nos hicimos amigos muy cercanos, pero no cabe duda de que a lo largo de tantos años de cercanía dejó en mí la marca de un maestro. Yo creo que hay que decir que Iván era un maestro. Él entendió varias cosas que probablemente hoy son muy evidentes, cosas que hoy ya entraron en las crisis que él previó hace cuarenta años o más.

Antes de conocerlo, y ya estando yo en México –en Cuernavaca, con más precisión–, recordé un artículo escrito por André Gorz donde se hablaba con admiración de Iván Illich. Lo había leído varios años antes en una revista parisina, *Le Nouvel Observateur*, una revista de izquierda dirigida por Jean Daniel. Existe todavía. Por aquellos días, uno de los periodistas más dotados era Gorz, quien también firmaba como Michel Bosquet. Un personaje, si tú quieres, de ruptura: un austriaco de Viena que apostó por volverse francés, escritor y filósofo francés. Estuvo en la fundación de las revistas *Les Temps Modernes* y *Le Nouvel Observateur*. Debido a la dificultad de los franceses para pronunciar su apellido, Horst –tienden a decir “Hortz”–, adoptó el pseudónimo de André Gorz.² Fue uno de los

2 Su nombre original era Gerhart Hirsch, pero su familia adoptó el apellido de Horst porque sonaba menos judío. La mamá no era judía y, cuando entraron los nazis, mandó a su hijo adolescente a Suiza, a un internado de bachillerato en Schiers, cerca de Davos. Nos contaba que cuando podía escapar hacia la Suiza francesa, lo hacía. Estudió Química en la Universidad de Lausanne e hizo teatro. Conoció a su esposa inglesa, Dorine, haciendo teatro. Y ahí también conoció a Jean-Paul Sartre, en una visita que Sartre hizo a Lausanne. Luego, la guerra terminó y soñó con establecerse en París, pero no pudo porque era alemán: el *Anschluss*, la anexión de Austria a Alemania, no se disolvió inmediatamente, así que, como ciudadano alemán, era indeseable en Francia.

primeros ecologistas de Francia. Cuando escribía artículos de tendencia ecologista, los publicaba bajo el pseudónimo de Michel Bosquet, que también se refiere a su apellido: quiere decir nido, o pequeño bosque. Luego lo conocí en Cuernavaca y lo fui a visitar a Francia, donde también conocí a su esposa, Dorine, en su casa.

Por aquel entonces tenía presente un libro suyo, un tratado fundamental de filosofía moral, *Fundamentos para una moral* (1977). Se lo había presentado a Sartre, y él le respondió que era impublicable: “Tiene usted que transformar este libro en una novela autobiográfica”, le dijo. Aunque, al final, sí lo publicó, luego de haber adquirido cierta fama. Por lo pronto, siguió el consejo de Sartre y escribió una novela: *El traidor* (1958). “Traidor”, lo fue en el sentido cultural, en el sentido de alguien que no siguió los lineamientos de su cultura: siendo austriaco, se volvió periodista francés, y un excelente periodista. Así se confrontó a la necesidad de construirse a sí mismo –quizás, exagerando un poco la diferencia entre la cultura francesa y la cultura austriaca, me parece–. Comoquiera, fue un hombre que llegó como desprovisto de herencia a un mundo nuevo y tuvo que crear sus principios morales. Su libro es la historia de la creación de esos fundamentos morales.

Bueno, pues en 1969 o 1970, leí en el *Nouvel Observateur* un artículo de Michel Bosquet sobre un viaje que hizo a México de camino a los Estados Unidos. Le interesaban los movimientos de California. Se acababa de publicar el libro de Edgar Morin sobre su estancia en California, *Journal de Californie* (1970), y André Gorz quería hacer una investigación sobre los movimientos hippies, las comunas de California, etc. Pero en el camino se detuvo bastante tiempo en México, en el CIDOC, que era el instituto fundado por Iván Illich, a quien admiró mucho. Gorz decía: “Sobre el fundador de este instituto, no

Finalmente, entró clandestinamente y se transformó en lo que en Francia llaman *pigiste*: alguien que hace *travail à la pige*, un articulista que no firma sus artículos, que gana un tanto por línea y escribe sobre cualquier asunto. Eso le ayudó mucho para aprender francés. [Nota de Jean Robert]

encuentro los términos para describirlo. Podría proponer: una mezcla de sacerdote neoyorkino y de futbolista boliviano”.

Bueno, pues ya estando en Cuernavaca yo me acordé de este artículo y le dije a Sylvia “Tenemos que ir a ver este instituto”. Me dijo que sí y, en la calle, pedimos un taxi. Le preguntamos al chofer: “¿Sabe dónde está el CIDOC?”. “¡Sí, cómo no!”, y nos llevó. Cuando llegamos, Iván Illich no estaba ahí. Pero encontramos a Valentina Borremans. Ella nos mandó a las publicaciones del Centro, donde conseguí muchas que distribuían gratuitamente. Cuando las leí se me hicieron extraordinariamente interesantes. Sylvia, como ciudadana de un país pobre, consiguió una beca para estudiar ahí, pero yo hubiera tenido que pagar porque venía de un país rico, Suiza. Como no tenía el dinero, era Sylvia quien cursaba los seminarios. Vivíamos en México y pasábamos uno o dos días a la semana en Cuernavaca. Como a las cuatro o cinco de la tarde, yo me quedaba esperando a Sylvia en la cafetería del CIDOC, que se llamaba “La Cucaracha”.

Un día, de repente llega un hombre alto, de gabán blanco, delgado, con una nariz prominente; se sienta a la barra y pide un jugo de naranja. Mientras lo está tomando, se voltea, me ve en la terraza entonces desierta y cae sobre mí como un águila sobre un ratón: “¿Que hace usted aquí?”. Le respondí dos frases en inglés y advirtió que mi idioma principal era el francés. Inmediatamente me habló en francés –y, de hecho, a partir de ahí, casi siempre hablamos en francés a lo largo de los treinta años que nos conocimos–. Lo que pasó fue una cosa muy extraña: al poco tiempo, estábamos involucrados en una discusión muy animada sobre la caca. Él me intentaba explicar que, debido a la presencia de mercurio en la elaboración del papel de baño, si todo el mundo lo adoptara, habría una gran contaminación en los ríos. Y no sé si me programó, si me influyó, si me hizo magia..., pero diez años después, en Medellín, Colombia, donde organicé un seminario con gente que se interesaba en las letrinas, me nombraron “el filósofo de la caca”. Ese fue mi encuentro con Iván Illich. Nunca volvimos a hablar especialmente sobre ese tema; de

hecho, no sé por qué vinimos a hablar de ello. Durante mucho tiempo, a partir de ahí, el asunto que más tratamos fue la cuestión del transporte porque cuando pude, finalmente, entrar a los seminarios porque encontré el modo de pagar, él estaba preparando *Energía y equidad* (2006a), su libro crítico sobre la institución del servicio de transporte. Entonces, recordando mis años en Holanda, empecé a escribir en esa dirección y seguimos conversando.

En fin, poco después de nuestro encuentro, se presentó en el CIDOC un intelectual francés llamado Jean-Pierre Dupuy y, juntos, preparamos un libro. Por la mañana, él trabajaba con Iván en la redacción francesa de la *Némesis médica* (2006b), y por la tarde él y yo preparábamos un libro que se llamó *La traición de la opulencia* (1976) y que se publicó en Presses Universitaires de France. Eso motivó mi viaje a París, donde acabamos el libro. Luego, Dupuy me dijo: "Te queda mucho material. ¿Por qué no preparas un segundo libro?". Ese lo escribí solo, actuando él como editor, esta vez para Le Seuil, en París. Tardé mucho más en escribir este libro, como cinco años, y se llamó *Le temps qu'on nous vole, contra la société chronophage* (1980): *El tiempo que nos roban, contra la sociedad cronófaga*.

JUAN MANUEL: Aunque tú pensabas en otro título, ¿no?

JEAN: Sí. *Les chronophages, Los cronófagos*. Quería llamarlo así, pero me hablaron de la edición y me dijeron: "Si insiste en ese título, la publicación se retrasa hasta mayo", así que les dije que mejor no.

DIEGO: La conversación sobre el transporte la sostuviste con Iván durante muchos años. Me recuerdas una distinción illicheana entre la "herramienta manejable" como aquella que se vale de la propia energía metabólica del organismo y la "herramienta manipulable", como aquella que utiliza energía producida por máquinas. Creo que el modo en el que un sujeto se experimenta a sí mismo y experimenta una ciudad "a pie" es significativamente distinto respecto de cuando la experimenta a bordo de un automóvil y tú has colaborado mucho en la comprensión de las experiencias diferentes

que suponen. Refiérenos en qué radica la diferencia de tales situaciones y cuáles son sus consecuencias.

JEAN: Me gustaría empezar por hablar de la sinestesia y la cooperación de los cinco sentidos para la aprehensión de la realidad. La realidad se da a nosotros por los cinco sentidos y a veces tenemos la impresión de que un sentido se cruza con el sensible que le correspondería a otro. Por ejemplo, si pienso en que tengo que subir aquella montaña, al verla, yo veo la distancia, pero también la siento aquí, en la pantorrilla. Podría decir que, hasta cierto punto, la veo, pues, con la pantorrilla, ya que la veo con los ojos pero también la siento como una premonición de cansancio en la pantorrilla. O sea, todo el cuerpo se implica en la aprehensión de esa distancia. En el lenguaje también se usan las sinestesias. Si te digo, por ejemplo, que veo muy bien lo que me estás diciendo, en ese caso yo veo con los oídos.

A partir de 1828, la primera vez, y luego en los años treinta y cuarenta del siglo XIX, ocurrió lo que se llamó "la locura de los ferrocarriles". De repente, la gente se entusiasmó con esa experiencia que, en el fondo, es una experiencia de rompimiento de la sinestesia. Uno se sitúa en un cuartito y se sienta en un banco afelpado. Incluso, hay cortinitas en las ventanas, que se pueden cerrar. Así, el pasajero queda casi exiliado de su propia experiencia sensible de la velocidad y la distancia y en una relación solamente visual con el paisaje. Aquello resultó ser una experiencia extraordinaria. Tanto, que la gente la buscaba por sí misma, aún si no necesitaba realmente desplazarse. Se oía a la gente decir: "Oye, tú deberías subir a un tren: nunca has visto algo así".

Uno de los primeros que lo documentó fue Victor Hugo, quien, por cierto, viajó en carruaje a Bruselas para abordar el tren Bruselas-Amberes, que acababa de abrir. Aquello fue en 1837. Inmediatamente, escribió una carta entusiasta a su hija Adèle contándole su experiencia y recomendándosela. Lo que se advierte en la descripción que hace es que él se percibe como inmóvil mientras que todo

el mundo gira a su alrededor. Ese es el resultado de la ruptura de sinestesia:

La velocidad es increíble. Las flores al costado del camino dejan de ser flores: se convierten en manchas o, más aún, en tiras rojas o blancas, ya no más en puntos. Todo se convierte en una raya; el trigo se convierte en un oleaje de cabellos amarillos; las largas alfafas, en verdes trenzas; las ciudades, los campanarios y los árboles danzan y se mezclan descabelladamente en el horizonte; de tiempo en tiempo, una sombra, una figura, un espectro estático aparece y desaparece como el rayo junto a la puerta. Un guardián de la vía, como es costumbre, le dirige un saludo marcial al convoy (HUGO, Víctor, 1985: 611).

DIEGO: ¡Claro! ¡Hay un rompimiento...!

JEAN: O sea, define la "experiencia cinética", como se llamó en la literatura. Divide el paisaje en compartimentos que giran a velocidades distintas. Esa es la descripción típica del primer viaje en ferrocarril, a la velocidad prodigiosa, al principio... de veintiocho kilómetros por hora. Ya llegando a los años treinta, casi alcanzó los cuarenta kilómetros por hora.

JUAN MANUEL: ¿No sería mayor la velocidad de algunos carruajes, por ejemplo del tílburí? ¿O la del caballo, en distancias cortas?

JEAN: Bueno, cuanto más grande, un carruaje se hace más lento por el peso del vehículo, pero, efectivamente: en distancias cortas, un caballo puede ir a mayor velocidad. El carruaje es más lento que el tren. Y la experiencia es distinta para el cochero que para los tripulantes. Debe alcanzar una velocidad de veinticinco, treinta kilómetros por hora.

Hay que comparar la experiencia cinética del tren con la experiencia de montar a caballo. Quien va al galope es más rápido que un tren, en los años '30; pero la diferencia es que quien monta al

golope es sacudido por el caballo: le duelen las nalgas, la espalda, las piernas: le duele todo. Su experiencia lo convence de ser un hombre móvil desplazándose en un paisaje inmóvil. Esa experiencia se invierte a bordo del tren. Eso es lo que impresionó a los primeros que viajaron en estos vehículos. De repente, el paisaje comenzó a desfilarse. Yo creo que lo esencial de la experiencia cinética es precisamente esa inversión del movimiento. El tren sugiere una cosa estable, como una casa o un cuarto. Entonces, el pasajero ve producirse el movimiento del paisaje.

JUAN MANUEL: ¿Hubiera sido otro el resultado si los trenes hubieran sido panorámicos, como, en cierto sentido, los automóviles y como acaso lo son para los migrantes que viajan en el lomo de "La Bestia"?

JEAN: Seguramente hubiera sido distinto, sí. Hay una diferencia porque la experiencia cinética vivida desde un tren es lateral. Vivida desde un coche, es frontal.

DIEGO: Y aún cabe añadir otra experiencia novedosa: la del viaje en automóvil, también en relación con la del tren, la del caballo y la del carruaje.

JEAN: ¡Claro! Los campaniles de los pueblos huyen como un ejército en desbandada, y solamente las montañas lejanas pelean para seguir a los pasajeros del automóvil. Esa descripción la encontramos simultáneamente en varias descripciones de gente que no sabía mutuamente de su existencia. Tenemos la famosa descripción de Proust, "Impresiones de un viaje en automóvil" (PROUST, Marcel: 2013, pp: 85-96). Proust lo escribió después de haber vivido la experiencia cinética en un vehículo de motor. Al aproximarse a la Iglesia de Caen, observa una cosa muy curiosa: que durante mucho tiempo la Iglesia no parece acercarse y, después, como si un resorte estuviera jalando, aparece frente a él la catedral. Habla, incluso, de cómo los campaniles parecen correr ante él, los tejados, a

desfilar. Proust describe su primer viaje en automóvil, rumbo a la ciudad de Caen:

Pasaban los minutos, corríamos rápidos y, sin embargo, los tres campanarios seguían ante nosotros como pájaros posados en la llanura, inmóviles, solo percibidos bajo el sol. Luego, la distancia se abrió como la bruma que desvela y completa en todos sus detalles la forma invisible un momento antes; aparecieron las torres de la Trinidad, o tal vez solo una, ya que ocultaba tras ella la segunda. Se apartó la primera, avanzó la segunda, y ambas se alinearon. Finalmente, un último campanario (creo que el del San Salvador) vino a situarse, mediante un salto atrevido, frente a ellas. Ahora, entre los numerosos campanarios, y en cuya pendiente se distinguía la luz que a esa distancia parecía sonreír, la ciudad obedeciendo desde abajo a ese impulso, sin poder alcanzarlos, desarrollaba a plomo y en subidas verticales la complicada pero franca fuga de sus tejados. Le pedí al chófer que se detuviera un momento ante los campanarios de Saint-Étienne; pero recordando lo mucho que nos había costado aproximarnos cuando parecía que estábamos tan cerca, saqué mi relertiríamos aún, cuando el automóvil giró y se detuvo a sus pies. Habíamos permanecido mucho tiempo alejados pese al esfuerzo de nuestro vehículo que parecía deslizarse en vano sobre la carretera, siempre a la misma distancia de las torres; y solo en los últimos segundos la velocidad de todo ese tiempo totalizado parecía apreciable. Se manifestaron como gigantes en toda su altura, arrojándose contra nosotros tan de repente que tuvimos el tiempo justo de evitar chocar contra las puertas (PROUST, Marcel, 2005: pp. 86-87).

DIEGO: Jean, nos seduce mucho tu idea de la ciudad como un ámbito peatonal. He sabido, por cierto, que tú caminas mucho: que la mayoría de tus desplazamientos los haces sobre tus piernas y prácticamente no usas vehículos motorizados. Incluso, por eso dice nuestro amigo Javier Sicilia que “piensas con los pies” (AÑORVE, César,

et al., 2007: pp. 7-14).³ Querría, pues, abordarte con una pregunta de curiosidad personal: quiero pedirte que ahondes un poco más en esta idea del transporte y en su relación con la noción que tanto provocó al genio griego, la “proporcionalidad”. ¿Cómo se relacionan los conceptos de proporcionalidad y de límite con tu propuesta filosófica, peripatética, de caminar?

JEAN: Claro. Nos ayudará a dimensionar el rompimiento de la sinestesia que, hasta antes de los motores, ofrecía a quien se desplazaba una experiencia tan distinta de la velocidad. Para poder entender el rompimiento que representa la experiencia cinética, había que tener percepciones de peatón; es decir, era preciso estar totalmente inmerso en un mundo donde no había velocidad mayor que la que puedes alcanzar con tus músculos. Naturalmente, cuando la gente se acostumbra a la velocidad, pierde esa percepción peatonal y ya no advierte la experiencia cinética. Ahora, hasta la velocidad del despegue de un avión parece poco impresionante: ya no se vive como una gran experiencia cinética porque nosotros hemos perdido la base que permite experimentarla.

3 “El caminante –Jean Robert, que ha renunciado al coche, es un maestro en ese arte–, no se dirige, semejante al automovilista sentado como un bulto en el asiento delantero, hacia un sitio, mientras, ajeno al mundo de afuera, sometido al acelerador y al volante, envuelto por una atmósfera climatizada y por la música de un CD, traga kilómetros de asfalto hacia delante y los desecha por el retrovisor hacia atrás; no es tampoco el cibernauta que, apoltronado frente a su computadora, simula viajar en el espacio y el tiempo, sintiendo que han conquistado la ubicuidad de los dioses, cuando, diría Jean Robert, es sólo una interfase conectada a un complejo sistema de dominación: tampoco es el *homo technologicus*, que cree, mediante el eficientismo de sus aparatos, transformar el mundo, cuando sólo se hace esclavo de poderes que no sabe manejar y lo destruyen junto con su entorno. Por el contrario, el caminante, que se desplaza sobre sus pies, siente el suelo, sus sentidos perciben cada parte del mundo que recorre: huele, mira, escucha, siente el peso y la densidad del territorio que recorre en una relación de proporción, es decir, entre lo que el mundo es y lo que sus sentidos le permiten percibir de él, y posee, por lo mismo, una gran capacidad de sorpresa y una profunda experiencia de su libertad y de su autonomía. Quien piensa con los pies ejerce así una crítica tan radical, compleja, desconcertante e incapturable como los meandros que sus pies recorren” (SICILIA, Javier en ANORVE, César, *et al.*: 2007: p. 9).

Esto nos conduce al tema de la proporcionalidad. Vemos que aquí se está rompiendo la capacidad de vivir la experiencia cinética, que se ha roto una proporción entre las percepciones y los poderes reales del cuerpo humano, de sus músculos. La experiencia peatonal es una experiencia en donde la medida del desplazamiento es la potencia propia del cuerpo: lo que puedo alcanzar por mi propio esfuerzo, por el esfuerzo ejercido por mis músculos. El acostumbramiento a la velocidad mecánica rompe completamente esa proporcionalidad entre el poder de mis músculos y mi percepción del mundo.

DIEGO: Me vienen a la mente, Jean, dos consecuencias de este rompimiento que indicas. La primera, la acabas de señalar: dejar de vivir el mundo como aquello ante el horizonte de mi mirada, donde se me presenta toda la realidad. El mundo ya no es un acontecer de objetos y de tiempo, sino él mismo otro objeto, que yo puedo dominar. La segunda tiene que ver con la constitución de mi propia subjetividad, primero y, luego, de mi intersubjetividad. Para nosotros, que ya estamos imbuidos en la velocidad mecánica, más bien que en la corporal, esto tiene consecuencias no sólo en nuestra relación con el mundo sino también en nuestra relación con nuestros propios cuerpos y con otros cuerpos humanos: la experiencia de las capacidades de nuestros cuerpos también se modifican.

JEAN: Sí, sin duda. Tú hablas del horizonte, e Iván leía mucho, y hacía leer a sus amigos, el libro de un filósofo alemán llamado Albrecht Koschorke, quien escribió una *Historia del horizonte* (1990). El horizonte es una línea móvil porque se mueve con tu cuerpo. Permanece siempre inalcanzable, a medias entre lo que es visible y lo que aún no lo es. Está en el momento de paso del "aún no" a la presencia. Es la línea en la que vienen las cosas a la presencia. Puedes hablar de una experiencia típica del desplazamiento peatonal, que podríamos llamar la "inagotabilidad del ser". Ello porque esa modificación de la mediación entre el "aún no" y el "ya" siempre nos reserva nuevas sorpresas, siempre nos revela nuevos aspectos del ser en su desvelamiento, provocado por el movimiento.

No solamente por lo que pasa en la línea del horizonte, sino por todo movimiento.

Si estás aquí y te das la vuelta, constantemente descubrirás nuevos aspectos. Sin embargo, la percepción de algunos de los aspectos que la experiencia peatonal revela son ocultados por la reducción de la experiencia sensible a solamente un sentido, o dos, como valedores de la experiencia del desplazamiento en el mundo. Eventualmente, a bordo de un vehículo de motor, la reducción de los sentidos a la vista y el oído rompe el género de complicidad con el mundo que se manifiesta al peatón. Todos los aspectos del horizonte disponibles al peatón no pueden ya existir en un paisaje que solamente es visto por la ventana.

Eso me lleva a otro asunto. Si quisiera ser muy estricto y proceder por pasos, aún tendría que añadir otras premisas. Advierto que me saltaré algunos momentos de la argumentación, pero ya querría abordar el distingo entre la autonomía y la heteronomía, distinción que es esencial para la crítica de la tecnología propia del modo de producción industrial. “Autonomía” viene de las palabras griegas: *autón*, por mí mismo y *nomos*, regla, ley o norma: se trata de la legislación que me doy; se le opone la “heteronomía”: la legislación que me somete a la regla de otro. Aquí observamos dos prototipos del desplazamiento: el movimiento autónomo, que consiste en caminar, y la movilidad heterónoma que consiste en ser transportado, desplazado como un paquete, de un punto a otro.

De nuevo viene a intervenir la noción de proporción. Illich no quería promover la autonomía pura, como lo han propuesto ciertos grupos un poco extremistas de hace treinta años: los autónomos. Iván sugería, más bien, una sinergia entre la autonomía y la heteronomía. Él todavía no usaba la palabra “proporcionalidad”, aunque una sinergia sea una proporcionalidad. Otra palabra griega: *sun*, con, y *ergon*, acción, actuación: trabajo en colaboración; una colaboración, literalmente. Él sostenía que tal sinergia tiene que ser positiva, que la muleta heterónoma nunca debe disminuir la

autonomía. Si analizamos el transporte automotor desde esta noción, observamos que resulta en una sinergia contraproducente, o negativa, entre autonomía y heteronomía porque el modo heterónimo acaba por paralizar el modo autónomo.

La circulación de los vehículos en las ciudades es una situación absurda en la que el resultado total de la suma de los desplazamientos individuales realizados por cada vehículo automotor resulta en un movimiento más lento que aquél que podrían alcanzar, en promedio, la misma cantidad de vehículos que se mueven autónomamente, con la fuerza de los músculos, como la bicicleta. Naturalmente, esto tiene sus matices porque hay un sistema de clasificación de las velocidades según la clase social. Dime a qué velocidad vas y te diré cuánto dinero tienes. En la Ciudad de México hay recorridos que ofrecen distintas velocidades de circulación. Generalmente, son los pobres quienes hacen los recorridos más lentos. ¿Cuál creen que sea la velocidad promedio en la Ciudad de México?

JUAN MANUEL: ¿Veinte kilómetros por hora?

JEAN: No, quince. ¡Y eso que es la más veloz del país! En una ciudad de provincia, la velocidad promedio suele ser de alrededor de doce o trece kilómetros por hora. Naturalmente, si somos privilegiados, no nos daremos cuenta porque tendremos la suerte de hacer recorridos más veloces, en promedio, que los de la gente pobre. Aunque no tanto: menos de lo que nos imaginamos. En fin, podríamos decir, usando un lenguaje más tardío de Illich, que la sinergia negativa es una ruptura entre lo que yo puedo hacer por mí mismo y lo que necesito o deseo que otros hagan *para* mí; otros, generalmente, institucionales, anónimos.

A pesar de que el español no siempre es muy claro, yo creo que, de las dos preposiciones *por* y *para*, generalmente, la palabra *por* indica la autonomía: trata de lo que hago *por* mí mismo, mientras que la palabra *para* señala a un tercero que interviene para entregarme

lo que quiero, pero que no puedo producir por mí mismo. Considero que la búsqueda de la sinergia positiva entre ambos elementos, el autónomo y el heterónomo, es un proyecto político que haríamos bien en perseguir.

JUAN MANUEL: La crítica de la velocidad que haces es una que se plantea desde la proporción y las potencias del cuerpo humano. Insiste en la escala de la mirada humana. Pero la velocidad no es el único umbral que rompe la modernización. También están la amenaza de la autonomía de las comunidades humanas y la heteronomía de la producción de sus bienes de consumo y, con ello, la correlativa pérdida de los saberes de subsistencia y ese es otro de los temas que también te han preocupado a lo largo de la vida.

JEAN: Si entiendo bien, tú quieres llegar a la preocupación que dominó la última parte de la vida de Iván: a una categorización de la producción industrial como un rompimiento entre la heteronomía y la autonomía. Además, quieres añadir a esa dimensión la destrucción de los saberes consuetudinarios, de saberes vernáculos, efectuada por la manipulación de los aparatos de la difusión del saber, "la ciencia". Bueno, podría tratar de contestar sin mencionar constantemente a Iván... Pero acabo de redescubrir en la introducción a *El trabajo fantasma* (ILLICH, Iván: 2008) una especie de cronología de sus sucesivas investigaciones que, a mi juicio, vale la pena meditar. Ahí observé el reconocimiento de que, en una primera aproximación, a Illich lo impresionó el Club de Roma. A mí también me impactó el Club de Roma. ¿Se acuerdan del Club de Roma?... ¿No se acuerdan? ¡Ah qué jóvenes son!

El Club de Roma es una asociación de políticos, científicos, industriales... Todos, hombres ricos y bien acomodados en la sociedad. Se fundó en 1968, un año de turbulencias. Recién fundado, en 1970, encargó un estudio al Massachusetts Institute of Technology. Éste lo entregó en 1972 con el título *The Limits to Growth: a Report for The Club of Rome's Project on The Predicament of Mankind* (MEADOWS, Donella, et al., 1972). Los científicos del MIT de Boston

aplicaron el “método de los escenarios” para resolver la pregunta de qué pasaría en un plazo de cincuenta años si seguíamos produciendo tanta mercancía de obsolescencia programada como lo hacemos hoy. Uno de los resultados que previeron fue el calentamiento global porque ya era patente que el CO2 provoca el efecto invernadero. El resultado del reporte solicitado por el Club de Roma pintó un panorama bastante dramático, en el que se planteaban, entre otras catastróficas consecuencias de nuestros medios de producción, la caída de la tasa poblacional y el colapso de la producción de bienes, así como un desplome de la población mundial. Es muy importante considerar que, antes de aquello, los jóvenes de entre veinticinco y treinta años concebíamos la progresión histórica como una escalinata de progreso indefinido: siempre a mejor, siempre a mejor. Cuando era estudiante, a mí me habían dicho, por ejemplo, que cuando yo llegara a la vejez vería la construcción de hoteles en la luna.

DIEGO: ¿Quién sabe? Aún puede ser... Ya llegamos a Marte y hoy ya está vendido el primer viaje turístico al espacio... Aunque, es verdad. Ese es el sueño ilustrado de la razón, del que ya nos había advertido Goya que produce monstruos...

JEAN: Sí. Para mucha gente, el Club de Roma representa el derrumbe de la ensoñación del progreso continuo. Fue una ruptura dramática. Hubo gente que entró en crisis. A mí me afectó. Yo ya preveía algunas de sus conclusiones, pero lo mismo me afectó. Tanto más porque me dije: “Pues bien, después de todo tengo razón en mis actitudes críticas”. Pero el Club de Roma tiene una solución, y una que además de resolver el predicamento de la humanidad, también resuelve su predicamento. Recuerdo que Agnelli, miembro del Club de Roma y director de la Fiat, lo puso en términos semejantes a estos: “Está bien: es preciso disminuir la contaminación, mas no podemos afectar el crecimiento económico. La economía debe seguir creciendo”. Promovieron, entonces, el desarrollo de los servicios, concebidos como industrias sin chimeneas que promoverían un género de crecimiento económico que, según esto, no contaminaría. Dos pájaros de un tiro.

JUAN MANUEL: ¡Vaya! Entonces el límite imposible de trascender para ellos fue la “santidad de la economía”, la autonomía de Mamón, el único dios verdadero.

JEAN: Así es. La primera parte, admitida por Illich, es la del análisis crítico de los efectos que tendría el crecimiento industrial. Eso lo acepta e incluso lo propone como línea de análisis en *La convivencia* (2008b). Pero no admite, no puede aceptar, la solución que ofrece el Club de Roma: preservar el crecimiento económico mediante el desarrollo de los servicios. Así las cosas, aquel mismo año, Illich dio una respuesta que lo conduciría a la segunda etapa de su pensamiento: la crítica de los servicios. Entonces pronunció la siguiente máxima: “Más allá de ciertos límites, la producción de servicios hará más daño a la cultura que el que la producción de mercancías ha hecho a la naturaleza hasta ahora”. Por favor, observen que esta es una cláusula que demanda, de nuevo, proporción. No sataniza ni los servicios ni la producción, sino que señala límites, límites que no son absolutos, pero que exigen, otra vez, una relación positiva entre la autonomía y la heteronomía.

No podemos trasponer el concepto de contaminación a la cultura. Esa transposición sería falaz. Pero la producción de servicios produce daños a la cultura y es importante analizarlos. Ya no se trata de contaminación material, sino de la destrucción de la cultura. En la base de esta crítica hay una reivindicación de cierto equilibrio que se vería amenazado. La apuesta del Club de Roma, a juicio de Iván, conduciría al rompimiento de un nuevo umbral: a la destrucción de la sinergia o la proporcionalidad entre lo autónomo y lo heterónimo en las culturas. Porque la cultura es, fundamentalmente, autonomía. Ya lo señalaba la ética: si no hay una efervescencia autónoma desde abajo, no hay cultura. La cultura se crea y se recrea constantemente, al nivel de las calles, en los pueblos. La constituye la belleza de las calles. Es la belleza de los barrios en la ciudad y las relaciones de soporte mutuo entre la gente. Entonces, superado cierto umbral, la producción de servicios destruye la cultura. Para demostrarlo, analiza sucesivamente las tres principales instituciones de servicio

de la sociedad industrial: la escuela, el sistema de transporte y el sistema médico.

En una segunda fase de su pensamiento, la ve como una modificación del paisaje crítico. La cultura vernácula, a su juicio, debía pasar ahora a primera línea. La economía es el horizonte de la cultura moderna. Illich contrapuso a la economía el rescate de los saberes de subsistencia. Una vez más: allende ciertos umbrales, la relación entre la economía y los saberes de subsistencia resulta contraproducente. Aunque hay un lugar para cierta economía en la sociedad, no lo hay para el dominio de la economía sobre la sociedad, como hoy. De tal suerte, a partir de 1980, el acento de sus estudios enfatizó la cuestión de la autonomía: la subsistencia, lo vernáculo, la promoción de las culturas campesinas. Hemos inventado, en este sentido, las expresiones: “ámbitos de comunidad”, “comunalidad”, “convivencialidad”. En ello fue más lejos que Polanyi, quien al hablar de *the commons*, se refería, sobre todo, a los bosques, las praderas...

DIEGO: ¿El aire no era contemplado por los *commons* de Polanyi?

JEAN: Aquí hay que tener prudencia. Hace unos veinte años, Gabriel Quadri propuso la noción de *global commons*, cuando era un ecologista notable, antes de su campaña presidencial. Llegué a tener algunas relaciones de colaboración con él y disputamos mucho. Yo tengo para mí que *the global commons* es un oxímoron pues, si de verdad son globales, entonces ya no son comunes. Los *commons* sólo pueden ser locales, pertenecen al ambiente comunitario. Aún de nuevo, un asunto de escala: por la proporción que demanda un ambiente de comunidad para ser viable. Más bien que de los vientos planetarios, entonces, habría que referirse al microclima del terruño para describir la escala de lo convivencial.

Volviendo, pues, a Illich y a su concepción de la convivencialidad, la segunda etapa de su crítica denuncia que vivimos en un mundo de percepciones creadas e impuestas desde afuera. El sistema

industrial nos obliga a internalizar ciertas percepciones ajenas a las potencias de nuestros sentidos mediante el uso de instrumentos que nos enajenan de nuestra propia capacidad de percibir el mundo y a nosotros mismos. Illich hablaba de un amigo suyo, enfermo, que fue a ver en el hospital. Le preguntó: “¿Cómo estás, cómo te sientes?”, y él le contestó: “Todavía no te puedo contestar porque aún no he recibido los resultados de mis exámenes”.

DIEGO: Importa más un estudio, una gráfica pretendidamente objetiva, que la verbalización de las propias sensaciones. En ésta intervienen símbolos vernáculos, tradiciones e imaginarios populares que, generalmente, nos ofrecen una manera de vivir el dolor y de vivirnos en tanto que dolientes, mucho más rica de lo que podrá permitirnoslo jamás la expresión abstracta de un diagrama cartesiano para el que más importa un número que el relato que pueda hacer el paciente de su dolencia.

JUAN MANUEL: Sobre la experiencia en primera persona, se impone la perspectiva científica, lo que puede ser útil para la medicina diagnóstica pero de poco consuelo para el enfermo.

JEAN: Precisamente. Entonces, junto a Barbara Duden, Illich decidió realizar un estudio de la historia del cuerpo, sobre cómo éste se percibe en determinada época (Duden, Barbara: 1987). Ambos buscaron hacer un relato de las percepciones históricas del cuerpo y, mediante ese estudio quisieron ver, a su vez, y comprender el fenómeno de la percepción de sí mismo, de la autoconcepción del cuerpo. Esto llevó a Illich a hablar específicamente de la historia de la mirada; no de la percepción visual como un modo de objetivar el mundo, sino acerca de cómo se ha modificado el acto de mirar a través de la Historia.

En su estudio, Illich divide en cuatro las etapas que alcanzó a ver en la Historia de la mirada. Éste comienza con la mirada que se proyectaba sobre los objetos como miembro eréctil que agarra el color y lo conduce al ojo. Ésa es la perspectiva de los griegos. Su estudio llega

hasta la época actual en la que ya no existe autonomía propiamente dicha en el ver. Por otra parte, también es interesante poner la idea de la mirada en relación con las sensaciones auditivas. Éstas nos conducen nuevamente a la proporción. De hecho, incluso tiene inicios de ensayos sobre las percepciones olfativas, que se relacionan con la creación de una atmósfera, algo de lo cual todos los sentidos participan. La música, por ejemplo, para los griegos, es proporción, y la música tiene su equivalencia filosófica en la proporción: en los números, lo que, a su vez, se expresa en las armonías elementales. La *tetraktys* pitagórica consiste en creaciones numerales que tienen un sentido filosófico: la unidad, la díada, la tríada y la tétrada, como las estaciones del año. Este fue un fenómeno muy estudiado por Illich. En fin, hay otra serie de estudios donde se manifiesta su preocupación por lo autónomo, en continuidad con sus estudios sobre la escuela y la relación entre oralidad y cultura escrita.

Cuando Illich comenzó a hablar de la cultura escrita, tuvo que abordar inmediatamente la novedad del alfabeto. El alfabeto es único en la historia de las escrituras. Esta singularidad acaso explique por qué la cultura griega fue la cultura de los moralistas y filósofos. El gran descubrimiento de los griegos es el alfabeto. ¿Y por qué el alfabeto es absolutamente único entre las escrituras? Porque es la única escritura que permite escribir cosas sin sentido. Puedes escribir "abracadabra". Cualquier cosa que se te ocurra, la puedes escribir. ¿Por qué? Porque el alfabeto parece fundado en un análisis científico del aparato fónico humano.

El alfabeto no resultó por casualidad. El mercader fenicio llegaba con su nave a hacer sus entregas en el puerto de Atenas. La gente subía al barco y se admiraba mucho. Hasta Jenofonte habla con sorpresa del orden de la nave fenicia, tan pequeña, tan ordenada. ¡Y te entregaban lo que habías pedido!

Tú llegabas al barco, y decías: "Oye, ¿me trajiste las quince cobijas de lana?". "Aquí están". "¿Me trajiste mis ocho ánforas?". "Aquí están". "Oye, de las ánforas, quiero doce". "Sí, cómo no". "Y cobijas,

mándame treinta más". "Claro". "Oye, ¿qué haces?". "Pues estoy escribiendo tu pedido". "¿Estás haciendo qué?". Los griegos habían tenido otra escritura siglos antes: el lineal B, una escritura silábica, un silabario, pero había desaparecido. "Oye, ¿y con eso que estás haciendo en esas tablillas de arcilla puedes recordar lo que te pido?". "Sí, cómo no". "Oye, ¿me lo enseñas?". "Bueno... Eso es el signo para 'b'; eso es el signo para 'k', y así". Puras consonantes. No hay una sola vocal en la escritura fenicia.

JUAN MANUEL: Ni en el hebreo ni en el árabe...

JEAN: Sí, el hebreo también, como todas las escrituras semíticas... hasta las versiones masoréticas, que empiezan a poner acentos. En árabe hay una tendencia semejante, pero básicamente todo es consonántico. ¿Por qué? Porque, en los idiomas semíticos, las palabras se constituyen mediante raíces de tres consonantes. Yo creo que es igual en árabe que en hebreo...: "ktb" siempre tiene que ver con el libro, pero, según la vocalización, puede ser un sustantivo, puede ser una palabra genérica o puede ser un verbo. Entonces, el ojo del lector identifica las raíces y prueba una vocalización, es decir, tiene sentidos diversos si lo lee de forma distinta... De tal suerte, hay un elemento de adivinanza.

DIEGO: No todo está escrito...

JEAN: Así es. Los griegos añaden cinco vocales a las consonantes fenicias e inventan un sistema mecánico de representación gráfica de los sonidos que puede usarse para representar casi cualquier idioma –bueno, casi: habrá sonidos de los idiomas del África del Sur que no puedan representarse.

DIEGO: Y sonidos vocálicos que no están en las vocales griegas...

JEAN: Sí, también, pero entonces lo que pasa es que los griegos se dan cuenta, cuando adquieren cierta destreza, lo que desde luego les toma siglos, de que pueden decir cosas que van más allá de la

estructura formularia del idioma común, porque la gente que vive en culturas orales inventa pocas frases y más bien repite fórmulas. Por eso se dice que los campesinos hablan en proverbios. El padre ve que su hijo tiene una novia pero se ve con otras y le dice: "Oye, hijo, más vale pájaro en mano que ciento volando". Es una fórmula, y la gente que aún vive en un régimen de tradición oral posee una biblioteca de fórmulas que se aplica a cualquier situación.

El secreto de la lectura de esas escrituras primitivas, como los silabarios mediterráneos, de los que había varios, es que la gente reconoce las fórmulas que tiene en la cabeza. Leer es reconocer fórmulas. Pero, después del invento del alfabeto, de repente se advierte que se pueden escribir cosas que nunca se habían dicho antes: inventar frases, ya no repetir fórmulas. Esto es una revolución. A partir de ahí, inventan la filosofía, la moral, etcétera. Así trascienden el lenguaje vernáculo. De ahí el tremendo predominio de la escritura característica del alfabeto y el abecedario... terminan por dominar completamente y ahora amenazan otras escrituras, como la gráfica de idiomas como el japonés o el chino. Saben ustedes que los jóvenes japoneses se mandan mensajes alfabetizados en las computadoras y que, cuando quieren escribir un texto en *kanji* en la computadora, lo teclean primero en letras latinas y después aplican programas que les proponen opciones: *kanji*, *katakana*, *hiragana*, hacen clic, y constituyen el texto japonés a partir del texto alfabetizado. ¿Cuánto tiempo va a durar? Hay peligro de que desaparezca y que llegue un momento en el cual ya sólo usarán las letras latinas.

El extraordinario poder de los alfabetos justifica a los programas escolares. Viendo esto, Illich adoptó una actitud crítica que alcanza hasta las campañas de alfabetización, no sólo la compulsión de la escolarización obligatoria. ¿Por qué alfabetizar a la gente a la fuerza? Está bien que la gente pueda aprender las letras del alfabeto, que se pueden aprender en diez horas, pero otra cosa es basar toda la educación en el alfabeto... Primero, porque eso destruye otras escrituras. Hasta los Tuareg del desierto tienen su manera de

escribir. Su idioma se llama el Tamachek y tiene sus letras, que no son árabes ni latinas... El alfabeto tiende a destruir todo eso, todas las escrituras del mundo, pero no solamente eso, sino que también acaba por destruir la oralidad y, con ello, la idiosincracia y las capacidades de la mente humana, que son capacidades mnemotécnicas sin comparación. Pienso en pueblos indígenas en México, en un caso contemporáneo a nosotros en el que el cacique de un pueblo llama a un mensajero y le dicta un mensaje para otro cacique, que está a varios kilómetros del suyo; habla durante quince minutos y el muchacho mensajero va y lo repite sin olvidar nada. Hemos perdido eso y lamentablemente hemos obviado una exploración amplia de todos los aspectos del conflicto entre lo autónomo y lo heterónomo.

DIEGO: Jean, ahí donde Illich se pronuncia en contra de la alfabetización absoluta, adivino algo más, otro temor: un vértigo causado, acaso, por la uniformidad de lo heterogéneo, el rechazo a la desaparición de la pluralidad de las culturas. A ese juicio le subyace un principio metafísico: que la pluralidad es mejor que la uniformidad. ¿Esto es así?

JEAN: Sí, así es. Es muy interesante lo que dices y creo que explica, en parte, el distanciamiento entre Iván Illich y Jean-Pierre Dupuy, después de que Dupuy se volviera amigo y discípulo de René Girard. Girard tiene un concepto muy extremista de las culturas, que es, en sus términos, correcto. ¿Qué es una cultura? Una serie de dispositivos orientados a contener la violencia interna de las comunidades humanas. Inmediatamente, Dupuy dice que "contener" tiene dos sentidos: ser continente o contenedor, y ser contención. O sea, hay algo en la raíz de la cultura que es violento, pero la ritualización de esa violencia contiene la violencia como contención.

JUAN MANUEL: Eso es lo que nos enseña, a ojos de René Girard, la fórmula evangélica de que "Satán expulsa a Satán" (Mt: 12, 26). En efecto, Girard reconoce una violencia en la fundación de las culturas: en el asesinato del padre, que Freud postuló, Girard reconoce

el primer pacto social, político, de cualquier comunidad humana y en la representación de ese asesinato en los mitos (que lo ocultan, aunque dejan huellas que podemos rastrear) y en la liturgia encuentra una patente evidencia de ello. Las instituciones que mantienen la cohesión de la cultura están, pues, orientadas a utilizar la violencia para aplacarla e impedir la “guerra de todos contra todos”, contra la que pensó Hobbes la necesidad de que el Estado tuviera el monopolio de la violencia.

JEAN: Sí, Satán expulsa a Satán y, naturalmente, Girard habla sobre el sacrificio... Asimismo, piensa en la superación de la lógica sacrificial, uniformista, que vuelve monótonas a todas las culturas... En ese sentido, Girard acude a las Escrituras, por ejemplo los pasajes donde Lucas cita la profecía de Isaías sobre las consecuencias que tendría el advenimiento del Mesías en el contexto de la prédica de Juan Bautista: “Todo valle será rellenado, todo cerro y colina será nivelado, los caminos torcidos serán enderezados, y allanados los caminos disparejos” (Lc: 3, 5). Para el filósofo francés, el sacrificio de Jesús en el Gólgota constituye la superación de la lógica sacrificial que fundó todas las culturas. En ese sentido, la relación que Girard ve entre la revelación cristiana y la Modernidad supone el triunfo de la Cruz.

Hay algunas expresiones en Girard que Illich no podría aceptar. Iván tiene otra valoración de la Modernidad. Iván decía que si pudiéramos ver el mapa de las culturas desde lo alto, sería como una especie de alfombra oriental. Ahí tienes un dibujo que corresponde a la cultura japonesa, ahí uno que corresponde a la cultura de Chiapas, más allá, el de las culturas de la costa occidental... Lo que resulta es un mapa de enormes diferenciaciones. Las culturas tienen todas sus códigos éticos –él no usaba la palabra código–, sus devociones, sus sabores, sus prácticas culinarias, hasta sus artes de amar, puedes añadir... Y la alfombra de las culturas es más diversa que cualquier alfombra oriental. Mas la Modernidad no admite este mapa... y es como si, poco a poco, tramas enteras de la alfombra fueran volteadas al revés, y ahí vieras la parte de atrás de la

alfombra, la trama elemental. Para la Modernidad habría que voltear al revés el tejido cultural, haciendo aparecer esa uniformidad gris que es la exclusión de la Modernidad...

JUAN MANUEL: Déjame ver si entiendo, Jean, el conflicto entre Dupuy e Illich. Illich encuentra y celebra la diferencia entre las culturas, su gran variedad y la multitud de sus diferenciaciones y ese fenómeno lo maravilla. Lo admite, y para él opera como bueno y deseable. Por su parte, Girard observa el mismo fenómeno, pero para él es infinitamente más monótono que para Illich. Evidentemente, no obvia las diferencias culturales, que también lo seducen, pero, al final, él sólo ve relaciones sacrificiales. Y todas las relaciones sacrificiales son eventualmente reductibles al modelo general que llama "mecanismo del chivo expiatorio", precisamente por su monotonía, que ya habían asentado los estudiosos de las culturas.

No obstante, creo que ambos, Illich y Girard, están de acuerdo en muchas más cosas que en las que están en desacuerdo. Tú me has contado que buena parte del trabajo de Dupuy tiene que ver con encontrar cuáles son esas simetrías. Tal vez la más evidente sea que los dos reconocen en el acontecimiento cristiano una originalidad y una novedad por encima de todos los demás acontecimientos históricos. Girard deriva de ahí nuestra actitud de preocupación hacia los débiles, es decir: nuestro rechazo a permanecer en moldes victimarios o, dicho de otra manera, la percepción de la inocencia de la víctima sacrificial y la mañosa justificación de las potestades en el sacrificio. Para Illich, el acontecimiento cristiano nos abre la posibilidad de un amor inédito en ninguna otra cultura previa o posterior al cristianismo.

Así, valoran el mismo acontecimiento como central de la Historia, pero tienen opiniones distintas sobre cuáles son las consecuencias del cristianismo para las culturas. Para Girard, supone la superación de los esquemas sacrificiales en los que habrían estado asfixiadas las culturas. Para Illich, deriva, sí, en esta mayor libertad

del amor, pero también en el rompimiento de las proporciones que permitían las estructuras sacrificiales en las diversas culturas. ¿Tú lo ves así?

JEAN: Sí, absolutamente. El texto clave para la comprensión de esta posición de Illich es *In The Rivers North of The Future*. No es propiamente un escrito suyo, puesto que es la transcripción de una entrevista que le hizo David Cayley en donde habla de la novedad que representa para las culturas la parábola del buen samaritano que, a su juicio, había sido leída erróneamente como la postulación de un ejemplo de caridad, más bien que como la revolución que rompe los límites que habían impuesto las culturas, al sugerir la posibilidad de la amistad a un prójimo que nunca habría sido tenido por tal en ninguna cultura: el extranjero y, aún peor, el miembro de un grupo enemigo. Para él, la parábola del samaritano como respuesta a la pregunta maliciosa de un hombre de la ley que quiere encontrar pretextos para asesinar a Jesús, “¿quién es mi prójimo?”, introduce un elemento extremadamente peligroso en la cultura: la superación de la noción griega de la *filia*, la amistad.

La ciudad griega era una organización cuyo fin era la promoción de la *filia*, la creación de dominios de florecimiento de la amistad entre gente nacida en la misma ciudad; iguales, no, pero sí conciudadanos porque la ciudad era como el organismo que producía a sus ciudadanos, una matriz. La ciudad tenía una consistencia casi orgánica para los griegos, no era en absoluto una abstracción. Pero este lazo de *filia* se podía eventualmente extender, aunque con ciertos límites, a los metecos (*metoikoi*, los que comparten nuestra casa), a los otros que vivían entre ellos sin ser de los suyos, porque habían nacido en otra ciudad, en otra matriz, como Aristóteles, quien era un meteco (*metoikos*) en Atenas: no podía votar, no podía participar en las asambleas ni aspirar a patrocinar el festival religioso anual celebrado en honor de Dionisos, en el cual ocurría el célebre concurso teatral de Atenas, privilegios éstos de los ciudadanos atenienses. Pero, con los más alejados, eventualmente se podían organizar relaciones de comercio, de tráfico de objetos con ellos: eso es

lo que hacían los mercaderes, que gozaban la hospitalidad de gente lejana...

Sin embargo, la clase de hospitalidad que ofrece el samaritano al malherido judío de la parábola, es completamente nueva. Illich nos enseña que, para entender la revolución que este relato supone, habría que imaginarnos a dos enemigos actuales, un judío y un palestino, por ejemplo, y sustituirlos por los personajes de la narración. Para el judío, el samaritano es *hostis*, como decían los romanos, extranjero con el que puede estallar la hostilidad. Es evidente que quien así se amista con el enemigo merece la enemistad de los suyos pues trasciende los límites trazados a la amistad, traicionándola, límites que son impuestos por la cultura que delimitan tanto la *etnia* como su *ethos*.

En los primeros siglos cristianos, se perdió el chiste de la parábola. Los predicadores presentaron la parábola del samaritano como la promoción de un amor debido a los pobres, los extranjeros, los viajeros. Entonces, en vez de añadir un plato en la mesa para el pobre que podía tocar a la puerta, crearon una institución de atención a los viajeros, enfermos, peregrinos, pobres, desdichados, ya casi un servicio de hospedaje, como el hotel, heredero de aquella institución más primitiva: el *xenodocheion*. En cambio, tal como fue contada por Jesús, la parábola decía que la amistad es un acto de libertad: eres libre de escoger a tu amigo. En esta novedad, Illich ve una invitación a la realización de la libertad del hombre, pero también encuentra en este acontecimiento las semillas de la que llama *corrupción* del cristianismo y caracteriza como la compulsión, primero, de la institución eclesiástica y luego de su réplica laica, el Estado moderno que, a través de la institucionalización de aquella caridad que sólo podía ocurrir entre prójimos, impone una administración de las vidas humanas que es tan inédita como el amor cristiano, que es como su sombra, y resulta en una nueva forma de mal, como un pozo tan profundo como es alta la posibilidad del bien que inauguró el Evangelio.

DIEGO: Claro. Pero más acá de aquello, y siguiendo tu argumento sobre el alfabeto, te querría preguntar otra cosa. Es que intuyo que de alguna manera el cristianismo, al concebir a Dios como *lógos*, concibe también una nueva oportunidad del lenguaje, en el sentido de que si el alfabeto griego universalizaba y permitía generar abstracciones, ¿no sería posible concebir el cristianismo como un nuevo lenguaje que permita reconocer, más bien que abstracciones, singularidades?

JEAN: Sí, sí, tienes toda la razón...

DIEGO: Lo pregunto porque me da la impresión de que, para afirmar cosas como las que postula Illich acerca de la *positividad de la pluralidad*, es necesario recurrir a un principio metafísico que quizá sea antes que eso un principio teológico: Dios, como Logos que habla, en su hablar no universaliza, sino que singulariza.

JUAN MANUEL: Es cierto. En sede teológica, acaso este principio se pueda ver en la vida intratrinitaria aún antes que en la actividad extratrinitaria de Dios, por la que, como dice Diego, el Padre pronuncia su Verbo, que se encarna. En efecto, el Dios de los cristianos, es Trinidad: es, en sí mismo, sus relaciones. Este Dios comunitario es muy distinto tanto del Logos de Heráclito como del Ser de Parménides; también difiere del motor inmóvil de Aristóteles y aún del Uno-Bien de Platón y de Plotino, acaso las más egregias definiciones de Dios en el mundo griego.

JEAN: La relación es una dimensión nueva, ciertamente: es la *en-sarkosis Logou* o *encarnatio Verbi* –el griego de Juan, *Logos*, es vertido por Jerónimo al latín como *Verbum*– y la originalidad del Evangelio es que el Logos ya no es un principio abstracto, como entre los griegos, matematizable, sino que se encarna. Illich también estudió la desencarnación del *Logos* a través de la historia cristiana. Una de las fases está significada, por ejemplo, por el cambio radical, o los cambios radicales, tanto de la tecnología de la escritura, como de la etología de la lectura, que intervinieron a partir de

los siglos XII y XIII. Antes de esa época, por lo general, no había separaciones entre las palabras en las líneas. En ciertos manuscritos carolingios, se aprecia una separación entre las sílabas, pero las sílabas no siempre forman palabras. Tú puedes hacer el experimento: si escribes “Hombresneciosqueacusáis”, sin separación entre las palabras, no puedes leerlo en silencio. Empiezas a poder leerlo cuando lo lees en voz alta. Entonces el camino de la inteligibilidad va de los ojos a la voz pasando de los oídos al entendimiento, desde la escucha. Incluso aquí la lectura es escucha porque entiendes lo que lees en tu voz.

JUAN MANUEL: Al mismo tiempo que, debido a los medios de la producción editorial de la época, hay muy pocos manuscritos disponibles y, entonces, la gente se reúne para escuchar a quien los lee.

JEAN: Exactamente. Eso es importante porque estamos todavía en el siglo XII con un tipo de lectura que es necesariamente sonora. La lectura se oye. Si alguien lee, los demás lo escuchan y la gente se reúne. Leer un libro, por aquellos días, era un poquito como interpretar un instrumento. Hay una guitarra, ¿sabes interpretarla? Hay un libro, ¿lo sabes interpretar? Me dice un amigo iraní que en su lengua, el *farsí*, se usa la misma palabra para leer un libro que para tocar un instrumento. Ahí todavía existe esa proximidad. Entre los siglos XII y XII, pues, se empiezan a elaborar manuscritos en los que sistemáticamente son separadas las palabras, con lo que, poco a poco, la lectura se va a hacer silenciosa y el libro pasa de ser un pergamino o un mueble a un objeto portátil: ya no sería necesario leer en voz alta. Pero, en ese momento, surgen los analfabetas: se evidencian quienes no saben leer con los ojos pues sabían leer con los oídos. Se pierde la oportunidad de leer con los oídos.

JUAN MANUEL: Tal vez con el podcast volveremos otra vez a la escucha...

JEAN: ¿Quién sabe? En fin, junto al concepto de “analfabeta” surge una nueva diferenciación que inmediatamente deriva en

discriminaciones sociales. Por ejemplo, el trato de los condenados letrados no sería igual al trato que recibían los condenados analfabetas. Si, a la hora de subir al cadalso el condenado pedía una hoja y una pluma, y empezaba a escribir, inmediatamente se detenía la ejecución. No lo podían ejecutar como si fuera un analfabeta. Entonces, hay un proceso de la desencarnación de la palabra escrita... Illich alcanzó a distinguir varias etapas de este proceso en la historia del segundo milenio de la era cristiana. Por ejemplo, en algún punto, se deja de mover todo el cuerpo cuando se lee. Finalmente, lo único que se mueve son los ojos. El recorrido de la desencarnación de la palabra llega, pues, en nuestros días a su mayor expresión con la emergencia del hipertexto en Internet, donde ya ha desaparecido, incluso, el soporte material del texto. Mientras en Medio Oriente hay comunidades tanto cristianas como judías y musulmanas en las que la lectura se acompaña de gestos rituales.

JUAN MANUEL: Como en la lectura de la Torá de los judíos: para ellos, la palabra de Dios está viva y lo manifiestan balanceándose hacia adelante y hacia atrás mientras pronuncian las palabras de su Escritura.

DIEGO: De ahí, también, la importancia del teatro. Se trata de un texto peculiar que sólo adquiere vida cuando es leído en el contexto de la acción escénica: el teatral es un texto que está hecho para ser encarnado.

JEAN: Sí, claro. Bueno, todas estas son cosas que interesaron a Illich. Pero, para Girard, la historia del cristianismo es una revelación progresiva de la verdad sobre el sacrificio, manifiesta en la Cruz, que cada vez más paraliza la eficacia de la violencia sacrificial, mientras que, para Illich, la historia del cristianismo es más bien la de la corrupción de lo mejor que se dirige hacia una disolución, una traición: a la desencarnación del Verbo.

JUAN MANUEL: Comoquiera, querido Jean, creo que Girard estaría de acuerdo con Illich en los temores que él albergó. Girard no sólo

lee la revelación cristiana como la superación de la sacrificialidad, sino que también admite las consecuencias nefastas de este acontecimiento y los riesgos que entraña la explosión del aparato sacrificial. Aunque parezca paradójico, Girard también reconoce que, gracias a la Encarnación del Verbo, éste es el peor de los mundos posibles, al mismo tiempo que defiende que el nuestro es el mejor de los mundos posibles. Simultáneamente, el mejor y el peor, pero debido a distintos aspectos de la Encarnación. Creo que Illich podría haber dicho lo mismo en el sentido de que esta desencarnación de la que nos hablas ha derivado en el peor de los mundos posibles precisamente gracias a que puede reconocerlo a partir del infinito bien que representa su Encarnación, por la que quienes vivimos después de aquel acontecimiento, vivimos en la plenitud de los tiempos. De modo que también él vivió en el mejor de los mundos posibles, en un ámbito comunitario, donde la palabra sigue teniendo un arraigo que nos permite observar su desencarnación...

JEAN: No lo dijo exactamente en esos términos.

JUAN MANUEL: No lo dijo así, pero ¿no es ese es el marco de referencia por el que pudo hacer una crítica tan radical como la que hizo?

JEAN: Déjame buscar en la entrevista que le da a David Cayley el sitio donde dice que no puede imaginar un tiempo mejor para hacer lo que quiere hacer en su vida, un tiempo en el que puede establecer ciertas amistades, de un tipo particular. Mira, aquí está. Cayley le pregunta cómo es posible vivir en gratuidad en mundo como el que él pinta, y le responde: "Los amigos, los amigos... gratuidad, sólo eso. Por el puro gusto, por tu bien..." (Illich, Iván, 2005: p. 228).⁴ Y, más adelante:

4 Aún no existe una traducción al español publicada; las que aquí se presentan pertenecen a la traducción, inédita, que realizó Ana Gabriela Blanco.

En este mundo, no podría encontrar una situación mejor para vivir con quienes amo, que son, precisamente, gente que percibe profundamente el hecho de que han traspasado un umbral. Y pueden entenderme cuando hablo de gratuidad porque ya no están tan profundamente imbuidos del espíritu instrumental o fútil. Verdaderamente creo que hoy existe una manera de ser comprendido cuando hablas de gratuidad, y la gratuidad en su más bella inflorescencia es alabanza, disfrute mutuo, y que lo que descubren algunas personas descubren, como aquellas que proponen una nueva ortodoxia, es que el mensaje cristiano es que vivimos juntos, celebrando el hecho de estar aquí y de ser quienes somos, y que la contrición y el perdón son parte de eso que celebramos, doxológicamente (Illich, Iván, 2005: p. 229).⁵

DIEGO: No puede encontrar un tiempo mejor que éste en el que habitamos bajo la posibilidad de la Ley del Espíritu: el amor...

JUAN MANUEL: ¡Pero tampoco uno peor! ¡Y por el mismo motivo! Y es que ese amor puede corromperse y, entonces, se corrompe lo mejor. En otro momento de esta misma conversación, uno de gran patetismo, Illich le confiesa a Cayley, desde la que debió ser una vulnerabilidad no menor, su perplejidad por el “misterio de la iniquidad” que él llama con la misma expresión de la Segunda carta a los Tesalonisenses (2, 7). Ahí, Pablo nos dice que, misteriosamente, el mal opera actualmente, entretanto, mientras que aguarda a ser depuesto. O sea que será depuesto y que no es definitivo ni omnipotente, que es la sombra del bien. No es, como Dios, eterno. Pero ¡es un misterio tremendo! No es menos misterioso que escuchar en el Evangelio a Jesús reconocer que el príncipe de este mundo, por ahora, ¡es el nada menos que el padre de la mentira!, el acusador, quien divide: el maligno. Y que es el autor del mundo quien le concede semejante potestad... Creo que, como señala Cayley en ese sitio de la entrevista, Illich tenía que vérselas con la omnisciencia de

5 Illich se refiere aquí a la Radical Orthodoxy. Habían estado leyendo, él y Cayley, dos de sus textos fundacionales: Pickstock, Catherine: 1997 y Milbank, John: 1999.

Dios previendo las posibilidades de que su bien preciado, su propio hijo, vendría a inaugurar para nosotros, junto al bien del amor que realizaría hitos inéditos, también inauguraría honduras en el impensables para cualquier cultura precedente, un mal que sería el oscuro espejo del bien. Esto dice Illich:

El *mysterium iniquitatis* es un misterio porque sólo puede ser asido a través de la Revelación de Dios en Cristo. [...] Diré que esta cuestión puede ser mirada bajo una nueva luz si asumimos [...] que no estamos frente a un mal cualquiera, sino frente al hecho de que la corrupción de lo mejor ocurre cuando el Evangelio se institucionaliza y el amor se transforma en demanda de servicios. Las primeras generaciones de cristianos reconocieron que un tipo misterioso de (¿cómo llamarlo?) perversión, inhumanidad, negación, se había vuelto posible. Su idea del *mysterium iniquitatis* me ofrece la clave para entender el mal que enfrento ahora y no consigo nombrar cabalmente. Al menos yo, como hombre de fe, debo llamarlo una traición misteriosa, o la perversión de la inédita libertad traída por el Evangelio.

Lo que estoy planteando aquí, en desorden, a tropezones y hablando libre e improvisadamente, es algo que he evitado decir por treinta años. Permíteme intentar decirlo ahora de una forma que otros puedan escucharlo: en la medida que te permitas concebir este mal que tú ves como un mal de nueva cuña, un mal de una especie misteriosa, mayor y más intensa es la tentación (...no puedo evitar decirlo, no iré más allá sin decirlo...) de maldecir la Encarnación de Dios (Illich, Iván, 2005: p. 61).

No puedo leer esto sin que me recorra el cuerpo un escalofrío. Ni puedo, tampoco, leer tales palabras con la torpeza de creer que blasfema. Creo que se trata de otra cosa: de una conciencia extrema de los fueros del mal. Por eso creo que hay que decir que las palabras que nos leyó Jean, donde Iván reconoce la posibilidad del amor incluso frente a la pregunta de un Cayley probablemente abatido al concluir el catálogo de las brujas cazadas por este

moderno cazador de brujas que fue Iván, pertenecen a la misma conversación. Illich se permitió trascender el ámbito de lo ético y gozar él mismo las mieles del amor más allá de las fronteras que le impuso su propia cultura. Quienes lo conocieron me lo han pintado, si no como un optimista (¿y qué estupidez sería el optimismo?), como un hombre alegre hasta el final, un hombre de esperanza, que se dejó provocar por el ámbito comunitario de la cultura para establecer relaciones de amistad con gente tan distante a su matriz como... Cuernavaca.

JEAN: O el Japón... Era amigo íntimo de Yoshiro Tamanoi, un científico japonés. Tanto así que, cuando murió en Okinawa, encargó en su testamento que Illich esparciera sus cenizas en el mar. Y al Japón fue Iván, a cumplir su última voluntad. Pocos años después vino su hija en peregrinación a Cuernavaca a visitar al amigo de su papá. Cuando la llevé a la Catedral, corrigió algunas de las cosas que los frescos cuentan sobre la crucifixión de san Felipe de Jesús.

JUAN MANUEL: Su mirada sobre las instituciones modernas es pesimista en el sentido de que reconoce y señala la inercia contraproducente a la que llegan a dar cabida. Y, efectivamente, mira todo el tiempo al tiempo que resta, al *eschaton*, y piensa en cosas como catástrofes nucleares... Pero estimo que no creía que esa fuera la última palabra. Recuerdo que me dijiste alguna vez que, entre otras, refería la risa como una cura...

JEAN: Sí. Me recordaste los primeros tiempos en que empecé a verlo con regularidad. Camino adonde estuvo el CIDOC hay un monumento de Ávila Camacho, donde vivía, en una casa móvil, un personaje extraño. Hablaba alemán y solíamos conversar. Se llama Christian von Hatzfeldt. Un día que iba a ver a Iván, llegué y lo encontré con este joven. Iván le decía: "Mira, Christian, las cosas son tremendas, pero ¡yo soy tan feliz aquí...!".

JUAN MANUEL: Jean, adivino que responderás que no, pero quiero preguntártelo de todos modos: ¿Illich era un desesperado?

JEAN: Decididamente, no. Illich tenía siempre una disponibilidad a abrirse a los otros y al mundo. Tenía un gran amor a lo que hoy es y mañana ya no. Una de las cosas que decía era que había que celebrar nuestras bendiciones. Era esa una forma de hablar sin mencionar ningún concepto ligado a la escasez, pues se había dado cuenta de que el molde económico había invadido todo, de tal forma que casi ya no podías decir una frase que no la implicara.

JUAN MANUEL: ¿Y cuál es tu balance sobre todo esto? Ya hemos platicado mucho sobre doctrinas afines a ti por la relación de amistad que tienes con quienes las sostienen, Dupuy e Illich. ¿Y Jean, qué piensa de esto? ¿Para Jean es el acontecimiento cristiano tan significativo como para ellos? ¿Efectivamente nos deja tanta miseria y tanta dicha?

JEAN: Mira: a veces, yo vivo con premoniciones de grandes peligros, de que todo puede acabar muy mal. Aunque, por otro lado, también veo elementos de esperanza. Observo una suerte de despertar. En México, por ejemplo, se puede citar el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, el revuelo que causó el Movimiento Yo Soy 132, o a esas comunidades que tienen el valor de declararse autónomas. También observo un advenimiento de la conciencia entre la gente de la ciudad de que lo vernáculo es importante, de que las culturas indígenas son importantes.

Hay gente que dice que vivimos en una época post-cristiana, que el cristianismo se esfumó. Illich decía más bien que vivimos en una época hipercristiana. Esa cristianización aguda del mundo moderno es en gran parte una institucionalización. Como decía Chesterton, ya en 1910: "El mundo está lleno de antiguas virtudes cristianas vueltas locas". Y, hasta cierto punto, la Modernidad es una idea cristiana vuelta loca. Illich era un eclesiólogo, un historiador de la Iglesia o mejor dicho de la instituciones eclesiales. Para él era casi inevitable ver en las instituciones modernas un reflejo de las ideas cristianas. Por ejemplo, no puede dejar de relacionar la obligatoriedad de la escuela con la obligación de asistir a la misa dominical.

Vaya, tal vez parezca un poquito absurdo, pero no muy lejos están, ciertamente, las estaciones de gasolina en una carretera de los albergues medievales dispuestos para los peregrinos por el Camino de Santiago. Es una corrupción porque el servicio, la diaconía griega, era una puesta a la disposición del otro, un don de sí mismo al otro. Bueno, pues, el servicio se institucionaliza y termina convirtiéndose en negocio, pero en su autenticidad primordial, el acto de servicio era un don de sí mismo.

JUAN MANUEL: ¿Conoces a las Patronas? Lo que describes se parece más a lo de las Patronas. Preparan comida todos los días y se la arrojan a los que van montando la Bestia, a los inmigrantes, como una ayuda para llegar a su destino. Y son las Patronas porque en esa comunidad viven prácticamente puras mujeres: los hombres viven en Estados Unidos, también de inmigrantes. Entonces, el de esas santas mujeres es un don de sí porque viven muy pobremente, tienen recursos muy limitados.

JEAN: ¡Ah! No, no las conocía. Pues sí, a eso se parece lo del Evangelio. Cuando el sistema social empieza a colapsar, se buscan organizaciones probadas del pasado. No quiero decir que hayan de reproducirse tal cual, pero creo que pueden inspirar el nacimiento de otras nuevas formas de vida comunitaria... La política de cercanía, la política que se hace en esas comunidades donde todos se conocen, como en las comunidades indígenas, es una inspiración para el presente: el don de sí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AÑORVE, César, Javier Sicilia, Gustavo Esteva, *et al.* 2007. *La mirada invertida. Jean Robert 70*, Patricia Gutiérrez Otero y Javier Sicilia, eds. Chamilpa: Edición privada coordinada por Sylvia Marcos.
- DUDEN, Barbara, 1987. *Geschichte unter der Haut. (Historia bajo la piel)*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- GORZ, André. 1958. *Le traître suivi de Le vieillissement*, prólogo de Jean-Paul Sartre. París: Gallimard. 416 pp. En español, se puede consultar: GORZ, André. 1990. *El traidor*, trad. de Cristina Peri Rossi; prólogo de Jean-Paul Sartre. Barcelona: Editorial Montesinos, 292 pp.
- . 1977. *Fondaments pour une morale (Fundamentos para una moral)*. París: Ed. Galilée, 606 pp.
- HUGO, Victor. 1985. “Anvers à Bruxelles” (Carta a Adèle, 22 de agosto de 1837) en *Oeuvres complètes: Voyages*, ed. Jacques Seebacher. París: Laffont, 1313 pp.
- ILlich, Iván; David Cayley. 2005. *The Rivers North of the Future. The Testament of Iván Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press, 252 pp.
- . 2006a. *Energía y equidad en Obras reunidas, vol. I*. 1era ed.; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia y trad. de Javier Sicilia, *et. al.* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 327-268; 765 pp.
- . 2006b. *Némesis médica en Obras reunidas, vol. I*, 1era ed.; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia; trad. de Javier Sicilia, *et. al.* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 533-765; 765 pp.
- . 2008a. *El trabajo fantasma en Obras reunidas, vol. II*, 1era ed.; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia; trad. de Javier Sicilia, *et. al.* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 43-180; 624 pp.
- . 2008b. *La convivencialidad en Obras reunidas, vol. II*; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia; trad. de Javier Sicilia, *et. al.* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 369-532; 624 pp.
- KOSCHORKE, Albrecht. 1990. *Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*. Berlin: Suhrkamp.
- MEADOWS, Donella H.; Dennis L. Meadows, Jorgen Randers; William W. Behrens III *et al.* 1972. *The Limits to Growth: a Report for The Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind (Los límites al crecimiento: un reporte al proyecto del Club de Roma en el predicamento de la humanidad)*. New York: Universe Books. 205 pp. Disponible en: http://collections.dartmouth.edu/published-derivatives/meadows/pdf/meadows_tlg-001.pdf [Última consulta: 10/10/15]
- MILBANK, John, Graham Ward, *et al.* 1999. *Radical Orthodoxy: A New Theology (Ortodoxia radical: una nueva teología)*. Ed. John Milbank; Catherine Pickstock, Graham Ward. Routledge. 285 pp.

- MORIN, Edgar. 1970. *Journal de Californie*. París: Éditions du Seuil, 277 pp. En español, se puede consultar: MORIN, Edgar. 1973. *Diario de California*. Madrid: Editorial Fundamentos, 280 pp.
- PICKSTOCK, Catherine. 1997. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 292 pp. En español: PICKSTOCK, Catherine. 2005. *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*. Barcelona: Herder, 397 pp.
- PROUST, Marcel. 2005. *La muerte de las catedrales y otros textos*. Madrid: Trifaldi, 186 pp.
- ROBERT, Jean; Jean-Pierre Dupuy y Hugo Acevedo. 1976. *La trahison de l'opulence*. París: Presses Universitaires de France, 256 pp. En español: ROBERT, Jean; Jean-Pierre Dupuy y Hugo Acevedo. 1979. *La traición de la opulencia*. Madrid: Gedisa, 280 pp.
- . 1980. *Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*. París: Seuil, 210 pp.

Reseñas

MARIO TEODORO RAMÍREZ, COORD. 2014.
LUIS VILLORO. PENSAMIENTO Y VIDA.
HOMENAJE EN SUS 90 AÑOS
MÉXICO: SIGLO XXI, UMSNH. 344 PP.

Esta antología colectiva es producto de la admiración filosófica y personal de cada uno de sus autores hacia la figura del recientemente desaparecido Luis Villoro y ha sido escrita por un conjunto de estudiosos y profesores de diversas posiciones e intereses, principalmente de la Ciudad de México y de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia. El libro presenta varios testimonios sobre la importancia que reviste la filosofía de Villoro en México y en otras latitudes, su incidencia, su influencia y el desarrollo que se vislumbra en el futuro.

Me centraré solamente en los trabajos de los autores, todos ellos colegas y compañeros, pertenecientes a la comunidad filosófica de la Universidad Michoacana. La razón fundamental de esta elección es que, al tener que discriminar por razones de espacio, y de la inevitable selección de partes en un volumen tan extenso, he optado por pensar que buena parte del mismo es reflejo de lo que podemos llamar “la recepción del pensamiento de Villoro en la comunidad filosófica de Morelia”.

Como sabemos, don Luis Villoro Toranzo fue muy cercano a dicha institución y colaboró de manera directa, aunque intensamente —a pesar de haber estado durante un tiempo más breve de lo que hubiéramos querido— en el enriquecimiento de nuestras líneas de investigación, de nuestras perspectivas, de la manera de percibir la realidad concreta, sin abdicar del cometido filosófico, contribuyendo también a redefinir la idea misma de la filosofía y su tarea, tanto en un sentido universal como particular.

Los textos de los colegas de Morelia sobre Villoro representan prácticamente todo el espectro filosófico que integró la perspectiva intelectual de don Luis. Lo anterior, bien puede percibirse en la

inserción misma de los escritos en los distintos capítulos temáticos, donde se muestra un equilibrio distributivo en lo referente a los contenidos abordados por los autores.

Así, encontramos textos sobre la importante contribución a la epistemología que hiciera Villoro: los de Mario Teodoro Ramírez (coordinador del libro), y también los de Mario Alberto Cortez Rodríguez; textos acerca de la idea de Modernidad, presentados por Rubí de María Gómez y Oliver Kozlarek; otros, los de Gabriela Barragán y Emmanuel Ferreira, se inscriben en los estudios acerca del multiculturalismo, preocupación de Luis Villoro durante buena parte de su quehacer filosófico y que atraviesa el conjunto de su obra; finalmente los trabajos de Jaime Vieyra, actual director de la Facultad de Filosofía, y de Celerino Felipe Cruz, cubren la dimensión de la alteridad, centrada principalmente, aunque no exclusivamente, en la constante atención de Villoro sobre el indigenismo, cuestión que el filósofo desarrolló desde el exordio en su *opera prima*.

Seguramente, sin que el coordinador se lo haya propuesto así, las ocho aportaciones se distribuyen en pares dentro de los cuatro capítulos temáticos elegidos para configurar el texto global. Esta distribución puede mostrarnos que el pensamiento de Villoro penetró en los distintos intereses cultivados en nuestra comunidad. A través de cada contribución se “aterriza” equilibradamente el pensamiento del penúltimo sobreviviente del grupo Hiperión¹ desde los múltiples intereses que cultivó durante su longeva y productiva vida filosófica, y que encontró tierra nutricia para que su quehacer continuara difundiéndose en las nuevas generaciones, a través de la cátedra, las publicaciones, las conferencias, la investigación, la dirección de tesis de todos los niveles, y que permitió, sin duda, la labor de difusión de los autores que colaboraron en el libro y a los que me refiero hoy.

Mario Teodoro Ramírez presenta una hipótesis de trabajo sumamente interesante alrededor del pensamiento de Villoro que se centra en la idea de que la cuestión epistemológica, por un lado, y su

¹ En el momento de escribir estas líneas, nos hemos enterado de la muerte del último sobreviviente de ese grupo, emanado de la cátedra de José Gaos: Fausto Vega, fallecido el 12 de mayo de 2015, coetáneo de Luis Villoro.

teoría política, por otro, constituyen los núcleos desde los que se desgana el resto de las preocupaciones villorianas; Ramírez, sin embargo, muestra justamente que todas estas dimensiones temáticas y conceptuales abordadas por el filósofo están sostenidas por una unidad central que soporta incluso a los dos núcleos señalados: esto es, la importancia que Villoro otorga al pensar conjuntamente lo teórico y lo práctico (es decir, teoría y praxis: pensamiento y acción). En el examen cuidadoso y profundo de Mario Teodoro sobre las obras paradigmáticas de Villoro: *Creer, saber, conocer* (2009) y *El poder y el valor* (1997), representativas de la epistemología y la teoría política respectivamente, muestra la unidad que subyace tras la filosofía de don Luis, cuya concepción epistemológica sirve de guía para construir una vida práctica, social y comunitaria más justa, equitativa y, además, posible.

Por su parte, Mario Alberto Cortez, en su aportación de sugerente título: “Epistemología y laicismo”, muestra igualmente la importancia filosófica de *Creer, saber, conocer*, en una valoración muy positiva, pero no exenta de objetividad rigurosa, que desemboca en la posibilidad práctica de una liberación de las distintas formas de dominación y autoritarismo. Para ello, el autor hace un interesante análisis de la dimensión religiosa y de paso, aborda otra preocupación ya conocida de Villoro, en relación con el conocimiento personal y la ética de la creencia. Así llegamos a la segunda parte que compone el primer binomio de textos de la obra y que tiene el título de: “Laicismo”. No es posible detenernos en una exposición detallada sobre esta cuestión; basta decir que Mario Alberto contribuye, mediante su interpretación de Villoro, a reformular de manera positiva el concepto de laicismo o laicidad, que desafortunadamente en México sigue siendo malentendido, mal interpretado, manoseado y, en suma, casi desconocido en su significación más profunda.

Oliver Kozlarek centró buena parte de sus intereses teóricos en explorar el concepto de Modernidad desde la idea de la “conciencia del mundo” como característica esencial de ella. Encuentra en Luis Villoro un interlocutor privilegiado para esta exploración, que constituye una reformulación conceptual original de dicha categoría histórico-cultural y filosófica. Kozlarek dirige una mirada crítica a la

visión que tiene el propio Villoro acerca de la Modernidad, visión que en términos generales consideró de forma negativa.

Sin embargo, en el fondo, no es posible considerar a Luis Villoro como un pensador anti-moderno. Kozlarek difiere esencialmente en la posición de Villoro, en el sentido de que la Modernidad no es una creación exclusiva de la cultura occidental o, más exactamente, una “característica suya”. Aunque la tesis de Oliver Kozlarek es que en el centro de la Modernidad está el propósito de construir una conciencia del mundo, a nivel de conclusión, Villoro compartiría la misma idea y se constituiría, como un pensador, quizá “pese a sí mismo”, “moderno”.

Por su parte, Rubí de María Gómez nos regala un escrito hermoso, ya desde su título: “Hacia un nuevo sentido de humanidad”. En él, la autora pone a dialogar a Villoro, con pensadores y pensadoras que han influido en su pensamiento y que han sido motivo de sus investigaciones más recientes, casi todas presididas por un feminismo crítico, despojado de ideologías y fundado en conceptos claros y capaces de aterrizar en lo concreto. El texto de don Luis, que es pretexto para Rubí y, en cierto modo, la guía de su ensayo es *La mezquita azul: una experiencia de lo otro* (1996), ese prodigioso ensayo sobre la experiencia de lo sagrado, que permite exploraciones más amplias, como las que Gómez hace en su capítulo. Así, el Dalai Lama, Simone Weil, Carol Gilligan, Hannah Arendt y Leonardo Boff, entre otros, se vuelven interlocutores del filósofo mexicano y ayudan a la autora en su formulación de un nuevo sentido de humanidad, articulado alrededor del eje de la alteridad y sus formas, la persona humana, la labor del cuidado, la inclusión y la justicia. Lo que nos deja un muy buen sabor de boca filosófico y un mensaje de auténtica esperanza.

Desprendidos de la labor del cultivo de la filosofía feminista, emprendida hace ya varios lustros por Rubí de María Gómez, se han desarrollado obras centradas en este terreno y han constituido una suerte de tradición en nuestra comunidad filosófica. En este filón se inscribe el trabajo realizado desde una perspectiva de género por Gabriela Barragán en torno al concepto de democracia de Villoro.

Es conocida y reconocida la teoría que Villoro construyó sobre la democracia y su crítica a las democracias contemporáneas, así como

las alternativas que propuso para ejercer *otras* formas de éstas. Barragán empareja esta perspectiva a la de Anne Phillips y hace ver las coincidencias entre ambas visiones, cuyo *leitmotiv* es el problema de la exclusión como práctica derivada directamente del ejercicio de las democracias que en la actualidad privan en los sistemas políticos. Tanto para Villoro, como para la mayor parte de las teorías feministas, es paradigmática la exclusión de las mujeres como la forma más radical e injusta de exclusión. Por ello, la propuesta de una democracia participativa y comunitaria que sustituya a las democracias representativas, es coincidente con una perspectiva de género que se precie de tal, en la medida en que pueda proponer alternativas para una sociedad más justa e igualitaria en donde se empezaría por la integración genuina de los excluidos, entre quienes se encuentran, en primer lugar, las mujeres.

Emmanuel Ferreira retoma el problema epistémico como punto de partida para desarrollar el problema de la liberación en el pensamiento de Villoro. Su texto, claro y puntual, sostiene la formulación por parte del filósofo, de una epistemología hasta cierto punto inédita, que bien podría ser caracterizada como “epistemología de la alteridad”. Sólo este tipo de epistemología, de la que aquí no presentamos sus características, pero que Ferreira nos va mostrando, puede desembocar en procesos auténticos de liberación, aspecto que ya mencionamos también a propósito del texto de Mario Alberto Cortez.

Ferreira concluye que, sin ser explícita, puede formularse la idea de “liberación” en don Luis, a condición de matizar este concepto, que sí se encuentra presente en él, por medio de la noción de Libertad, y también insistiendo en que el proceso de “liberación” no implica una actitud reactiva, sino siempre afirmativa de la propia identidad, en el reconocimiento de las diferencias, no obstante la negativa a ser asimilado injustificadamente por una instancia superior que violente nuestra condición de seres libres y autónomos.

La contribución de Jaime Vieyra, titulada “Luis Villoro. Los indios y el silencio” es, en palabras del propio autor, una apología construida en tres momentos fundamentales: el primero, respecto de la vocación filosófica misma como realización en el pensador; el segundo, que se detiene en sopesar y analizar la importancia y valor de lo

que Jaime llama “herencia de lucidez” para construir nuestra tradición cultural; el último, que da título al capítulo completo, se refiere a la concepción villoriana de los indios y el significado del silencio.

Sobre esto último, es importante dar cuenta, aunque sea brevemente, de cómo el autor exalta de manera adecuada y dimensionada el interés de Villoro sobre la cuestión indígena, insertada de manera concreta en el indio como paradigma de las formas de alteridad u otredad que caracterizaron al pensamiento del discípulo de Gaos. Vieyra ve con justeza que los aspectos que Villoro deja más bien abiertos en *Los momentos del indigenismo*, están después desarrollado en otros textos, pero, sobre todo —y esto es lo importante— en el propio testimonio de vida del filósofo en comunidades indígenas, al involucrarse en las causas del zapatismo, luchando contra la lógica de la dominación estatal y la aniquilación de las diferencias culturales en aras a una uniformidad cultural artificial y uniformadora. Al final, es la significación del silencio, de acuerdo con Vieyra, la que nos suministra una mayor conciencia de la alteridad y su valor infinito, para una consideración más alta y noble del Otro como otro concreto, que asume el rostro indígena de manera privilegiada para mostrarse como advocación de cualquier alteridad posible

Bajo la égida de esta consideración del indígena, preciada para Villoro, se encuentra el texto de Celerino Felipe Cruz, autor perteneciente a la cultura *p’urhépecha*. El texto consiste en una formulación teórica y en la presentación de una posibilidad práctica de ejecución de la denominada “democracia comunitaria”, a la que ya aludíamos líneas arriba. Celerino Felipe realiza, a través de Villoro y de sus propias consideraciones, una crítica a la idea tradicional de democracia, muestra sus límites y vicios, así como su desgaste contemporáneo. Guiado por Vasco de Quiroga, el autor expone la importancia de la captación de la especificidad de las culturas para su propia organización política. Finalmente, Cruz explica de qué manera el gobierno *p’urhépecha* o, al menos, la concepción de esta cultura acerca de cómo se debe gobernar, constituye una expresión de la concepción villoriana de democracia comunitaria como una confirmación práctica de las propuestas del propio Villoro al respecto.

A un año de la desaparición física del querido maestro, hemos visto someramente, a través de este texto memorable, cómo se ha venido gestando la “recepción de la filosofía de Villoro en la comunidad filosófica de Morelia”. Esta recepción fue posible porque en el origen hubo otra recepción, mejor dicho, un recibimiento: el recibimiento del propio don Luis a nosotros, la apertura de su corazón generoso y la puesta en común de su pensamiento, donándonos, igualmente de manera generosa, no sólo ese invaluable acervo que constituye hoy el Fondo Villoro de la biblioteca El Ateneo de la Juventud, de la comunidad filosófica nicolaíta, sino también el gran regalo de su presencia y sus enseñanzas como dones para que podamos construir y preservar nuestra propia tradición filosófica.

Eduardo González Di Pierro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

feryedo@yahoo.com.mx

JAVIER SAN MARTÍN. 2012.
LA FENOMENOLOGÍA DE ORTEGA Y GASSET.
MADRID. BIBLIOTECA NUEVA / FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA
Y GASSET – GREGORIO MARAÑÓN. 217 PP.

“La reducción o conversión del mundo a un horizonte no resta lo más mínimo realidad a aquel; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal”.

Ortega y Gasset

Recorrer la historia del pensamiento filosófico español implica, de suyo, encontrarse con la diversidad patrimonial de doctrinas, sistemas, modos de vida, que provoca e instruye al espectador más curioso y atento. La filosofía española conforma no sólo la complejidad geopolítica, ya de profundas raíces históricas, sociales y culturales, situadas sobre la plataforma teórica-especulativa y práctica, sino que, además, constituye la difícil tarea de la vuelta al origen a las primeras intuiciones bajo las figuras de la religión, la literatura, el arte, la filosofía, etc. Como ejemplo de ellos encontramos la narración del “socialismo cristiano” de Vilanova, la “lógica simbólica” de Llull, “el pacifismo” de Vives y la ética que cobra rostro en Suárez y Vitoria, entre muchos otros, por supuesto, sin dejar de mencionar las contribuciones de la Escuela de Salamanca. Llegamos así hasta la encarnación del “existencialismo trágico” de Unamuno y el racionalismo de Ortega, seguidos de la sustantividad de Zubiri y la racionalidad poética de Zambrano, en esta asistencia necesaria y beligerante de la contemporaneidad.

Así, posicionar y presentar a la comunidad, a una generación, el pensamiento español, desde una corriente de pensamiento o un filósofo, implica hacerlo de modo directo, sin intersecciones que

deformen en algún sentido la originalidad y legalidad de este patrimonio intelectual desde la apertura sincera y responsable. Prueba de ello es la figura de Javier San Martín, quien pertenece a una generación y a una tradición española que integra la convicción del devenir hispánico en sus heterogéneas dimensiones: la vida, la cultura, la antropología, la sociedad, la historia, la ética, las cuales se constituyen como ejes directrices de su actividad filosófica. En sus obras, Javier San Martín nos hace pensar la presencia y la ausencia del tiempo que se ha vuelto histórico y el tiempo real y concreto de la vida humana, llevado por supuesto de la confluencia orteguiana en la existencia vital, circunstancial, concreta de los hombres situados en una cultura, posible de ser descrita e interpretada, haciendo frente al relativismo, a los avatares circunstanciales y a la fragmentariedad. Hoy por hoy, Javier San Martín es uno de los máximos exponentes de la fenomenología, desde donde discute con el relativismo cultural en aras de una filosofía de la cultura.

La fenomenología de Ortega y Gasset, en efecto, es una obra en la que se hallarán las insignias interpretativas del pensamiento orteguiano de las que, por cierto, somos herederos. El autor de esta magnífica obra focalizará la lente orteguiana bajo la relación fundante de la filosofía y la fenomenología, para ingresar en las líneas o perspectivas de investigación que propone. Gracias a este enfoque, se puede estudiar a Ortega, entonces, desde la filosofía con la fenomenología; esto es, Ortega desde su formación filosófica fenomenológica, Ortega desde las ideas de la generación del '98, Ortega desde Alemania, Ortega desde sus textos y análisis fenomenológicos (*Meditaciones del Quijote*), Ortega desde la crítica a la fenomenología husserliana, Ortega desde su filosofía como contribución a la fenomenología, hasta llegar a la estructura que configura un Ortega desde el reconocimiento de la fenomenología, aunque él mismo no lo haya asumido bajo ese estatuto. Así que San Martín apuesta por la fenomenología como “clave para entender el núcleo de su filosofía” (p. 17) presentándonos, de este modo, a un Ortega filósofo y fenomenólogo, a un Ortega que, pese a la distancia que dijo haber interpuesto entre el despliegue de la razón vital y el pensamiento fenomenológico, hoy se muestra que estaba muy lejos de ser así, ya que las últimas investigaciones sobre el

pensamiento de Ortega (a las que se suman los trabajos de Pedro Cerezo y Nelson Orringer), muestran, por el contrario, lo importante que fue la fenomenología para la configuración de su proyecto desde un inicio y cómo, debido a una serie de prejuicios y malos entendidos, el filósofo de la escuela de Madrid creyó superar la fenomenología (pp. 14 y 172).

El estudio de Javier San Martín es un llamado a repensar a Ortega en clave fenomenológica. Se apuesta, así, como una de las principales tesis de San Martín, por la fenomenología de este filósofo español, pues, como indica en su obra: “la fenomenología es la filosofía de Ortega” (p. 13), e incluso afirma que, sin la fenomenología, no se puede comprender su filosofía.

Hay, pues, que analizar y asumir el paradójico alojamiento de 1929 en la *aceptación y el abandono* simultáneo de la fenomenología en la filosofía de Ortega (p. 154). Pero, especialmente, hay que indagar la línea correlativa y primaria que establece entre ambas pues, en el momento mismo en que abandona la fenomenología, al conocerla ya, la estaba aceptando como vía filosófica de sentido para percatarse, entre otros casos, de la coexistencia del *yo* con el mundo, en el hecho radical de lo que nos es dado: la vida como “activación en el mundo” (¿Qué es filosofía?, 1999). Nos ocupa de las cosas, salvándonos en ellas, desde un saber comprometido que, como Ortega nos alecciona, nos asista frente a un mundo contemporáneo-generacional, habitado y habituado por la búsqueda y sed del conocimiento, de nuevos saberes abarcados por una racionalidad no tipificada, sino por una racionalidad, que en la búsqueda de la verdad como lo hizo Ortega desde “la complejidad del Quijote”, desde la figura del *bosque*, no aguarde el sacrificio del carácter inmediato de la vida, y de la filosofía como un quehacer vital-fenomenológico. De ahí que el hombre antes de posicionarse en relación con las cosas y pensarlas, conocerlas, descubrirlas en su ser, antes que esto, las descubre *en su vida teniendo que hacer algo con ellas*. La vida implica necesariamente el encuentro con un mundo, el descubrimiento de la vida ya en el mundo (p. 122).

Es un hecho que Javier San Martín expone de fondo el valor y la fecundidad primigenia de repensar desde una tradición, desde una

generación, desde un estado de la cuestión; la función y el compromiso sincero del filósofo y el valor que adquieren sus actos reflexivos y ver a qué accede con ellos en el mundo, desde una perspectiva que es, quizá ante todo, “nuestra forma de contar con el mundo”.

San Martín se sitúa en el marco de la filosofía española centrándose puntualmente en uno de sus máximos exponentes del siglo XX: Ortega y Gasset, filósofo y fenomenólogo, y sostiene que “la interpretación de Ortega como fenomenólogo, sin anular otras perspectivas, me parece ser la que mejor permite ver la estructura de la obra orteguiana” (p. 15). En opinión del autor “la inserción de Ortega en el movimiento fenomenológico es la mejor forma de contar filosóficamente con él en España” (p. 190). Una España efectiva-histórica en la búsqueda y encuentro de las huellas de aquella peregrina tras el exilio, que se salvaguarda en ese apego al *cultivo inmediato y espontáneo de la vida*.

A más de un siglo de que las *Meditaciones del Quijote* hayan visto la luz y de los distintos senderos que ha recorrido la filosofía de Ortega y su interpretación y recepción, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, nos convoca a repensar la filosofía de este autor. Ello supone hacer una revisión completa de su obra; implica corregir los puntos de vista asumidos sobre el pensar orteguiano, pero al mismo tiempo implica también, repensar la historia de la filosofía en España, en especial en el siglo XX. Ciertamente es que a Ortega se le debe la introducción de la fenomenología en su país, en un momento clave del pensar fenomenológico; pero, del mismo modo, a él se le debe la recepción de una idea de fenomenología desviada de sus intenciones originarias, desvío que tuvo un gran impacto en España y en México como consecuencia de la idea que de ésta recibieron y asumieron sus discípulos y colegas más allegados: Rodríguez-Huésca, Zubiri, Julián Marías, María Zambrano y José Gaos, entre otros.

La introducción de la idea de un Ortega que ha sabido comprender la fenomenología y llevarla a su obra en la génesis y despliegue de la razón vital, nos obliga, por tanto, a hacer una revisión de la manera en la que sus discípulos también se alejaron del pensar fenomenológico. Si Ortega, aun en contra de sus propias ideas y valoración de su filosofía, está en la línea correcta de un pensar fenomenológico

que atiende al llamado a las cosas mismas como búsqueda de sinceridad en nuestro trato con las cosas (pp. 76 y 79), que piensa la filosofía a través de la vida como realidad radical (pp. 159 y 163), entonces, ¿por qué no pensar que a través de la recepción de la filosofía de Ortega, hay en algunos de sus discípulos, no sólo errores de interpretación, sino una correcta aplicación del método fenomenológico? Pensar esta posibilidad es una de las líneas que abre Javier San Martín con su libro. Más allá de las ideas contenidas en esta obra fundamental está latente, o anunciado, el horizonte de nuevas líneas de investigación que se abren y las cuales es preciso y necesario explorar.

Cintia C. Robles Luján
Universidad Veracruzana, México
robleslujan_83@hotmail.com

FRANCISCO GALÁN VÉLEZ, COMP. 2014.
UNA METAFÍSICA PARA TIEMPOS POSMETAFÍSICOS.
LA PROPUESTA DE BERNARD LONERGAN
DE UNA METAMETODOLOGÍA,
CIUDAD DE MÉXICO: UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, 488 PP.

La tarea de hacer metafísica para la cosmópolis

El libro de Francisco Galán, titulado *Una metafísica para tiempos pos-metafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*, es un excelente trabajo monográfico sobre la filosofía de Lonergan, que ha colocado al autor, de manera definitiva, como referencia obligada entre los estudiosos de este genial jesuita canadiense, nacido en 1904 y muerto en 1984.

El libro es más que un mera monografía sobre la filosofía de un ilustre pensador porque, en él, su autor ejerce de filósofo al elaborar una crítica a la filosofía moderna, marcando a la vez su lejanía y su cercanía con Kant, con Nietzsche, con Wittgenstein, con Heidegger, con Habermas y, para ser fiel a la pedagogía del maestro, con el propio Lonergan.

Las dos afirmaciones anteriores precisan una mayor justificación. Así que empecemos por la primera. ¿Por qué este estudio sobre Lonergan puede ser catalogado como un trabajo monográfico? Porque traza un arco amplio sobre tres de los grandes hitos editoriales del pensamiento de Lonergan en relación a la filosofía primera. Si bien es verdad que quedan fuera de la exposición temas como el de la educación, la economía y, en algún sentido, también el de la teología, su exclusión está plenamente justificada por las exigencias metodológicas que le vienen impuestas a una investigación sobre lo que es primero en el orden del ser, del conocer y de los primeros principios, recordando la metafísica de Aristóteles.

Ese arco de la filosofía primera comienza desde los artículos de *Verbum* publicados de 1946 a 1949, como parte del *Insight* (1957) y también en la maduración de una andadura intelectual que tiene un punto climático en la publicación de *Método en teología* (1971), obra

que, según la insistencia del propio Galán, debiera titularse simplemente *Método*, porque sus indicaciones no apuntan con exclusividad a la teología, sino que abarcan, sin mayor problema, todo el ámbito de las ciencias humanas y, desde luego, la filosofía.

En lo que tiene de monografía, este estudio conlleva la virtud de mostrar las dificultades de una filosofía que, como la de Lonergan, se va haciendo y se va abriendo camino en siglo XX, sin ceder a la moda de avergonzarse y renegar de la tradición aristotélico-tomista, por una parte; y, por otra, sin caer en repeticiones gastadas y estériles, sacando de su contexto histórico una filosofía como la escolástica que, fiel a toda auténtica filosofía, tenía en primer lugar como destinatarios a los contemporáneos de los propios teólogos escolásticos, y no a los escépticos racionalistas posteriores a la Ilustración. La posibilidad de evitar ambos riesgos y ambas tentaciones, y de ser y parecer un filósofo, un teólogo, un pensador, ajeno a la época, viene mediada por el esfuerzo de plantarle cara a los problemas mismos que, a la altura de estos tiempos, exigen un tratamiento adecuado a las exigencias contemporáneas.

La alusión al elenco de los problemas a los que Lonergan se enfrenta nos pone en dirección a la segunda afirmación, que es en realidad una hipótesis de trabajo. ¿Por qué *Una metafísica para tiempos posmetafísicos* es también, y sobre todo, una crítica a la Modernidad? La respuesta no puede ser ni simple ni directa, sino que requiere y precisa algunos rodeos porque la obra que reseñamos no se contenta con exponer de manera rigurosa, exigente y sistemática, el pensamiento de Lonergan en el marco de su propio contexto histórico, sino que, haciendo todo esto, hace más ya que los problemas a los que nos enfrentamos en la segunda década del siglo XXI ya no son exactamente iguales que los que acuciaban a la cultura y a la filosofía de mediados del siglo XX.

Galán mismo es el filósofo de los rodeos, de las búsquedas. Antes, durante y después de su encuentro con Lonergan, ha transitado con honestidad y responsabilidad por los caminos de Heidegger y ha habitado su pensar con seriedad, caminos que siguen la ruta de la superación de la metafísica, venida de Kant y de Nietzsche, aunque de formas diferentes; y ha transitado también, con la misma

seriedad, por los caminos que, desde principios del siglo XX, hicieron del lenguaje el último reducto que le quedaba a la filosofía, con sesudos análisis sobre la semántica y la pragmática de la lengua. De igual manera, ha transitado por la teoría crítica, por el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, con especial cuidado y atención a la obra de Habermas; sin mencionar a los griegos, especialmente a Aristóteles; y a la escolástica, particularmente Tomás de Aquino, caminos estos últimos que marcaron sus inicios en la filosofía. Tantos tránsitos, incluidos los realizados por ámbitos como el de la biología, la química, la física, la relación mente-cerebro, etc., no son más que indicaciones de un espíritu que busca, de un espíritu inquieto por la verdad filosófica de una época que rebasa los límites de su propia finitud, pues la verdad profunda que habita un determinado tiempo no se ofrece a sus habitantes de manera fácil y directa, por más que una vez sacada a la luz parezca obvia, incluso para el espíritu poco perspicaz. Han sido largos rodeos por la teología, la filosofía, la historia, las ciencias naturales, el arte, especialmente la literatura, el teatro, la música, la pintura.

¿En dónde se encuentran las señas y los indicios de que esta obra de Galán es una obra en la que, los límites y los alcances de la Modernidad, son señalados agudamente, al hilo de una exposición erudita del pensamiento de Lonergan, y después de haberle tomado el pulso de manera serena a la situación intelectual del siglo XX? La crítica de un filósofo empieza con el reconocimiento de lo que a ese filósofo le resulta problemático, es decir, de lo que le está impeliendo a ir siempre más allá de lo que está al uso, más allá de lo que todos ven y tienen como obviedades que se imponen por sí mismas. La crítica continúa con el pensador y la obra con los que el filósofo decide navegar en medio del mar embravecido de las modas filosóficas de la época. Tener el tino para elegir correctamente el problema o el autor, debe ser considerado ya por virtuoso; pero si hay la suerte de que una misma elección combine los dos elementos en la misma fórmula, la virtud tiene ya un momento superior, momento que se ve felizmente culminado, como en el caso del libro de Galán, por el empeño y el compromiso intelectual llevado hasta sus límites. Por eso es que esta obra, con ser un estudio sobre el pensamiento de

Lonergan es, al mismo tiempo, mucho más que eso: es el posicionamiento del autor, después de batallar en varios frentes, sobre los límites de las filosofías modernas, se trate de Kant, Nietzsche, Wittgenstein o Heidegger, y sobre la posibilidad de volver teóricamente a los fueros de la realidad de las cosas, a lo que son.

En este sentido, ateniéndonos objetivamente al libro que reseñamos, lo primero que aparece, con toda claridad y sin ambages, desde el mismo título, es que Galán se resiste a la posmodernidad relativista, escéptica y nihilista, esa que no quiere saber de metafísica, que cree que lo primero es la mera facticidad; ese devenir sin sustancia que hace imposible que alguien pueda presumir de haberse bañado una sola vez siquiera en el mismo río. Pero se resiste también a la tesis de que la salida que le queda a nuestro tiempo es una razón ilustrada más madura, más dueña de sí, ya mayor de edad como diría Kant, capacitada por tanto para poner sobre la mesa los mejores argumentos de todos los participantes, y vivir guiados por ellos.

En el título del libro hay un guiño abierto y directo al *Pensamiento Postmetafísico* de Habermas y a otras tradiciones del siglo XX. Algunos filósofos de prosapia heideggeriana, apóstoles de la posmodernidad y superadores profesionales de todo tipo de pensamiento, han ido demasiado lejos; mientras que algunos filósofos analíticos han quedado demasiado cerca, dando vueltas como encañados en torno a la semántica y la pragmática del luminoso lenguaje. ¿Por qué? ¿Dónde está la clave para dar con el origen de estos excesos y de estos defectos, de una filosofía en definitiva poco virtuosa porque no ha encontrado su punto medio? La clave para entender esta situación está en haber pasado por alto la realidad, pues el ser de las cosas se les ha ido de las manos, tanto a quienes aprietan demasiado como a quienes no saben ceñir lo suficiente, quedándose con la pura luminiscencia del ser.

Sin embargo, en este punto es en el que habrá que saber mantenerse inicialmente de forma adecuada en la cresta de la ola, para no sucumbir ni a un realismo ingenuo, que le dé la espalda sin más a aquello en lo que Descartes, Kant y Husserl tienen razón, por una parte; pero sin ceder tampoco a un criticismo dogmático que se olvide de Aristóteles, Santo Tomás, Duns Escoto o Suárez, por la otra.

Porque es igualmente equivocado creer que la realidad es aquello que existe fuera del *cogito*, como creer que antes de conocer lo que son las cosas es necesario fijar los límites y los alcances del conocimiento. Es ya un tópico simplificador atribuirle a la escolástica el realismo ingenuo y a Kant el criticismo. De cualquier modo, la filosofía primera después de Kant ha sido crítica del conocimiento, práctica que alcanza a la propia fenomenología de la conciencia intencional de Husserl y a la misma ontología fundamental de Heidegger.

La fe en el progreso de la razón, que la Ilustración alimentó como ninguna otra época en occidente, tiene en la inmensa variedad de las ciencias y las tecnologías desarrolladas en los siglos XX y XXI algunos de sus frutos más maduros. Pero desarrollándose un área de la cultura, sea la científica, la política o la social, etc., se desarrollan todas las demás y también, desde luego, el sentido común de la sociedad, sus prejuicios, lo que es tenido por bueno y malo, por bello y feo, por correcto e incorrecto, por buen gusto, etc. El desarrollo de las ciencias y del sentido común abrió nuevos riesgos y acarrió caídas de la humanidad en abismos desconocidos. Objetivamente, sin ser catastróficos y sin añorar pasados que nunca existieron, ¿cuáles son estos abismos?, ¿cuáles son los tropiezos de nuestro tiempo?, ¿cuáles esas caídas en las que parece que no estamos lejos de tocar fondo?, ¿cuáles son los riesgos y los caminos abiertos por una razón segura de sus progresos, para sorpresa de ella misma? En primer lugar, el abismo de la particularización de la razón y la realidad, el desarrollo casi al infinito de sectores desconectados unos de otros, la especialización que lleva a la comunidad de expertos a saber mucho de muy poco, la tecnificación y la pretensión de controlar, al mismo tiempo que resolver, los ámbitos más variados de la vida humana tales como la salud, la educación, la vida pública, y hasta el sentido mismo de la vida. En segundo lugar, la arrogante e ingenua creencia de que para la vida humana basta y sobra con el desarrollo de una razón sectorizada, especializada, que se ocupa de las diferentes partes del ser y a cuyas disciplinas Aristóteles llamó filosofías segundas; y que al mismo tiempo cree, con igual ingenuidad oculta bajo el ropaje de argumentos que parecen racionales pero que en el fondo son más bien dogmáticos y autoritarios, que lo que Aristóteles llamó

filosofía primera porque pregunta por lo qué es el ser en tanto ser, y que la tradición llamó metafísica, no sólo ya no era necesaria, sino que había que hacer lo pertinente para que un mal de tal envergadura no volviera a aparecer y las ciencias particulares pudieran seguir su camino en plena libertad.

Esta reacción contra la metafísica es comprensible, puesto que la Modernidad olvidó, tanto entre sus cultivadores como entre sus detractores, que la metafísica era una ciencia buscada y no tanto una ciencia encontrada, terminada y definitiva, condensada en fórmulas dogmáticas y en manuales de escuela. Así, sobre todo en las postrimerías del siglo XX, no faltaron los oráculos sobre la muerte de la razón que piensa al ser como un todo, es decir, sobre la filosofía primera o metafísica, y sobre la convicción de una vida larga y definitiva para la razón científica. Se puso de moda en la sociedad y en la cultura, sabiéndolo o sin saberlo, ser post-metafísico, es decir, ser especialista en una área del saber y, al mismo tiempo, hacer de esta área del saber, compartida con el grupo de expertos al que se pertenece, el mundo del sentido común para sí y para los demás, confundiendo razón científica con sabiduría. ¿Cuáles han sido los resultados y las consecuencias de estas modas? ¿Qué generó la creencia inadvertida de que el desarrollo de una razón particular, en la inmensa riqueza y variedad que produce, sería suficiente para una vida plenamente humana, y que la pregunta por el ser, cuando se la hacía, ya estaba contestada por las diferentes ciencias y que, por la tanto, ya no había que plantearla explícitamente? La conclusión de Galán es que el resultado ha sido una cultura altamente diferenciada y mínimamente integrada, por decir lo menos; profundamente desgarrada, por decir lo más. El origen de la desintegración y desgarramiento que padecen la razón y el sentido común de nuestro tiempo está en el cultivo de una razón particularizada, de la cual parece que aún estamos lejos de vislumbrar la puerta de salida. ¿Dónde está la solución? No sólo en el cultivo de una razón que se esfuerza por integrar de manera funcional los diversos sectores que ella misma genera, sino también y sobre todo en el cultivo de una razón que piensa la totalidad como totalidad y no como mera suma de partes. La integración funcional es importante y necesaria, pero es insuficiente;

precisa de la perspectiva metafísica que le da a todas las funciones su justo lugar en el mundo.

Pero la razón que se encamina a pensar el ser como totalidad no puede seguir los mismos pasos, caminos y derroteros de la razón que piensa una parte o un sector de la realidad; ni puede tampoco contentarse por caminar sobre los caminos ya hechos para otras épocas, por ejemplo el de Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, etc., porque esos caminos ya están gastados y en algunos de sus trechos incluso agotados y sin salidas. La metafísica no está hecha, hay que hacerla; cada época debe hacer la suya, cada generación ha de preguntarse si la metafísica explícita, esa con la que han vivido las generaciones inmediatamente anteriores, se corresponde aún con la metafísica latente de toda comunidad humana, o si ya se precisa el esfuerzo de una nueva explicitación. Esta es la tesis que Galán actualiza de Lonergan a lo largo de toda esta obra: la metafísica no es una doctrina consignada en un libro, sino una estructura de la mente humana. Mostrar la necesidad de la metafísica es ya hacer metafísica, actualizar la idea de que la metafísica es necesaria porque ella es una estructura de la mente humana es ya hacer metafísica. La necesidad de esta tarea, evidenciada a mediados del siglo pasado por los riesgos de una razón plural devenida en horizontes de anarquía, se vuelve un imperativo en las décadas iniciales del siglo XXI en el que esa racionalidad plural de las ciencias y las tecnologías se muestra sin los alcances necesarios para tocar si quiera de lado y mucho menos para dar cuenta de la realidad en la profundidad de su ser. La tarea es integrar esa racionalidad, y dicha tarea pertenece a la metafísica, o mejor dicho, ella es la metafísica. La necesidad de esta tarea es la que actualiza Galán en su reapropiación del pensamiento de Lonergan. En tanto que integración profunda de la racionalidad devenida pluralidad científica, la metafísica es la concepción, afirmación e implementación de la estructura heurística integral del ser que es proporcionado a nuestra experiencia, comprensión y racionalidad. En la base de esta tarea están dos tesis que animan el trabajo de integración que debe hacer la metafísica en tanto estructura heurística. La primera tesis es en realidad la primera tarea: se trata de apropiarnos de las actividades cognitivas por las que desde siempre

tenemos acceso al ser. La segunda tesis, dice que el conocer y el ser, el conocimiento y lo conocido, el saber y la realidad, tienen una estructura isomórfica, es decir, que al hablar sobre el conocimiento estamos ya haciendo afirmaciones sobre el ser y que al hablar sobre el ser estamos haciendo afirmaciones sobre el conocimiento. Por lo tanto, no hay una prioridad ni lógica, ni metafísica, ni cronológica, de un momento sobre el otro sino, a lo más, una prioridad metodológica, que por imperativos prácticos exige iniciar el trabajo por alguno de los puntos.

A contracorriente de las filosofías dominantes del siglo XX, heredadas de la modernidad crítica, el libro afirma que lo primero es la realidad, no el *cogito* que la piensa. Pero se cuida de hacer esta afirmación como si Descartes y Kant no hubieran dejado ya su impronta en la historia de la filosofía. Kant tiene razón cuando afirma que en el sujeto están las condiciones de posibilidad del objeto; pero no tiene toda la razón, porque la realidad y el ser de las cosas es mucho más que un objeto. Santo Tomás, por nombrar a uno de los que son considerados como escolásticos por antonomasia, tiene también razón cuando en su propio horizonte cristiano de la creación y la revelación da por hecho que el ser es anterior a su ser pensado. También la investigación filosófica tiene sus figuras del progreso; y Galán encuentra en los trabajos de Lonergan, publicados en *Verbum*, elementos para sostener la tesis de que un realismo crítico es posible, y con él una nueva metafísica.

Preocupado por su método, el filósofo dice más de lo que cree, precisamente cuando, pensando que lo sigue, de hecho se está apartando de él. Las afirmaciones sobre la realidad llevan aparejadas afirmaciones sobre la inteligencia, sobre el saber; y al revés: las afirmaciones epistemológicas llevan aparejadas determinadas afirmaciones sobre la realidad. El realismo crítico empieza por el reconocimiento de este irrecusable hecho. En principio, no hay preeminencia de un polo sobre el otro; aunque seguidamente tengan que hacerse distinciones y matices.

La propuesta es hacer de la metafísica una metametodología capaz de integrar en una unidad de grado trascendente la pluralidad de métodos de la razón científica, por un lado; y por otro, que sea una

metahermenéutica capaz de integrar en esa misma unidad de trascendencia el sentido común, más allá del falso universal que impone a una determinada cultura, por ejemplo la occidental, el papel de la cultura verdadera. “La cosmópolis pide una ciencia humana crítica que asuma los retos de la complejidad y se esfuerce por ser inteligente y razonable. La cosmópolis pide un tipo de saber que quiera ser fiel a las exigencias de la inteligencia desapegada, que quiera confiarse al patrón intelectual de la experiencia. La cosmópolis pide una metafísica a la altura de nuestra época” (p. 134).

Cómo es posible la metafísica como metametodología y como metahermenéutica, es lo que el lector encontrará a lo largo de este libro de Francisco Galán que, al rigor del argumento lógico exigente, que ya hemos señalado, le suma una dócil pluma que se mueve con soltura y libertad natural entre los intrincados mundos de la filosofía académica profesional tanto como en los ámbitos pedagógicos y didácticos del salón de clase, donde el recurso a los ejemplos del mundo de la vida, de la cultura de todos los días, se hace necesario, sin menoscabo, ni del hilo argumentativo, ni del rigor de la exposición. Todos estos elementos hacen de este libro una obra que a la inteligencia, le suma también madurez filosófica y madurez humana.

José Alfonso Villa Sánchez

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

alphonsovilla@gmail.com

Para los colaboradores de Open Insight:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía. Publica artículos, estudios monográficos, réplicas y comentarios a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en español y en inglés.
2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a algún área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica. No obstante, es una revista cuyo objetivo es fomentar la investigación acerca de los problemas contemporáneos de la filosofía. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados al pensamiento antiguo o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, todas las contribuciones deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en alguna otra revista.

■ Formato y modo de citar

4. Todas las colaboraciones deberán ser enviadas para su dictaminación ciega por correo electrónico a openinsight@cisav.org. El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages), Rich Text Format (RTF) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF ni ODT, ni tampoco archivos físicos.
5. El título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y, salvo en el caso de las entrevistas y las reseñas, se presentará junto con un resumen, también en español y en inglés menor a 100 palabras y acompañado de 5 palabras clave.
6. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas.
7. Las reseñas, cuya extensión máxima no podrá superar las 3500 palabras, deberán ser de libros cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial novedosa al libro reseñado. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa (autor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, edición).
8. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
9. Salvo en el caso de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional –p.ej. para los presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery–, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando al final de la cita y entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.
(Autor, año: pag.)
10. Las notas al pie quedarán reservadas exclusivamente para comentarios del autor. Si en la nota al pie el autor incluye la referencia a otra obra, habrá de incluirla del mismo modo que en el cuerpo del texto: (Autor, año: pag.)
11. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.

12. Al final del documento deberá aparecer una lista de las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por autor-año. En ella se incluirán todas las obras a las que se haga referencia en el texto, con los datos pertinentes de cada una de ellas. Ejemplo:

Habermas, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en *Diánoia*, Vol. LIII, n.60, Mayo, pp.3-20.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

■ Sobre la evaluación

13. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. Aunque usualmente serán los dos, al menos uno de los árbitros será externo al Centro de Investigación Social Avanzada y al Consejo editorial de la *Revista de filosofía Open Insight*. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad.
14. El tiempo de respuesta sobre la idoneidad de un texto presentado a *Open Insight* será de entre 4 y 5 meses y se hará llegar al autor, por correo electrónico, el dictamen con los comentarios que los árbitros y los editores de la revista consideren pertinentes.
15. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
16. El dictamen podrá ser: a) Publicable sin modificaciones, b) Publicable, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma, c) Publicable, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo, d) No publicable. En caso de que el dictamen sea negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para someterlo a una nueva evaluación. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. De cualquier modo, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá en todos los casos del Comité de dirección.
17. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que envíe sus datos: nombre completo, institución de adscripción, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve curriculum vitae.
18. La publicación de cualquier colaboración supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C.
19. Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight* es:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Submission guidelines for Open Insight:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. Open Insight publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear ad important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.

14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.

15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.

16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.

17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.

18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.

19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

I sat upon the shore
Fishing, with the arid plain behind me
Shall I at least set my lands in order?

London Bridge is falling down falling down falling down

Poi s'ascose nel foco che gli affina

Quando fiam ceu chelidon – O swallow swallow

Le Prince d'Aquitaine à la tour abolie

These fragments I have shored against my ruins

Why then Ile fit you. Hieronymo's mad againe.

Datta. Dayadhvam. Damyata.

Shantih shantih shantih

TS ELIOT



Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)**245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.mx

ISSN: 2395-8936